م ۱۳۰۰۰
۲۹۲

الطهاره

شیخ مرتضی الانصاری

الطهاره

شيخ مرتضى الانصاري

بسم الله الرحمن الرحيم

الركن الاول في الماء المطلق

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
وهو من اوضح المفاهيم العرفية الآن تعريفه لمحض قدس سره كغيره ولما نزل ما يصح اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة لاجل الاشارة الى امتياز
افراده من افراد غيره عند الاشتباه وان الماء ثم يكون حقيقيا باطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فتقييده احيانا لبيان الفرد
لا لقبح الاطلاق ثم لو شك في تحقق الضابط المذكور وللشك في الصدق او المصداق عمل بالاصول كلها طاهر مزيل للحدث والخبث مع اجتماع
شروط مفصلة في محالها ولو شك في شئ منها على عمل اصالة العدم بناء على عدم ثبوت عموم يرجع اليه عدا اطلاق قوله عليه السلام في رواية السكوني الماء
يطهر ولا يطهر ولا عموم له من حيث متعلق المتعلق لوروده في مقام الاهمال في مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك زيد يحكم ولا
يحكم عليه بمعنى كلي بل ولا من حيث كيفية التطهير بالماء لعدم سوقه لبيان ذلك نعم لو ثبت الامر الاول امكن دعوى كون كيفية التطهير بالماء مبنية عند
العرف وحصولها عندهم بغلبة الماء على المحل القذر بحيث يزيل عين القذارة عن المحل القذر واما طهارة المائعات المتنجسة بالاستهلاك ففي
عدة تطهيرها في العرف تامل هذا كله حكم الماء بحسب اصل الخلقة واما حكمه باعتبار وقوع النجاسة فيه فيظهر بعد ان ينقسم الى ثلثة اقسام جار
ومحقون وماء بئر وتثليث الاقسام بناء البئر عند القدماء واضح واما عند غيرهم فباعتبار بعض الاحكام المختصة به بعد وقوع النجاسة فيه
اما الجاري وهو السائل عن مادة لا النابع مطلقا ولا السائل كذلك خلافا في الاول لصريح شيخنا الشهيد الثاني قدس سره وظاهر جماعة من حمل النابع
منهم محكوما عليه بحكم الجاري مع حصر الماء في الاقسام الثلاثة فيكون وصفه بالجريان للغلبة او لجريان الاصطلاح عليه فيه فان الغلبة لا توجب
مخالفة العرف واللغة خصوصا في مقام حصر الاقسام واما جريان الاصطلاح فيلزمه عبارات اكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط و
السرائر والغنية والوسيلة والكافي وشرح الجمل والمعتبر واكثر كتب العلامة والدروس ظاهره بملاحظة عنوانهم واستدلالهم على دفع النجاسة
ودفعها عن الجاري باعتبار السيلان فلاحظ واما ما ذكر من ان النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلم يعلم ذلك من الكل فيحتمل ان يكون عندهم في
حكم البئر وهو ظاهر المحقق حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته معللا بان النابع ينجس بالملاقات وجعل كاشف اللثام اوضح الاحتمالين في
المقنعة كما في بعض نسخها القليل من الغدير النابع وطهره بالنزح وعدم انفعال الكثير منه بل في مفتاح الكرامة عن الحج البهبهاني ان النابع الراكد
عند الفقهاء في حكم البئر لكن الانصاف ان دخول هذا القسم في الجاري اشبه بكلماتهم من دخوله في البئر وابعد منهما كونه قسما ثالثا لكنه غير مجد بعد اختصاص
ادلة احكام الجاري فلم يعتبر السائل نعم لو ثبت حكم لذي المادة عموما تعين جريانه فيه كما انه لو قلنا بدلالة صحيحة ابن بزيع الآتية في حكم ماء البئر
على عدم انفعال مطلق ذي المادة بما عدا التغير وعلى ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغير عنه بمجرد زواله مطلقا او باختلاطه بما يخرج من مادة وكذا
لو ثبت طهارة ماء البئر امكن الحاق هذا الفرد به بالاجماع المركب وان لم يكن نبز اما طهارته على تقدير النجاسة بالنزح فلم يثبت الالحاق فيه
وان جزم به بعض المعاصرين تاميا عند الريب لكنه مستند في ذلك الى عموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع لا الى عدم الفصل بينه وبين البئر
واما كفاية مطلق السيلان ولو لا عن مادة فهو المحكي عن بعض متأخري المتأخرين مستندا الى صدق الجاري على المياه الجارية عن ذوبان الثلج خصوصا

للامام

جمع

اذا لم ينقطع في السنة ويرد بان الاطلاق مجاز لتشابههم تلك المياه بمياه الشطوط النابعة ولذا لا يطرد عرفا في كل ما تلبس بالجريان ولو كان قابلا
للقطع بصحة سلب الجاري عن الماء المنصب من الكوز ونحوه من الآنية واذا حمل في الاخبار ماء الحمام اذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع انه جار من الماء
حقيقة ومنه يظهر ان توصيف ماء الحمام في بعض اخباره بالجريان باعتبار المعنى اللغوي وقد اغرب بعض من انتصر هذا القول حيث استدل برواية
الميزابين الجاريين احدهما بول والآخر ماء المطر نظرا الى شموله لماء المطر بعد انقطاعه ثم لو شك في صدق الجاري كما في حال الخلاف في كفاية
مجرد النبع او السيلان وكفاء صدق النبع المفسر عند جماعة بالخروج من عين عمل بعمومات احكام القليل والكثير والبئر وقد يمنع شمول الاولين لما
المتيقن منهما ما لم يكن له مادة فيبقى المشكوك تحت عمومات عدم الانفعال الا بالتغير وكذا شمول الثالث لمنع صدق البئر لو انحصر فيه ولذا حكي
في الحدائق عن والده عدم تطهير مثل هذه الآبار بالنزح بل بالقاء الكر ولا يخرج عن مع الشك في الصدق او الانصراف وهكذا عموم صحيحة ابن
بزيع الآتية لجواز تطهير كل ذي مادة بالنزح والاول تم حيث لا اطلاق بل العموم في تلك الادلة ولم يخرج منه الا الفرد المتيقن من الجاري
فهو الذي اختص عند الكل بانه لا ينجس كثيره ولا قليله بمجرد الملاقات بل ادعي الاجماع على عدم الفرق صريحا في الغنية وشرح الجمل للقاضي
وكالصريح في المعتبر وظاهرا كما عن نهاية الخلاف وحواشي التحرير للمحقق الثاني ومصابيح العلامة الطباطبائي واستدل له تبعا للخلاف والنهاية
بما دل على نفي البأس عن البول في الماء الجاري وصحيحة ابن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول ان غسلته في ماء جار فمرة واحدة على انه
يشترط في الغسل بالماء المنفعل بالملاقات ورود الماء على النجاسة وظاهر الصحيحة ايراد الثوب على الجاري وان ماء الحمام بمنزلة الجاري فانه ظاهر
في خصوصية المطلق الجاري على غيره وكذا قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على شموله للنهر الصغير وصحيحة ابن بزيع ماء البئر
واسع لا يفسده شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل اما راجع الى الفقرة
الاولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة بما عدا التغير واما راجع الى الفقرة الثانية فيدل على ان كل ذي مادة متغير تزول نجاسته
بزوال تغيره بتجدد الماء عليه من المادة بل بمطلق الزوال وهذا لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقات ولو عورضت هذه بظواهر انفعال
الماء القليل لزم على تقدير التكافؤ الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير الخ وخصوص المرسل المحكي عن نوادر
الراوندي الماء الجاري لا ينجسه شئ وعن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ
ويشرب وليس ينجسه شئ ما لم يتغير اوصافه طعمه لونه وريحه وصريح المحكي عن الفقه الرضوي المنجبر جميع ذلك بما عرفت مضافا الى استصحاب
الطهارة وقاعدتها وقد يضاف الى ذلك ايضا عدم الخلاف وظاهر ان تطريق تطهير الجاري المتغير بتكاثر الماء من المادة عليه وان النابع
نحوها لا يبلغ الكر غالبا والعسر والحرج ان يتلقيه لا يخفى كما لا يخفى في اكثر هذه الوجوه نظر لقصور دلالة او سند لولا الاجماعات المستفيضة
بالشهرة اما اخبار نفي البأس عن البول في الجاري فلو دلت ففي حكم البول فيه الماء لا الماء بعد البول بل الرواية ساكتة عنه كما ان في
في بعض هذه الاخبار بعد قوله لا بأس ان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد لا بأس انما الماء الراكد الذي ليس له
الى ان ينفعل ولو ما لا ينفعل والانصاف ان الفرق بين الماء الجاري والراكد في هذه الاخبار ما لا ينفعل وان الحكم بالكراهة بعد فرض عدم
انفعالهما ثم لو تمسك برواية سماعة عن الماء الجاري يبال فيه قال لا بأس به لم يخل عن وجه بناء على ظهورها في السؤال عن الماء لا عن البول
فيه فتامل واما صحيحة ابن مسلم فان ماء الحمام بمنزلة الجاري فهي ادل على خلاف المطلب بناء على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة في ماء الحمام
ولو بضميمة ما في الحياض كرا الا ان مقتضى التنزيل تساوي الشيئين في الحكم نعم لو قيل ان ماء الحمام بعد تقييده بالكرية بما ذكر تنزيله
مطلق الجاري لثبت المطلوب لكنه خلاف ظاهر اطلاق اللفظ ودليل اشتراط الكرية في ماء الحمام لا يوجب ملاحظة التقييد في هذا
التنزيل بل لا وقع للتنزيل بعد اخذ الكرية فيه فكانه قال الكر بمنزلة الجاري فلا انصار حمل الرواية بناء على اعتبار الكرية في ماء الحمام على
تنزيله بمنزلة الجاري في تجدد الماء النظيف منه بدلا بحيث يرتفع القذارة المتوهمة من ملاقات بعضه للنجاسة فان الماء الراكد ولو كان كرا
مورد لتوهم استقرار القذارة المتوهمة من الملاقات فيه فهذا التنزيل لدفع ما في النفس من الاستقذار الناشي من ملاقات النجاسات
فليس الكلام مسوقا لبيان حكم الجاري من حيث اعتبار الكثرة فيه او عدمه ومنه يعلم عدم صحة الاستدلال برواية ابن ابي يعفور المرسلة
ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا فان السؤال فيها عن حكم ماء الحمام مع اغتسال اليهودي وشبهه فيه فالمراد بالتطهير فيه اما دفع القذارة
المتوهمة منه من الملاقات واما دفع القذارة الشرعية ولعله عن الانفعال فالمراد بالتطهير حفظ الطهارة كما في آية التطهير واية تطهير مريم
لا رفع النجاسة المتحققة واما ما ذكره بعض الفحول من ان المراد الرفع ويعلم حكم السؤال يعني الدفع من الفحوى ففيه ما باباه الذوق السليم مع ان
دفع النجاسة المتحققة في بعض انهار ماء الحمام بعض ماء الحمام لا يكون باي بعض على اي وجه على ما هو ظاهر عموم الرواية بخلاف رفعها فان كل بعض

منه معتصم بالبعض الآخر ومنه يظهر ان الروايات دالة على خلاف المطلوب حيث ان ظاهرها اعتصام ماء النهر بعضه ببعض لا بالمادة فيدل على اعتبار
كثرته في اعتصامه وايضا فمقتضى المماثلة المساواة من الطرفين دون العلو لان دفع النجاسة المتحققة في ماء الحمام لا يكون الا بالمادة البالغة
كرا فمقتضى المماثلة اعتبار ذلك في الجاري اذا تنجس بعضه وهذا عين مذهب العلامة في الجاري هذا مع ان في اختصاص لفظ النهر بالنابع ثم في شموله
لما دون الكر تأملا وربما ظهر من صحيحة ابن بزيع فيجعل فيها رجوع التعليل الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتيب
مستند الى المادة فيكون كما ذكره شيخنا البهائي في الحبل المتين بمنزلة قول الرجل لا تهن زيدا لانه عدو حتى يفيد حقك فانه يكون ملازما لك
دعوى ظهوره في الرجوع الى ما ذكر في الاستدلال عرية عن الشاهد واما ما ذكر في طريق تطهير الجاري اذا تنجس فهو شيء لم يذكره علمائنا
نص على علم انفعال القليل من الجاري بالملاقات فلا يكون فيه حجة على خلاف الفهم نعم قد ذكره ايضا في المنتهى مع قوله بانفعال قليل الجاري
ولا بد من حمل كلامه على ما اذا علم كثرة الطاهر الغالب على المتنجس المتغير ولو بضميمة ما في المادة فان الظاهر انه يكفي عنده شرط الكثرة في
الجاري بلوغه مع ما في المادة كرا لكن حلبه بن يراعي ما يعتبر في اعتصام الكر من تساوي سطح الماء او كون العالي كرا واما صحيحة ابن مسلم
بناء منبئ على الفرق بين الورود وعدمه فيسلم الاشكال فيه مع انها على تقدير التسليم كالمحكي عن النوادر والدعائم والرضوي مما اشتمل
ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة والتقييد في اطلاقات الجاري كاخراج الفرد النادر ولان ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كرا قليل بخلاف
تقييد الماء بغير الجاري ولو لا اناطة الاعتصام فانه اخراج للفرد الشائع ودعوى ان الخارج عن احد الاطلاقين هو الجاري القليل ولا
تفاوت في الحال بين خروجه عن اطلاقات الجاري وعن تلك الاطلاقات مدفوعة بان الخارج من ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة في
مثل قوله عليه السلام بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء انه الكر من الماء وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحو ذلك هو مطلق الجاري فيكون
المتقيد منه الادلة هو الماء الراكد وهذا ابعد من تقييد الجاري بما يبلغ الكر كما لا يخفى على المنصف هذا مضافا الى شهادة الاعتبار بان
في علم تأثر النجاسة في الماء هي غلبة الماء واستهلاكها فيها والنبع عن مادة لا يدخل له في ذلك لكن يوهن هذا الاعتبار ملاحظة حكم ماء المطر
ثم واما ما حكي من الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء واصالة الطهارة بعد التكافؤ فهو مبني على عدم كون الانفعال من مقتضيات نفس
الملاقات كون الجريان كالكرية عاصما مانعا من النجاسة لكن فيه تامل من ظهور قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الخ في ان
الماء بنفسه غير قابل للانفعال خرج منه ما دل الكر حيث قال ادلة الكرية على ان اعتصامه وعدم انفعاله لاجل كريته لا لنفسه ومن ضعف الروا
فيجب العمل بمقتضى ادلة الكرية الظاهرة في كون الماء بنفسه قابلا للانفعال بالملاقات الا اذا كان كرا فان الكرية يوجب علو منه نظير عدم
التكافؤ الموجب للرجوع الى الاصل ثم ان الشهيد قده قال في س ولا يشترط فيه اي في الجاري الكرية على الاصح نعم يشترط دوام النبع انتهى ولم
يتضح لمن تاخر عنه مقصوده من دوام النبع لان ظاهره غير مراد قطعا فيحتمل ان يحترز به بذلك عن العيون التي تجري في الشتاء وتجف في الصيف
وان يحترز به عن مثل الابار حيث انها تنبع حتى تعلو الماء الى مقابل النبع فيقف فاذا نقص منه نبع وان يحترز به عما ينقطع زمانا لعارض من سد
المادة ونحوه فيعتبر الجريان حين ملاقات النجاسة وان يحترز به عن العيون الضعيفة التي ترشح آنا فآنا بحيث لا يتصل بعضه بالقابل الا و...
هو الاحتمال الثاني فيكون العيون الراكدة عنده غير ملحقة بالجاري ويكون الجريان فعلا معتبرا وهو الحق على تقدير عدم اعتبار الكرية لانه المتيقن
من الادلة السابقة ومن معقد الشهرة والاجماعات المتقدمة لما عرفت ان الجاري عندهم هو السائل عن نبع نعم لو كان مدرك الحكم صحيحة ابن بزيع
عمم الحكم لمطلق ذي المادة بشرط اتصالها بها وكيف كان فالجاري لا ينجس الا باستيلاء اثر عين النجاسة ولو في ضمن متنجس على ما هو الغالب من تغير
البعيد من الماء بالجزء القريب المتغير بعين النجاسة الواقعة فيه بل ولو لم يقع في الماء الا المتنجس المتغير بعين النجاسة كالماء المتلون من الدم و
دعوى عدم شمول الاخبار لذلك واختصاصها بما اذا وقع عين النجاسة فتغير ولو بالواسطة يدفعها ان المناط تغير الماء باثر النجاسة
تغيره عين النجاسة الماء كما يشهد به صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وصحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب
واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب خرج بتغير النجاسة عن اثر المتنجس فانه لا يوجب الانفعال لظهور الادلة في الاختصاص فان تغير
في قوله لا ينجسه شيء الا ما غير لونه هو نجس العين لان المتنجس انما ينجس بالملاقاة بواسطة نجس العين مع ان بعض الاخبار مشتمل على القرينة لذلك
مثل قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ما غير لونه او طعمه فينزح حتى يطيب الطعم ويذهب اللون فان طيب الطعم قرينة على ارادة
نجس العين من الموصول ونحوه المبسوط والمعتبر والتحرير ان المضاف المتنجس اذا اختلط بالماء المطلق الكثير وبقي اطلاقه ما لم يظهر نفيه يدل
حكمهم بان التغير بالمتنجس غير مضر في الاستفادة تامل لكن هذا القول عن الشيخ وكيف كان فيكفي في الحكم بالطهارة اصالة عدم الانفعال ولو عورض
في بعض الموارد كما اذا القي ما يتنجس في الماء ... بقاء نجاسته يرجع بعد التساقط الى قاعدة طهارة الماء كما في الماء المتنجس المتمم كرا بطاهر ثم ان

للماء

الانفعال بالاستيلاء على احد اوصافه المعهودة في النص والفتوى وهي الطعم والريح واللون مما لا ريب ولا خلاف فيه والاخبار بالاولين متواترة وفي الثالث
مستفيضة وان تامل فيه بعض لعدم عثوره فيه على خبر صحيح وقيل ان غير الصحيح فلا يبلغ بالجبر مرتبة الصحيح فيكفي ما نقل عن غائم الاسلام مضافا
الى غيره من الصحيح المحكي عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت ابا عبد الله عليه السلام اسأله فابتدأني فقال ان شئت فاسأل يا شهاب
وان شئت اخبرناك بما جئت قال قلت اخبرني جعلت فداك قال جئت تسألني عن الماء الراكد الغدير يكون فيه الجيفة اتوضأ
منه او لا قال نعم توضأ من الجانب الآخر الا ان يغلب على الماء الريح فينتن وجئت تسألني عن الماء الراكد من البئر قال فما لم يكن فيه تغير او ريح غالب قلت
فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر الخبر وذكر خصوص الصفرة لبيان اللون الحاصل من الجيفة وفي رواية العلاء
بن فضيل عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول وليس فيه الا محمد بن سنان وقد ذكر بعض المتأخرين قرائن على وثاقته مثل رواية
الاجلاء عنه خصوصا صفوان الذي لا يروي الا عن ثقة مع انجبار الضعف على تقديره بالاجماعات المستفيضة وما دل على الانفعال بمطلق
التغير ففي رواية ابي بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال في الماء
واشباهه ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان كفاية مطلق التغير ولو بالمجاورة مثل صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه
او طعمه غيرها الا ان الظاهر منها ومن غيرها وقوع الاستثناء عما يلاقي الماء لا عن كل شيء فان الظاهر المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة من قولنا
هذا ينجس الماء او الثوب حصول ذلك بالملاقات لذا لم يحتمل احد منهم ما اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء حصول الانفعال للقليل بمجاورة النجاسة
ولو خرج بعض الجيفة عن الماء وعلم استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج فالظاهر انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو شك في استناده الى
خصوص احدهما فالاصل الطهارة ولا عبرة بغير الاوصاف الثلاثة وان خالف اطلاق اخبار مطلق التغير للاجماع الظاهر المصرح به في محكي الدلائل و
شرح المفاتيح واستظهر من كلام قد اوضح معقد اجماعه على الاوصاف الثلاثة مضافا الى الحصر المستفاد من عموم الاخبار المتضمنة لبيان الثلاثة
او بعضها ولو تغير الا بعض بالملاقات كالسطح العالي المتغير بسبب وقوع النجاسة المتغير في السافل ففي انفعاله للعموم وعدمه لان المتغير
السافل انما يتغير مجموع ما يقبل الانفعال لو كان قليلا والعالي ليس كذلك فكانه تغير بالمجاورة وجهان اقواهما الاول بناء على صدق الماء الواحد على
المجموع وعدم انفعال بعضه العالي بملاقات السافل النجاسة انما هو بالاجماع فتدبر ثم اعلم ان المراد من صفة الماء المتغيرة اعم من صفة نوعه
اللون والطعم والريح الثابتة لطبيعة الماء وان كانت طبيعة خالية عنها او عن بعضها لكن المراد بصفاتها الطبيعية مقابل الصفات العارضة
له من صفة صنفه كماء النفط والزاج والكبريت ومن صفة شخصه كالماء الاحمر فاذا تغير بسبب ملاقات عين النجاسة وصفا من هذه الصفات
فالاظهر نجاسته لحصول التغير عرفا فان هذه الصفات هو صفات النجاسة لو وقعت فيه كالبول الصافي مثلا خلافا للبعض فلم يعتد بالصفات العارضة
للماء نزولها بالنجاسة لا يوجب عنده تغيره بها حتى ينجس ووجود ما يمنع من تنجس الماء بالنجاسة اذا كانت صفة غير له لولا هذه الصفات كما نسب
منه الاظهر هنا ان المستفاد من الاخبار انما هو نجاسة الماء بظهور اثر النجاسة فيه لو وجب التغير في الاستقذار وان كان بازالة صفات الماء العارضة
واما الخارطها فعدم ظهور اثر النجاسة ولو للمانع العارض فيه كما لو فرضت مثل الحناء الذي لونه اخضر قبل الرطوبة واحمر بعدها او ذلك
مالو وقعت على لون خاص كلونها الخضرة اذا وقع لون الزعفران على الصفرة فيصير اخضر فان هذا الحكم هي ان وقت الغالبة بحيث صفرة من هذه القبيل
الصفرة الحاصلة الماء من قليل الدم فان لوني الحمرة والبياض اذا تأثر كل منهما بالآخر فحدث الصفرة فالاستهلاك يحصل من الطرفين توضيح ذلك
ان الماء اذا خالف النجاسة في نوع اللون وشخصه فلو تغير بلونها لبين بانفعال نفس العرض منها اليه انما هو بملاقاة اجزاء ذي اللون في الماء
فرى تلك الاجزاء كالمنفصل الواحد فيحصل التأثير والتأثر من الطرفين لكن قد يحصل الاستهلاك من احدهما لغلبة اللون فيه الحاصل
من تأثير الآخر ليس الا التخفيف في اللون الغالب الى حد الاستهلاك فان كان الغالب الماء فهو طاهر وان كان النجاسة فهو نجس وقد يحصل
الاستهلاك من الطرفين فيحصل لون ثالث كالخضرة والصفرة في المثالين المذكورين وان امتنع صدق الاستهلاك عن الطرفين سمي
تأثيرا وتأثرا واما اذا تساوياه في اللون نوعا وشخصا فلا يحصل استهلاك الماء مثلا فان زيادة اللبن مثلا على اللبن لا يوجب تغيرا وتأثيرا
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلون كل جزء قائم بنفسه ولا معنى لاستهلاك الاجزاء المتشابهة لمرئي اللون ثم التساوي بينهما قد يكون من جهة عدم اللون
العرضي لاحدهما كما في النجاسة والماء الفاقدين للون وان كان الجسم لا يخلو عن لون ولو باعتبار الاجزاء الترابية الواقعة في الماء وقد يكون من جهة
ثبوت اللون العرضي المساوي للون الآخر سواء كان اللون فيهما او في احدهما بحسب اصل الخلقة او لعروض عارض وحكم هذه الصور انه ان قلنا ان
المعتبر في نجاسة الماء استهلاك النجاسة له بحيث تأثر الماء فعلا تأثيرا عرفيا اذ الحقيقي لا يدرك عقلا اختص الحكم بالنجاسة بالصورة الاولى
اعني الاستهلاك المطلق الماء ولو قلنا ان المناط تأثر الماء فعلا بالنجاسة ونحوها صفة السابقة سواء اثره هو ايضا في النجاسة ... ...

لا تحرز

كالحمرة والصفرة في المثالين السابقين ام بقيت عرفا واما البقاء الحقيقي فغير ممكن لحصول الضعف فيهما لا محالة لحصول الثانية عن الاستهلاك
من الطرفين بالاولى وان قلنا ان المناط ما تاثر الماء عن النجاسة بالقوة بمعنى كونها بحيث لو خالف لونها لون النجاسة لاستهلكته وعدم المخالفة
بين اللونين تارة لعدم اللون لها واخرى لتوافق اللونين عم الحكم الصورة الثالثة بقسميها واما الفرق بين قسميها بان التغير في القسم الثاني
محسوس لكنه مستور فلم يفهم محصله فان الجسم الواحد لا يتصف بلونين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاظهر في معنى الروايات هو المعنى الثاني وعليه فلا
يعتبر التغير التقديري باقسامه المتقدمة ماعدا ما لو كان النجاسة فاقدة او كانت ذات صفة وكانت في الماء صفة مانعة عن تاثيرها ذاتية كالتي كما
في الزاج والكبريت وعرضية كالمصبوغ بطاهر احمر فيه وهو ظاهر كل من اطلق التغير خلافا للشهيد وعد حيث قال فيهما لو وافقت النجاسة الماء في
صفاتها فالاقرب الحكم بنجاسة الماء ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضي وهو التغير انتهى ولعل الوجه في ذلك
ما اختاره في موضع اخر من ان التغير كاشف عن مؤثر التنجيس لا انه نفس المؤثر ولازم ذلك انه اذا حصل ما يكون علة تامة للتغير لولا المانع منه
الاستيلاء عليه اخرى له فتخلف المؤثر لنقص المتاثر عن التاثر لا للنقص في المؤثر فيحصل النجاسة وفيه ولا منع كون التغير كاشفا وظاهر
الاخبار كونه نفس المؤثر نعم قد يتراءى من بعض الاخبار اناطة الحكم بالغلبة والاستيلاء الظاهر في اعتبار النجاسة من حيث الكمية لكن الظاهر
منها بعد التامل ان الغلبة من جهة الوصف مع ان اعتبار الغلبة من حيث الكم يوجب عدم الحكم بالنجاسة الا مع استهلاك الماء وخروجه
عن حقيقته لكثرة النجاسة ولم يقل به احد ثانيا منع تحقق المؤثر فيما نحن فيه لعدم الكاشف عنه غير التغير المفقود بالفرض ثم ان ظاهر العبارة
صيرورة النجاسة كالماء في كيفية الاصلية لغالبية فيها من عدم الوصف لا صيرورة الماء كالنجاسة في وجود الصفة الثابتة لها غالبا فلا يرد ما
اورده عليه جامع المقاصد من ان حق العبارة ان يقول لو وصف نجاسة مسلوبة الصفات لان موضع النجاسة الماء في الصفات منافية على تحول الماء
المتغير بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فيقتضي ثبوت التردد في تقدير المخالفة في هذه الصورة وينبغي القطع بوجوب التقدير ح لان التغير هنا محقق غاية
الامر انه مستور عن الحس انتهى ولا يخفى عدم صدق العبارة المذكورة على الصورة التي ذكرها كما لا يخفى على العارف المتامل ثم الظاهر من جامع المقاصد انه
لا ينبغي التامل في التقدير فيما ذكره من صورة عروض وصف للماء مانع من ظهور التغير لما ادعاه من كون التغير تحقيقا مستورا وحكي نحوه عن ك
والعلامة وتبعهم الشهيد الثاني في الروضة قال ان الماء اذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور التغير ح يكفي التقدير وعن الحدائق انه قطع به متاخروا
الاصحاب من غير خلاف معروف بينهم في هذا الباب وعن المصابيح اما اذا كانت النجاسة موافقة في صفة الاصلية كما في المياه الزاجية والكبريتية او العارضة
كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر احمر دم فان الماء ينجس قطعا لظهور وصف النجاسة عليه حقيقة بل تحقيق انه لا بد ان تؤثر النجاسة فيه لشدة التحقق
التغير حسا انتهى **اقول** لا خفاء في امتناع تلون محل واحد بشخصي لونين قد عرفنا ان تلون الماء بالنجاسة لا يكون الا مع تاثيرها فيه فعلا وانه لو فرض ان
جسمين متشابهين في اللون لم يصر احدهما منفعلا بلون الاخر بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين او نكل منهما قائم بنفسه غير مؤثر في الاخر لامتناع
الترجيح بلا مرجح فلا اجد معنى لظهور وصف النجاسة وتحقق التغير والاستيلاء ودعوى استتاره عن الحس في الماء ذكر من انه لا بد من تاثير النجاسة
اشتدادا في لون الماء الموافق له وقد مثلنا الثاني زيادة اللبن على اللبن لا يؤثر فيه باضرة لاجل ما ذكرنا اعترفا العلامة والشهيد قدهما فيما تقدم
من كلامهما بان التغير هنا تقديري ثم الفرق بين صورتي التوافق مشكل كما يظهر من الحدائق ويحكى عن حاشية ك بل جزم في الرياض من بعده وهو
الظاهر لاشتراكهما في كون التغير الفعلي معلقا غاية الامر توقفه في احدهما على وجود المقتضي وفي الاخرى على انتفاء المانع بل الظاهر كونه من قبيل
الثاني في كليهما لان الماء وان كان فاقدا للصفة عرفا كالنجاسة الا انهما لا يخلوان عن لون قطعا ولذا قد يستهلك الفاقد الواجد ويسلبه صفته
فيقال اذا صار بصفة ما استهلكه فالتاثر ح يتوقف على عدم هذا الوصف الذي يطلق عليه مسامحة عدم الصفة ويتلو الفرق المذكور في الاشكال
بالضعف ما عن الخ الخوانساري في المشارق من الفرق في صورة وجدان الصفة المانعة بين كونها اصلية كالمياه الزاجية والكبريتية وكونها
عارضية كالمصبوغ بطاهر فيعتبر التقدير في الثاني دون الاول ولعله يعتبر استيلاء النجاسة على اوصاف الماء الاصلية ولو من حيث الصنف لا
من حيث خصوص النوع ولا ما يعمهما والشخص ثم ان بعض من اعترف بعدم تحقق التغير الحقيقي في صورة عروض الصفة المانعة من التغير للماء الخارجة
الخارجية في الحكم وبني على ان المراد بصفات الماء صفاته الاصلية لا الصفة الطارية له بعد تعذر صفته الاصلية ومرجعه الى كفاية كمال التاثير في النجاسة
وان قصر الماء عن التاثر لتأثره قبلها وذكر لذلك وجوها نذكرها ملخصا مع الجواب عنها **الاول** ان التاثير المقدر المذكور لا يكون الا مع اثر للنجاسة
صالح للتغير لو فرض وهذا الاثر يجب ان ينجس لظهر الماء لو فرض تغيره حسا بنجاسة اخرى كما يشهد به اخبار البئر فهو مؤثر في التنجيس ايضا وفيه ان
المتيقن من ادلة الانفعال الاثر المغير فعلا واما الاثر الصالح للتغير فمشكوك التاثير فيرجع في حكمه الى الاصول ومقتضاها الحكم بعدم النجاسة مع الشك
في حدوثها بسبب هذا الاثر وبقائها مع الشك في ارتفاعها اذا لم يفعل ذلك الاثر مع انه قد يمنع وجوب ازالة الاثر لمنع الاستصحاب في مثل ما لو

الدليل على الطهارة بعد استهلاك التغير المحسوس وملاقاته الكر **الثاني** انه لو زال الصفة اولا بالنجاسة ثم ورد عليه الطاهر المغير او لا سبق
النجاسة فلا اشكال في النجاسة فكذلك العكس لانا نعلم ان زوالها بالطاهر اولا يوجب قوة الماء لو لم يوجب ضعفا وفيه ان العلم بذلك لا وجه له اذ لا يبعد ان يكون
المناط في النجاسة ظهور صفة النجاسة الموجب للتنفر والاستقذار فاذا قهر الماء النجاسة ولم يظهر فيه اثرها ولو من جهة صفة الشخصية بقي على الطهارة
الثالث انه لو القي في الماء طاهر ونجس بحيث استند تغيره اليهما معا وكان النجس بنفسه صالحا للتغير فهذا الماء نجس قطعا ولا وجه لذلك الا وقوع ما
هو صالح التغير وفيه امكان منع نجاسته ح لا مستند للقطع بها بعد ظهور الادلة في استناد التغير الفعلي الى نفس النجاسة ولو سلمنا نجاسته فغاية
الامر كفاية مدخلية النجاسة في التغير الفعلي وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه لقياسه عليه بعد تسليم الحكم في الاصل **الرابع** انه لو فرض وقوع
نجاسة مغيرة الى صفة ثم وقوع نجاسة مغيرة عنها الى اخرى فالماء نجس يقينا ولا وجه له الا كون تغير الثاني غير مندرج في التغير المعتبر الواجب ازالته في
التطهير والمفروض ان النجاسة الثانية لم تغير صفة الماء المذكور في النص والفتوى ولذا لا يكفي اعادة الصفة الاولى لو فرض امكانها فتعين اعتبار
الصفة الذاتية للماء وتقدير وقوع النجاسة حال وجودها ان ورد في حال زوالها وجعل الوارد المغير بمنزلة الوارد الناقص فاذا الوارد طاهر ونجس التنجس
اثره وهو الظهور وفيه ان التغير في نجاسة الماء وجوازا اثر النجاسة فيه فعلا فلا يقدح بتاديد الاثر ولا يعتبر في النجاسة كونها هي المزيلة لصفة الماء
كما يشهد به قوله ع واذا غلب لون الماء لون البول نعم يبقى الكلام بناء على ان التنجس لا ينجس في ان نجاسة الماء بهذا المغير الفعلي ام بالتغير الاول الزائل الظاهر
هو الثاني لكن هذا الكلام جار في تغير صفتين من الماء على التعاقب فلا وجه ولا دخل له فيما نحن فيه **الخامس** انه لو تغير الماء بطاهر احمر ثم بالدم ثم
صفى الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم فان الماء نجس قطعا ولا وجه له الا ما ظننا العدد بتمامه من النجاسة حين ظهور صفتها وعدم تحقق تاثيرها في
الماء فيلزم الحكم بنجاسته من حين وقوعها وفيه منع اعتبار كون حدوث التغير حين وجود العين **السادس** انه لو القي بالماء قبل حدوث الطوارئ فلا
عبرة بتغيره باعداد الطوارئ ولا بعدمها المنع فيها وفيه منع عدم انفعال الماء المذكور ولا يخرج عن عموم ما دل التغير الا استبعاد كون هذا القليل مؤثرا في
غيره بما كان مستبعدا كون كثير من النجاسات المسلوبة الصفة غير مؤثرة فلعل المناط عند الشارع تأثر الماء فعلا بصفة النجاسة الموجبة لاستقذاره وتنفر الطباع كما
ان اصل النجاسة في الاعيان غالبا لاجل الاستقذار **السابع** ان اعتبار الصفات الثلث كما استفيد من مجموع اخبار الباب كان المحصل منها بعد الجمع
بينها ان المعتبر في طهارة الماء غلبته على النجاسة وقهره لصفاتها بحيث لا يوجد شي منها في الماء على وجه يصلح لتغيره اصلا وفيه انه لم يظهر بعد ملاحظة
الاخبار هذا المعنى وانما المتيقن من اخبار النجاسة بالتغير غلبة النجاسة على الماء بحيث يظهر اثرها عليه فيرجع في غير هذه الصورة الى الاصل والعموم
الثامن انه كما لا يعتبر في النجاسة الا صفاتها الاصلية المستندة اليها الصفات العارضة المستندة الى غيرها وان كانت هي الموجودة بالفعل
فلا تكون معتبرة في صفات الماء ايضا لان الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضعين وفيه ان المعتبر في النجاسة صفتها الذاتية ولو الخصوص
شخصها مقابل صفة الطاهر الممتزج معها كالبول الواقع فيه شي من الزعفران والمراد بلون الماء ايضا هذا وح فاذا كان في النجاسة ما
من تاثيرها بلونها الاصلي في الماء كما لو كان في العذرة مسك يمنع من ظهور العفونة في الماء او كان في الماء ما يمنع من تاثره بلون الاصلي من النجاسة كما
في مسئلتنا فهما خارجان عن مورد الاخبار فلا دليل على التقدير في الموضعين فلا لان الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضعين وظهور
الاخبار في اللون الاصلي لكل من الماء والنجاسة انما ينفع في ثبوت النجاسة مع استناد التاثر والتاثير الفعليين اليهما لا في ثبوتها مع صلاحيتهما
للتاثير والتاثر لو فقد الحائل الطاري ومن هنا يعلم ان بناء المسئلة على اعتبار الصفات الاصلية للماء واستظهار الاخبار في ذلك لا ينفع في مطلق
بعد ظهورها في تاثر الماء فعلا المفقود فيما نحن فيه ومن هنا يظهر ما ذكره من وجه تاسع كرم ثالث الا وجه للشقة طويناذكرها للعلم بجوابه من
اجوبة ما تقدم فرع يطهر المتغير بكثرة الماء الطاهر الجاري من مادته عليه مثلا فاغاحتى يزول التغير ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج ولا
يكفي مجرد الزوال في ظ كل من اعتبر كظاهر الكتاب تدافع الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيلة والمعتبر وكره ولعل ذكر التدافع
والتكاثر في كلماتهم لكونه اسهل اسباب زوال التغير واغلبها في الجاري لا انه لا يطهر بمجرد زوال التغير لا نصاله بالمادة غاية البعد عن الفتوى المذكورة
في كلمات العلماء بل التعبير ح التعبير كما في اللمعة والجعفرية بانه يطهر بزوال التغير مع ان الاستدلال عليه في المعتبر والتذكرة بانه مع زوال التغير
بغلبة الجاري لا يقبل الطاري الانفعال والمتغير مستهلك فيه فيظهر صريح في عدم كفاية الزوال واليه يرجع استدلال الشيخ ايضا في الخلاف على طهارة
المتغير اذا زال تغيره بالقاء الكر عليه كما سيجيء والقول بكفاية مجرد زوال التغير لم يعرف ممن تقدم على الشهيد في اللمعة نعم ربما يلزم العلامة حيث
اكتفى في تطهير النجس القليل بمجرد اتصاله بالكر ووافقه الشهيد الثاني والشهيد الثانيان وجماعة من المتاخرين في كفاية اتصال النجس بما لا ينفعل كالمادة والكر
وماء المطر وعدم اعتبار الامتزاج كما سيجيء في تطهير القليل واما الاكتفاء بذلك هنا وان قيل في غيره باعتبار الامتزاج لخصوص ما دل في المقام
على كفاية وجود المادة في النابع بعد زوال تغيره مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب

ظاهر هذا الاستدلال ... تعليل من ان ... فتغيره بنجاسته كما هو الظاهر ... للحوظ ونظر الشارع ... الماء

المغرة الطين الاحمر الذي يصبغ به مجمع

اللون وبطعم الطعم لان له مادة بناء على كون ذهاب الريح والطعم علة غائية للنزح لكون حتى تعليلية او للانتهاء مع استظهار كون مدخولها علة
غائية مثل قولك كرر النظر في العبارة الى ان تفهمها فيدل على ان المقصود من النزح ليس الا زوال التغير واذا تعدينا الى البئر الى كل ذي مادة بمقتضى
النص عليه المادة دل على كل ذي مادة يطهر بزوال التغير ويؤيده اطلاق قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بصاحبة ظاهرة ان
وجود بعضه يرفع خبث الاخر ولو لم يحصل الامتزاج فرجب صحة وجوب التغير وما دل على كفاية اتصال ماء المطر بالماء المنفعل مثل قوله في مرسلة
الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فيكفي الاتصال بمادة الجاري ايضا لان المطر بمنزلة الجاري وفي الجميع نظر لمنع كفاية مجرد اتصال المنفعل
بما لا ينفعل بل لا بد ان يقال بعدم كفايته هنا وان قلنا بها في غير الجاري لان شرط كفاية الاتصال علو المطهر او مساواته المفقود في المقام فيعتبر
التدافع وتكاثر الماء واما الصحيح فلبث ظاهره في رجوع التعليل بالمادة الى الفقرة الاخيرة ولا في كون حتى تعليلية او داخلة على العلة الغائية بل
الطعم منها اعتبار كون الذهاب بالنزح للموجب لتدافع الماء من المادة ليزول بذلك تغيره واما رواية ماء النهر فقد تقدم ظهورها في الدفع والعصمة
لا الرفع مع انه لا اطلاق فيها من حيث كيفية التطهير بل المركوز في الاذهان في كيفيته اختلاط المطهر بالنجس واستهلاكه له واما المرسلة فلا يدل الا
على طهارة الجزء الملاقي للمطر كما سيجيء انشاء الله فظهر من ذلك ان الاقوى هو ما اشتهر بين من تقدم على الشهيد قده ثم انه لا يعتبر فيما يمتزج من المادة مع المتغير
كونه كرا بناء على المشهور لكون النجس مستهلكا فيما لا ينفعل وسيأتي كفاية ذلك كما هو مقتضى الدليل المتقدم عن المعتبر ولا تذكره نعم على قول العلامة قده من
اعتبار الكرية في الجاري لو استهلك المتغير باقل من الكر فان خرج من المادة ما يعلم بكون الممتزج جزءا من كر جامع لشرائط الاعتصام من تساوي السطوح
على القول باعتباره في اعتصام الكر حكم بطهارة المتغير من اول الامتزاج وان علم عدم ذلك حكم بنجاسة المجموع وان شك فالاصل عدم الكرية ويظهر من
كاشف اللثام انه لا بد على القول بالامتزاج الصبر الى ان يخرج الكر من المادة ويمتزج فيحكم بالطهارة من هذا الزمان نعم بناء على القول بكفاية
ملاقاة الكثير حكم بعد خروج الكر بالطهارة من اول زمان الخروج والاتصال وفيما عرفت من ان العبرة بما لا ينفعل سواء القول بالامتزاج و
الاتصال ثم ان النابع الواقف لو قلنا بكونه جاريا او كالجاري فان تغير بعضه طهر بتموج الباقي عليه حتى يزول تغيره وان تغير جميعه يزال تغيره من قبل
نفسه فعلى المختار لا اشكال في بقاء النجاسة وعلى القول الاخر فهل يكفي مجرد وجود المادة وان لم يخرج منه شيء ظاهر الاستدلال بالصحيح المتقدم
ذلك ويجب عليه طهارة البئر المتغير بمجرد زوال التغير لكنك عرفت حال الصحيح نعم على المختار لو نزح من النابع حتى قل مائه فخرج من المنبع ما استهلك
به تغير الباقي فينبغي القول بالطهارة لحصول الامتزاج بما لا ينفعل واستهلاك المتغير فيه لكن سيجيء من جماعة عدم طهارة القليل المتنجس بالنبع
من تحته وفصل في الذكرى بين كون النبع بقوة كالفوارة وكونه رشحا وسيجيء في تطهير القليل انشاء الله ويلحق به اي الجاري في عدم انفعال القليل منه
ماء الحمام وهو المختص به اختصاصا معهودا لا بجميع انحاء الاختصاص والملابسة المسوغة للاضافة فلا عموم في الاختصاص وان عم الطرفان والمراد به
ما في حياضه الصغيرة من غير الغسل المستمدة من المادة لصحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الجاري ورواية قرب الاسناد ماء الحمام لا ينجسه شيء لكن يجب تقييدها
برواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وليس في سندها سوى ابن حبيب الذي رمي بالجهالة لكن الظاهر انه بكر بن محمد بن حبيب الذي ظاهر المحكي عن
النجاشي وصريح الخلاصة انه من علماء الامامية وحكى ابن داود عن الكشي انه ثقة مع ان في الطريق صفوان بن يحيى في المضمون المجبور بالعمل والموافق للرضوي
فينهض لتقييد الصحيح وغيرها مع ان في تنزيله منزلة الجاري دون الكر اشارة الى كونه مستمدا من مادة بل دلالة على احتياجه في الاعتصام الى المادة
ومن جميع ذلك يظهر اعتبار الاتصال بالمادة ثم مقتضى الاطلاق عدم اعتبار كرية المجموع من المادة والحوض فضلا عن خصوص المادة الا ان يمنع الاطلاق
لغلبة الكرية في المادة حتى في اواخر اوقات نزح الناس من الحياض الصغار وتشبيهه بمطلق الجاري لا يقتضي الغاء الكرية في مادته كما قيل لان الغالب
في الجاري ايضا بلوغه مع مادته كرا ولو فرض نقصان مادته عن الكر عند قرب انقطاعه خرج عن افراد المشبه به ثم هذا كله مع ان في رواية ابن ابي يعفور
ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا اشارة بل دلالة على ان العاصم له هي الكثرة لا مجرد المادة مضافا الى عدم نهوض الاطلاقات المذكورة للخروج
بها عن عموم انفعال القليل بالملاقاة وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه ويرجع في مثله الى اصالة الطهارة وعمومها الا ان النصية في اخبار الحمام اقوى
لكون الاطلاق فيها اضعف وقد يذكر لها مرجحات لا يخفى على المنصف حالها نعم قد يقوى بعكس التعارض في المقام بناء على اختصاص ادلة الانفعال
بصورة ورود النجاسة على الماء دون مثل المقام وفائدة الكلام في انفعال الموجود في الحوض الصغير بورود النجاسة عليه لا فيما يرد عليه ثم انه لم يعلم
مصرح من الاصحاب بعدم اعتبار كرية المجموع وانما نسب ذلك الى اطلاقاتهم وما يظهر من استدلال الفاضلين بلزوم الحرج الظاهر في كون الحكم رخصة
مع قيام مقتضى المنع ومن افرادها الكل له عنوانا مستقلا خصوصا عقيب الجاري كما في ط وغيره من ان له خصوصية على غيره ولا يكون الا بالغاء الكرية فيه ولكن
الاطلاقات كالاخبار منزلة على المتعارف في الافراد بالعنوان لمتابعة النص كما في افرادهم لكثير من افراد القواعد تبعا للنص الوارد فيهما مع احتمال
الفرق بينه وبين غيره من الراكد بما سيجيء باعتبار الكرية في المادة ولا دلالة في الاستدلال بالحرج بعد تصريح المستدل باعتبار كرية المادة كالعلامة

فيه نعم صرح المحقق قده بعدم اعتبار كرية المادة لكن لم يعلم منه عدم اعتبارها في المجموع فيمكن موافقته فيما لا يلزم منه مخالفة ادلة انفعال
القليل كما لو فرض عد ما في الحياض مع المادة ماء واحدا لتساوي السطحين او قلنا بانه لا يعتبر في عدم انفعال الكر تساوي اتصال الماء بعضه ببعض
اما مع كرية المادة فلا ضير في الخروج عن قاعدة الانفعال لو فرض صدق القليل على ما في الحوض حين حال الاتصال بالمادة على وجه لا يوجب الاتحاد
لانه كالمستثنى من اطلاق النص والفتوى فان تقييده بصورة اتحاد المادة معه عرفا ليدخل المجموع تحت الكثير في غاية البعد ولعل هذه المزية هي الخصوصية
الداعية لافراد ماء الحمام عن الواقف والحاقه بالجاري وربما يحتمل شمول انه ذكر بعض كشارح الروضة على ما سيجيء في مسئلة الكر الاتفاق على اعتصام القليل
بالعالي الكثير مطلقا فلم يختص بماء الحمام لكن يمكن منع الاجماع لان العلامة في كره والمنتهى مع نصه باعتبار الكرية في مادة الحمام استشكل في الحاق غير ماء
الحمام به في الحكم والانصاف انه لم يعلم الاجماع على اعتصام الاسفل بالاعلى في غير ماء الحمام فيما لو كان العالي واردا عليه من انبوب شبهه كما هو الغالب في مادة
الحمام ثم ان العلامة قده صرح باعتبار زيادة المادة على الكر ولعله لاعتبار ذلك في تطهيرها الحوض الصغير عند تنجسه كما صرح به الشهيد والمحقق الثاني والاعلام في
وجه لاعتبارها في الاعتصام الا ان يؤول الكلام بارادة الكر فما زاد كما في قوله نعم وان كان نساء فوق اثنين وفي الرضوي وكل غدير فيه من الماء اكثر من كر لم
ينجسه شيء ويشهد بذلك تعبيره بنظير ذلك في الجاري فراجع وطريق تطهير ما في الحوض لا يمتاز عن غيره اذ لا خصوصية هنا وما تخيل من استفادة
ذلك من قوله في الرواية السابقة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا مع ضعف الرواية سندا بالارسال وغيره ودلالة بظهورها في الدفع لان المطهر
للبعض النجس من النهر ليس مجرد وجود بعضه الاخر وانما هو امتزاجه به فليلتزم ذلك في ماء الحمام وهذه ايضا قرينة اخرى على ارادة الدفع حيث ان ظاهر الرواية
كون وجود البعض مطهرا والتطهير هنا بمعنى العصمة عن الانفعال كما اشرنا سابقا ولو ماء جاري الجاري بل مطلق الماء وانما ذكره في ذيل الجاري بمناسبة التغير
طاهر بغيره عن احد اوصافه الثلاثة وغيرها او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا لضرورة من العامة والخاصة ما دام اطلاق الاسم عليه باقيا بلا
خلاف فيه [illegible] ونسبه الحكم في الذكرى الى المشهور وعبارة المقنعة بل المبسوط الا ان ظاهرهما في غير مقام وصريح غيرهما عدم العبرة بالتغير ولذا ادعى في
التنقيح والمنتهى وغيرهما الاجماع على المسئلة لانه ناطة الحكم بالاسم فلا وجه لما حكي عن الشارح من الاشكال والاحتياط في التطهير بالماء المتغير ولعل وجهه
ظهور بعض الاخبار في المنع عن التوضي بما تغير ببول الدواب وفي الرضوي كل ماء مضاف او منضاف اليه فلا يجوز التطهير به مثل ماء الورد وماء الرياحين والعصير
والخل وماء الباقلا وماء الزعفران وماء الخلوق وغيره وما يشبهها وكل ذلك لا يجوز استعمالها الا الماء القراح او التراب ومثل المضاف في ايضا بماء
الباقلي وماء الزعفران وماء الورد وماء الاس وماء الاشنان واشباه ذلك حتى يكون الماء خالصا بما يغلب عليه وان كان طاهرا انتهى لكن المسئلة واضحة
في الغاية واما المحقون وهو المحبوس وان سال لعارض فما كان منه دون الكر وزنا ومساحة ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجس على المشهور بل عن الشهيدين
والشيخ الاجماع عليه وربما يذكر في المقام اجماعات لا بد من حمل الاجماع في المسئلة ولا حاجة الى الكل بعد استفاضة الاخبار بل تواترها كما قيل و
قيل انها تبلغ ثلثمائة ولنذكر هنا ما انضح دلالته وحسب بشهجن تاويله منها قول الصادق في صحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه
الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ورواية معوية بن عمار في الصحيح انه حل بمفهومه بعد تخصيص المنطوق
بماعدا التغير على ان القليل ينجسه شيء سوى التغير ولا حاجة لنا الى اثبات عموم الشيء لكفاية الايجاب الجزئي في المقام ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر عن الماء
الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر الخبر وفي صحيحة اخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته وتشعارها كون
انقسام الماء الى ما لا ينفعل والى ما ينفعل مركوزا في اذهان الرواة ومنها صحيحة البقباق الواردة في سؤر الكلب قال انه رجس نجس لا يتوضا بفضله واصب
ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر في خنزير شرب من اناء قال يغسل سبع مرات وصحيحة محمد بن مسلم عن الكلب شرب
من الاناء قال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سألت ابا الحسن عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفي الاناء وصحيحة ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي
عبد الله ع عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله
عز وجل ما جعل الله عليكم في الدين من حرج هذا ما حضرني من الصحاح واما غيرها فاكثر من ان يحصى وسيجيء بعضها في معارضة اخبار عدم الانفعال
التي استدل بها العماني والمحدث الكاشاني والشيخ المحدث الفتوني فقد استدل لهم مضافا الى الاصل وعموم الرواية المشهورة خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء الا ما غيره اخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال منها حسنة محمد بن ميسر سئل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق
يريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضا ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من
حرج وفيه ان الاصطلاح الشرعي غير ثابت في لفظ القليل فغاية الامر كونه من الاخبار المطلقة القابلة للتقييد بالكر مع امكان دعوى ذلك في لفظ
كما قيل ويؤيده ان ادخال اليد قبل غسلهما ولو لم يكونا نجسين مورد توهم المنع كما يستفاد من الاخبار الآتية والاستشهاد باية نفي الحرج لا ينافي ذلك كما في صحيحة
المتقدمة ثم الاظهر منها في هذا المطلب ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال سئلته عن جنب اصابت يده جنابة من جنبه ثم ادخل يده هل

هو كرسول على ما قيل طيب مركب يتخذ من الزعفران وغيره من انواع الطيب والغالب عليه الصفرة والحمرة ومنه الحديث وتخشوها القابلة بالخلوق مجمع

التور بالفتح اناء الشكوة اناء صغير من صفر او خزف يشرب منه ويتوضا فيه مجمع

القذرة

ابي بصير

يجز به ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزيه لكنهما معارضتان في خصوص موردهما بما دل من الاخبار على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده القذرة في الاناء مثل رواية شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا باس اذا لم يكن اصاب يده شيء وموثقة سماعة اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون اصابها قذر بول او جنابة فان ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء وموثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا باس اذا لم يكن اصاب يده شيء من المني وموثقته الاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا باس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني فان اصاب يده شيء فاذا ادخل في الماء قبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء كله الى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى مثل رواية زرارة في كيفية الوضوء والغسل حيث اشترط في غسل اليد في الماء طهارتها واتي فيه باحتياط حسنة ابن ميسرة ويحكم بعد انفعال ماء الغسل بادخال اليد النجسة فيه ويطرح هذه الاخبار مع كونها اكثر واظهر ويعتضد ولتراب ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبد الله ع في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فاكفأ راسه وتوضأ بالباقي وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة في عذرة الانسان ومطلق عذرة ما لا يؤكل الا ان حمل الامام ع على التوضؤ الامام بمثل هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في امر الطهارة بما لا يهتم في غيره ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم التوضؤ بمثل هذا الماء فقوم رسالة علي بن حديد عن بعض اصحابه قال كنت مع ابي عبد الله ع في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله ع دلوا فخرج فيه فارتان فقال له ابو عبد الله ع ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله ع ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فصبه في الاناء فان الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر ع قلت له رواية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة ميتة قال ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء وظهوره لا ينكر الا انه معارض بما هو اكثر واظهر من المستفيضة مثل موثقة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله ع عن الجرة تسع مائة رطل من الماء يقع فيها اوقية من الدم اتوضأ منه واشرب قال لا وحمله على التغير يعلم بعده من نسبة الاوقية الى مائة رطل وخبر ابي بصير ما يبل الميل ينجس حبا من ماء وما ينجس من النبيذ ينجس حبا من ماء وخبر عمر بن حنظلة في المسكر وفيه لا قطرة قطرت منه في حب الا اهريق ذلك الحب وفي رواية قرب الاسناد عن حب ماء يقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء قال لا يصلح وموثقة عمار عن الصادق ع في ماء شرب منه باز او صقر او عقاب او دجاجة فقال كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب وما ورد في الانائين المشتبهين من انه يهريقهما ويتيمم الى غير ذلك ولم اقف لهم على خبر خاص لجزئهم فما استدل لهم باتيم القليل ولكن يخصص عموم طهارة الماء بما تقدم وغيره والله العالم ثم ان في كيفية نجاسة مجموع الماء القليل بل جميع المائعات بملاقاة النجاسة لبعضها لا لغيرها من الجوامد الرطبة وجوها احدها السراية من حيث الحكم بان ملاقي الجزء الاول المتنجس فيتنجس ويتنجس ملاقيه مما يليه وهكذا الا ان كل جزء ملاق بالفعل لما يليه فيتنجس جميع الاجزاء في زمان واحد لحصول الملاقاة بينها قبل نجاسة شيء منها ففي زمان الحكم بنجاسة الجزء الاول يتنجس جميع ما عداه لحصول الملاقاة بينه وبين الجزء الاول فلا يتوقف الحكم بنجاسة كل جزء على تعين الحكم بنجاسة ما يلاقيه بتنجس النجس ويبطل هذا الوجه مضافا الى النقض عليه بما اجمع على عدم السراية كالثوب الرطب اذا لاقى جزء منه للنجاسة وكالدهن الجامد ونحوه مما لا ينسك النجاسة الى غير محلها وكالعالي من الماء الملاقي اذا فيحصل التسافل منه ان ملاقاة كل جزء لما يليه ممنوعة لاستحالة ذلك فان الملاقي من الجزئين سطحاهما لا تمامهما ومن المعلوم عدم ملاقاة احد السطحين الملاقي للنجس للسطح الاخر فلا وجه لتنجسه حتى يتنجس به ما يلاقيه من سطح جزء آخر ودعوى ان نجاسة السطح الملاقي عبارة عن نجاسة الاجزاء اللطيفة من الماء لان النجاسة من عوارض الجسم لا العرض ولا يفرض في نظر العرف لذلك الجزء سطحان حتى يختص بالتنجس احدهما وانما امكن ذلك واقعا بناء على بطلان الجزء الغير المتجزي يرجع الى حكم العرف بتنجس الجسم وان لم يلاق النجاسة الا بعضه ولا حاجة معه الى دعوى السراية من حيث الملاقي الثاني السراية من حيث نفس المتنجس فان الجزء الملاقي للنجس يسري بنفسه الى ما حوله من الاجزاء كما يظهر بالحس مع كون ذلك الجزء النجس ذا كيفية سريعة النفوذ كاللون والطعم وقد اعتنى الشارع بهذه السراية وان دقت وخفيت ما لم يبلغ الماء كرا فاذا بلغه لم يعتن بها وان ظهر من غير جهته من الاوصاف الثلثة كالحرارة والبرودة وهذا اكثر نقضا من الوجه الاول لانتقاضه بالكر مع احساس السراية فيه بما ذكر في الوجه السابق ويلزم عليه ان يكون انفعال مجموع الماء على التدريج وان يتفاوت زمان السراية بالنسبة الى المائع الرقيق والغليظ مع ان التدريج باطل اجماعا فضلا عن تفاوت المائعات في ذلك الثالث ان يكون الوجه تعبد الشارع بذلك في المائعات دون غيرها فالسراية الى ما عدا الجزء الملاقي للنجس من الاجزاء النجاسة الشرعية لا غير وليس في شيء منها سراية وح فالمتبع هو الدليل الشرعي لكن المتبادر عرفا من الدليل الشرعي وهو قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ان ما دون الكر ينجسه شيء ويحسب ظاهره تنجس جميعه من غير فرق بين الجزء العالي منه والسافل والمساوي كان المتبادر من نسبة التنجس الى النجاسة كون الواسطة هي مطلق الملاقاة

والاتصال من غير فرق بين ورود على النجاسة وورودها عليه كما انه لا فرق بين النجاسات كما هو المستفاد من الروايات خصوصا مفهوم الصحاح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والقول باهماله ضعيف في الغاية منشأه توهم كون كرية علة لعدم تنجسه بجميع النجاسات لا لعدم تنجسه بكل فرد لكن ظاهر ان المراد هو الثاني فانتفاء الكرية يوجب تنجسه بكل فرد لان النفي عن كل فرد بفرض من النجاسات اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها وليس هذا من قبيل اذا اصبحت فلا تغضب احدا القيام العرفية في المثال نعم يمكن ان يضعه يخرج عن عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقاة موارد ان اجماعا وموارد على الخلاف فاحد الموردين ماء الاستنجاء ويجيء الكلام فيه وثانيهما الجزء العالي من الماء اذا كان جاريا الى السافل واستدل عليه في الروض بان سراية النجاسة الى الاعلى غير معقول وفيه ما لا يخفى فالاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره وبعض من تاخر من المتاخرين كالعلامة الطباطبائي في مصابيحه وبعض فاضل تلامذته في غنائمه هو في الجملة مما لا ريب فيه الا ان الاشكال في تعيين مقدار العلو والسفل فان مسمى العلو المتوقف عليه الجريان لا يمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم وما اشبهه من التشريح وللتامل في غير ذلك مجال والتمسك بالعموم واضح وفاقا لكاشف الغطاء لصدق وحدة الماء فيدخل في عموم تنجسه لنا لو كان الماء على هذه الهيئة كرا لم ينفعل شيء منه بالملاقاة واما موارد الاختلاف فاحدها ماء الغسالة ويجيء الكلام ما ذكره الشيخ ره من عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم ولعل المراد ما يحتاج ادراكه الى دقة النظر في ط ما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وتعليله بعدم تيسر الاحتراز كما ترى نعم قد يدل عليه في خصوص الدم صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه قال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه دلالة مبتنية على ارادة السائل اصابة الماء من الاناء فتسميته باسم المحل الا ان ارادة خصوص الظرف لا يناسب السؤال نعم يحتمل ان يريد الاعم من الظرف والمظروف فيكون وصول الدم الى الاعم منهما معلوما وشك في وصوله الى خصوص الماء او الاناء ومعنى الجواب انه ان كان الدم المفروض اصابته شيئا يستبين في الماء الذي معلوما فيه فلا باس فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله اليه لا صفة زائدة على العلم بالوصول ويقوى هذا الاحتمال على تقدير كون الشيء مرفوعا كما في بعض النسخ هذا ولكن الانصاف ان الرواية اظهر في مطلب الشيخ مما احتملنا لكن الخروج بهذا المقدار عن الاخبار التي عرفت قليلا منها مشكل مع دعوى الحلي الاجماع على خلافه الثالث ما نسب الى السيد المرتضى ره في الناصريات من عدم انفعال القليل الوارد على النجاسة فليس للمحقق في المعتبر في مسئلة ازالة النجاسة بالمضاف نسبة الحلي في السرائر الى ان اباه الى فتاوى الاصحاب هذه النسبة اليها فقد اشتهرت فلنذكر العبارة المحكية عن السيد ره في قال الحلي في باب ازالة النجاسات ان اصابه من الماء الذي يغسل به الاناء من الولوغ فان كان من الغسلة الاولى وجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف في ذلك ثم قال وما اخترناه هو المذهب قال السيد المرتضى في الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه قال السيد وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء عليها وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل فيه صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة ماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة قال محمد بن ادريس وما قوي في نفس السيد هو الصحيح المستمر على اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولعل حكمه بنجاسة الماء في الاولى من غسلات الولوغ لاختلاطه بالتراب المتنجس ويمكن استظهار هذا القول من الشيخين ايضا قال في المقنعة بعد الحكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء الى بدن المتوضي وثيابه وكذلك ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذي يستنجي به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه فيجب غسل ما اصابه منه انتهى وقال في ط لو كان على جسد المغتسل نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل او نقع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كان لم تزل بالاغتسال انتهى وهو مبني على اشتراط طهارة ماء الغسل هذا ولكن الظاهر من السيد في بعض كلماته المحكية عنه موافقة المشهور حكي في ترجمته مسئلة المستعمل في رفع الحدث الاصغر والاكبر انه يجوز ان يجمع الانسان وضوءه من الحدث او غسله عن الجنابة في اناء نظيف ويتوضأ به ويغتسل به مرة اخرى بعد ان لا يكون على بدنه شيء من النجاسة انتهى فان الظاهر ان تقييد الاناء بالنظيف لانفعال الماء لو كان الاناء نجسا وكذا قوله بعد ان لا يكون الخ بناء على ان المراد خلو البدن عن النجاسة في الطهارة الاولى لكن كان المنقول عنه طهارة الغسالة فيمكن ان يكون التقييد لاجل كون الغسالة لا ترفع الحدث على ما هو المشهور المجمع عليه وكذا الظاهر من الحلي في مواضع من كلامه نجاسة الماء الوارد على النجاسة منها قوله في اول بحث الماء المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا مطهرا سواء كان مستعملا في الطهارة الكبرى او الصغرى على الصحيح من المذهب انتهى واحتمال ان يكون قيد خلو البدن عن النجاسة ونظافة الاناء لكون الماء الوارد عنده غير مطهر وان كان طاهرا خلاف ظاهر كلامه لان المستفاد منه ان الطاهر مطهر وهذا الكلام رد على الشيخ المانع من التطهير بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر ومنها في مسئلة ماء الاستنجاء والاغتسال من الجنابة قوله انه متى انفصل ووقع على نجاسة ثم رجع اليه وجب ازالته ومنها انه قد ادعى الاجماع والاخبار على نجاسة غسالة الحمام مع انها

غالبا من الثياب الواردة على النجاسة ومنها انه رد القول بعكس النجاسة عن ملاقاة الثياب الى ما يلاقيه كما هو الشأن فانه لو كان كذلك لزم نجاسة الماء
الذي يشتمل على اثر المني في غسل الثوب مع ان المستعمل في رفع الاحداث طاهر اجماعا واما ما حكي عن الشيخين فلا يظهر له المطلوب لاحتمال ان يكون مرادهما
من جهة الماء النجاسة بنجاسته كما في قوله لم يحمل خبثا لاحتمال جزءا من النجاسة الظاهرة واما عبارة الشيخ فيحمل على الاغتسال فيما لا ينفعل واما كلام السيد من
فيحمل الحصر على الغسالة لما يظهر من استدلاله المتقدم ولذا حكي عنه ذلك في تذكرة في تلك المقام بل كذا الشهيد في كري حيث ان كلامه كلام الحلي كلاهما في الغسالة
قال في العجب لو كان كلام اكثر القدماء من حكم الغسالة مع عموم البلوى بها واعترف المرتضى بعكس النص على الفرق بين ورود الماء على النجاسة وعكسه وقواه
الحكم بعكس نجاسة الماء الوارد والا لما طهر المحل ويلزم منه ان لا ينجس ان يخرج بطريق اولى فهم الفاضل الامين ذلك وتبعه الحلي انتهى وعلى اي تقدير فالقول بالفرق
في الانفعال بين الوارد وغيره ضعيف مخالف للمشهور بل الكل بناء على عموم الاجماعات المدعوة على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة ومخالطتها ودعوى عدم
شمولها لورود الماء على النجاسة كدعوى العكس في بابه فاسد ولذا لا يتأمل احد في شمول ما دل على نجاسة المضاف بالملاقاة لوروده على النجاسة او
ورودها او نوادرهما من مرابين ونحوهما ويشهد له التعجيل مما الاستنجاء ومما ذكرنا من مستثنيات هذه الكلية فوق في الذكرى استثنى الاصحاب
من انفعال الماء القليل ثلاثة مواضع ثم مما ذكرنا يظهر انه لا تأمل في عموم المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لما نحن فيه بعد البناء على
ان المستفاد من نسبة التنجيس الى النجاسة كون ذلك باعتبار ملاقاتها وقد يتوهم ان شموله لما نحن فيه يستفاد من عموم الشيء في المفهوم فيمنع عمومه
لكونها نكرة في سياق الاثبات وقد يتبع عن ذلك بعد تسليم المنع بعموم لفظ الماء وفي كليهما نظر لان الورود من الاحوال لكل من الماء والشيء بالنسبة الى
الاجزاء لا من افرادهما واذا كان نسبة التنجيس الى الشيء يستفاد منها عرفا او لا فرق عند المتشرعة بكيفية تنجيس النجاسات لما عدا الاشياء المايعات والجوامد
الرطبة كون هذا التأثير لاجل مجرد وصولها اليه لم نفرق بين كيفيات الوصول والحاصل ان مجرد الخلاف في المسئلة الشرعية لا يوجب الوهن في الحكم
العرفية فاذا فرضنا حدوث الخلاف في انفعال الماء بالنجاسة اذا تواردا من مرابين فلا يوجب ذلك تزلزلا في فهم العموم من ادلة الملاقاة هذا كله مضافا
الى الاجماعات المستفيضة كالاخبار على ما هو المطلوب فان الحلي ادعى الاجماع والاخبار المعتمدة على نجاسة غسالة الحمام مع انها تجتمع غالبا من الماء
الواردة على النجاسات كما لا يخفى وكذا دعوى المحقق في مسئلة غسل الميت الاجماع على نجاسة الماء الذي يغتسل به الجنب اذا كان قبل غسله وضع النجاسة
وكذا غيره من ذوي الاحداث وادعى العلامة في نهاية والشهيد في مسئلة الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبيرة الاجماع على نجاسته اذا كان على بدن
المغتسل نجاسة ومنها عدم الخلاف في ان الماء القليل الوارد على الماء النجس لا يطهره فلو لم ينفعل لطهره كما يطهره الكثير لا تدل تطهير الكثير جار
في القليل ح وربما اعتذر بعض المعاصرين عن هذا وشبهه بان القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة وفيه مع ان الحلي بني طهارة
غسالة الولوغ على هذا مع استقرار الماء في الاناء انا لو اردنا الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كل غسالة وان اردنا تماما فلا يحصل الرد واما الاخبار فكثيرة
جدا منها ما ورد في النهي عن غسالة الحمام معللا باغتسال اليهودي والنصراني ومن صب فيه ومنها مفهوم ما دل على اشتراط طهارة ماء المطر الواقع
على النجاسة بالجريان ومنها رواية علي بن جعفر عن اخيه عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب قال لا بأس اذا كان جافا فلولا ان الظاهر ان اشتراط الجفاف
لحصول العلم بالنجاسة مع الرطوبة غالبا ومنها ما دل على وجوب تطهير اناء الخمر جواز جعل الكامخ فلو لم ينفعل الماء الوارد لم يشترط تطهيره ومنها
ما ثبت في نجاسة الغسالة ومنها خبر الاحول الدال على عدم البأس بماء الاستنجاء معللا بان الماء اكثر من القذر فانه يدل على هذا القول ورود الماء على
النجاسة وبالجملة فالظاهر ان هذا القول اضعف من قول العماني وان قال به او مال اليه جماعة من متأخري المتأخرين والعلامة ويطهر الماء القليل اذا انفعل
بالقاء كر عليه من دفعة ان كان متغيرا او اعتبر فيه اما اعتبار الكرية فموضع وفاق لان ما دونه ينفعل بالملاقاة وان كان واردا على ما تقدم لكن
لا يعلم ان القائل بعدم انفعال القليل مطلقا بالملاقاة قائل بطهارة الماء القليل الواقع فيه ماء متنجس امتزج معه مع بقاء النجس على نجاسته او يحكم بطهارته
بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف او بنجاسة الجميع للملاقاة بل لاشتمال كل جزء منه على جزء نجس بناء على منع بطلان تبعض الماء الواحد في الطهارة والنجاسة
ولكل وجه ضعيف والمحكي عن فخر الاسلام في شرح الارشاد تفريع الوجه الثاني على مذهبهم حيث قال بعد حكايته ويتفرع على ذلك انه لو تغير بعض الكر من
الكر فزال التغير من قبل نفسه طهر عند العماني ومن وافقه انتهى وظاهره اكتفاء العماني باتصال النجس بالقليل الطاهر وان لم يمتزج به واما القاء الكر فالمحكي
على ظاهره كما صرح بعضهم يقتضي علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بالقائه في الكر ولا بوصله بكر طاهر مع ان الرجوع ان الطهارة في الصورتين في الجملة اجماعية مع انه
لا دليل على اعتبار العلو بل لا المساواة لان المعتبر في التطهير ملاقات الماء المعتصم للماء النجس على وجه لا ينفعل المعتصم ولا يمكن الحكم بمغايرته مع ما الاتحاد في
الطهارة والنجاسة فان تطهير النجس ح قطعي ومن المعلوم ان مجرد علو سطح المعتصم على سطح الماء النجس في زمان متصل بزمان الملاقات لا مدخل له في
التمعات المذكورة وان اردنا العلو والتساوي حين الملاقات فهو حاصل على كل تقدير بناء على المختار من الامتزاج واما على القول بكفاية مجرد الاتصال
فلا اعتبار بحال الامرين وجه من حيث ان مناط عدم اختلاف الماء المعتصم والماء المتنجس في الطهارة والنجاسة هو الاتحاد وهو لا يحصل مع كون المعتصم

سافلا لان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فهو اولى بان لا يرفع عنه واما مع علو المطهر فلو فرض عدم الاتحاد لم يقدح لان الرفع بالعالي كالدفع انتفاء
لانه او نحو من السافل لكن من عرفي هذا القول بعد تقوي السافل بالعالي ظاهره اعتبار الامتزاج وقد عرفت انه لا فرق على الامتزاج بين علو المطهر وعكسه
ومن هنا علم ان نسبة شارح الروضة هذا القول الى كل من عبر بالقاء كر وايراده محل نظر لان جماعة من المعبرين بالالقاء والايراد كالشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة
والشهيد في الذكرى يعتبرون الامتزاج معه ولا وجه لاعتبار العلو او التساوي فاعتباره لا وجه له وبالجملة فاعتبار احد الامرين انما يتجه على قول من اكتفى
في التطهير بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد مع منعه من اتحاد السافل بالعالي لما القايل بالامتزاج او القايل بحصول الاتحاد ولو مع التسفل او القايل بكفاية
مجرد الاتصال في التطهير وان لم يحصل الاتحاد فلا يحصل عندهم لهذا الشرط ثم ان الشيخ قد صرح في ط بذكر انه لا فرق في طهارة الماء المتنجس بوصول كر
اليه بين كونه نابعا من تحته او يجري اليه او نقلت فيه فانه اذا بلغ ذلك مقدار الكر طهر النجس انتهى ورد في على الشافعي القايل بكفاية النبع بان الطهارة بالنبع
حكم مختص بالبئر بحصر التطهير بايراد كر عليه وفي المعتبر ان هذا اشبه بالمذهب لان النابع ينجس بملاقات النجاسة وان اراد بالنابع ما يوصل اليه من تحته لان
يكون نابعا من الارض فهو صواب انتهى وفي المنتهى بعد نقل ما في ط فان اراد بالنابع ما يكون نابعا من الارض ففيه اشكال من حيث انه ينجس بالملاقات فلا
يكون مطهرا وان اراد ما يوصل اليه من تحته فهو حق انتهى وفي الذكرى لو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره واما لو كان ترشحا فلا لعدم الكثرة
الفعلية انتهى وهذه الكلمات كلها كما ترى اجنبية عن حديث علو المطهر بل ما عدا كلام الشهيد ناظر الى نجاسة النابع وكلام الشهيد ناظر الى عدم حصول
الاستهلاك الموجب للتطهير والذي اظن ان التعبير بالالقاء والورود والوقوع انما وقع لفرض كون المطهر ماء خارجيا على ما هو الغالب في تطهير المياه القليلة
الباقية في الحياض المنفعلة بالملاقات ويشهد له مضافا الى اتفاقهم على كفاية المساواة دعوى العلامة في المنتهى الاتفاق على ان تطهير النجس بالقاء كر عليه
مع حكمه بكفاية مجرد الاتصال قال في المنتهى في مسئلة الغديرين لو كان احدهما نجسا فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة لانه
ذكر دليلا الى ان قال وعندي فيه نظر لان الاتفاق واقع على ان تطهير ما ينقص عن الكر بالقاء كر عليه ولا شك ان المداخلة ممتنعة فالمعتبر اذا الاتصال الموجب
هنا فان الجمع بين دعواه وحكمه لا يمكن الا بان يراد من الالقاء في معقد الاتفاق مجرد الاتصال او يراد به خصوص صورة العلو لكن يكون مراده الاتفاق على
التطهير بها لا انحصار المطهر فيها او يراد الاتصال ويكون واردا في الفرض الغالب من تطهير المياه القليلة المنفعلة في الحياض فانه الذي يعم به البلوى واما
اعتبار الدفعة فقد نسب في الروضة الى المشهور والمراد بها يحتمل ان يكون ما يقابل التدفعات بان يلقى عليه الماء القليل دفعات الى ان يبلغ المجموع كرا وان لم
يرد ما يقابل وقوع الكر المتصل الواحد فيه تدريجا كما لو فرض علو سطح الكر تدريجيا او ان يراد منه عدم انقطاع الكر الى ان يقع بتمامه فيه وان كان تدريجا
فلو قطع الكر بعد ارسال شيء منه ثم ارسل لم يحصل التطهير اما الدفعة بالمعنى الاول فلا اشكال ولا كلام في اعتبارها على القول بنجاسة القليل بل حتى على غيره ايضا
مع ان اعتبار الكرية في الملقى يغني عن اعتبارها بهذا المعنى مع تصريح بعضهم بها بناء في هذا المعنى واما بالمعنى الثاني فقد حكي عن جماعة اعتبارها ولم يعلم
منهم تصريح بوجه الاعتبار فيحتمل ان يكون ذلك لاجل تحصيل الامتزاج فان الوقوع دفعة يوجب ذلك غالبا بل دائما ولذا اقتصر عليها القائلون بالامتزاج
كالمحقق في يع والعلامة في تذكرة والشهيد في س وذكر جمال المحققين في حاشية الروضة انه في صورة القاء الكر دفعة يتحقق الممازجة وانما الخلاف في
اشتراط الممازجة فيما لو لم تحصل دفعة وعلى هذا فبين الدفعة وعلو المطهر عموم من وجه لكن مع صدق مع قوله بعد اعتبار الامتزاج قال بالدفعة دون علو
النص في قوة الاصحاب بها ويحتمل ان يكون اعتبار ذلك مختصا بصورة الالقاء فالغديران المتواصلان يطهر الكثير منهما المتنجس منهما وحيث عبر العلماء بالالقاء
اعتبروا الدفعة تحرزا عن اختلاف سطح المطهر فينفعل السافل منه بالملاقاة ولا يتقوى الجزء العالي منه بهذا التحديد وغيره لانه مع علو الالقاء كان ضد
المساواة ويشهد لهذا الوجه ان مع صدق بعد ذكر قول الشهيد ره بان القليل يطهر بالقاء كر متصل عليه قال الآن لم يشترط الدفعة وغيره شاع لان
وصول اول جزء منه الى النجس يقتضي نقصانا عن الكر فلا يطهر انتهى ولا يخفى ان الملازمة المذكورة لا يتم الا بعد القول بعدم تقوي السافل بالعالي
ويشهد له ايضا ما ذكره شارح اللمعتين من التعجب ممن جمع بين القول باعتبار الدفعة والقول بالممازجة كالفاضل في كره فانه انما اعتبر الدفعة لئلا يزول
وحدة الكر باختلاف سطوحه مع ان اختلاف السطوح لازم مع الممازجة ولا يفرق العقل بين الاختلاف الحاصل بالماء والحاصل في الهواء انتهى لكن
ينبغي على هذا ان لا يعتبر الدفعة فيما اذا ازداد الملقى على الكر بحيث يبقى منه في العالي مقدار يعتد به ولو شيء منه الى الماء النجس لان السافل متقو بالعالي
اذا كان العالي كرا كما سيجيء بدعوى عدم الخلاف فيه انه كان للتامل فيها بل المنع مجال واضح فيما ذكره مع صدق من مسامحة في كلام كره راجع الى الاكتفاء
بالاتصال مع عدم اعتبار الزيادة على الكر ويحتمل ان يكون الوجه فيه ما ذكره مع صدق من ورود النص بالدفعة وتصريح الاصحاب بها ويحتمل ان يكون
الوجه فيها استصحاب النجاسة ولزوم الاحتياط في ازالتها بعد ما عرفت من الاعتبار الى الدفعة كما اعتمده جمال الدين في حاشية الروضة والذي يقتضيه
التأمل في الادلة ان اعتبار الدفعة بهذا المعنى ان كان لتحصيل الامتزاج فلا كلام فيه بناء على ما سيجيء الا ان الملازمة بين الدفعة والامتزاج غير
ظاهرة واما ان كان الوجه فيه اختلاف سطح الماء عنده وراء شيء منه الى النجس ففيه منع عدم تقوي السافل بالعالي في هذه الصورة بحكم العرف ايضا

من اعتبارها

الماء وان كان ربما يقوى العكس فيما كان كل من السافل والعالي ماء مستقلا فوصل بينهما واما الماء الواحد الملقى على النجس فلا يخرج عن الاتحاد
بمجرد تنزل بعض اجزائه واما ما اورده شارح اللمعتين على العلامة ره من النقض بحصول اختلاف السطح للماء عند الامتزاج فقبل اتمام ذلك غير
معلوم والاصل عدمه مع ان التطهير بالامتزاج اجماعي ظاهرا مع خروجه عن مسئلة اشتراط تساوي سطوح الكر مع ان الامتزاج يحصل في اول
زمان الالقاء فتعين الكر الملقى وبين مقدار كثير من الماء النجس فيطهر ويزيد المطهر عن الكر بكثير وانكان الوجه فيه ما ادعاه مع ما في النص و
تصريح الاصحاب فاعتبر غير واحد بعد العثور عليه لا على من ادعاه واما الاصحاب فلم يصرح منهم بها الا المحقق والعلامة والشهيد قدس الله اسرارهم
في مع وكره وس ونقضه في ك بتصريح العلامة ره في هي وير بطهارة النجس من الغديرين باتصاله بالطاهر الكثير منهما ويمكن ان يقال كما نقله بالحاقها من
لعبارة الدفعة بصورة الالقاء والافقد صرح الشيخ في ط والمحقق والعلامة بطهارة القليل باتصال الماء الكثير اليه من تحته كما عرفت سابقا وصرح
في كرى بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته اذا كان بقوة كالفوارة ويشهد ايضا لما ذكرنا اعترافه مع صد بالطهارة فيعود ان الجاري من تحت القليل
وبالجملة فلا ارى للنقض المذكور موقعا واما ما ذكره جمال المحققين من اعتبار الدفعة للاجماع على الطهارة معها والشك بدونها ففيه ان ذلك لم
مع حصول الممازجة واما بدونها فلا اجماع على الطهارة معها وانكان ربما يتخيل ذلك ويرى ان الخلاف في اعتبار الامتزاج مع عدم الدفعة لا معها
لكنه فاسد هذا ولصاحب م هنا كلام لا باس بنقله وهو انه اما ان يشترط في عدم انفعال الكر استواء السطوح ام لا وعلى الثاني فاما ان يشترط في التطهير
الامتزاج ام لا وعلى تقدير عدم الاشتراط اما ان يكون النجاسة لحصول التغير او لا فهنا صور اربع الاولى ان يعتبر في عدم انفعال الكر استواء السطوح
والمتجه اشتراط الدفعة في الالقاء لان وقوعه تدريجا يقتضي خروجه عن المساواة فينفصل الاجزاء التي يصيبها النجس وينقص الطاهر عن
الكر **اقول** مراده انه يصح فيما لو سوى الملقى مقدار الكر بعينه ولو بعض الماء النجس والا فعلى القول بعدم اشتراط الامتزاج يحصل الطهارة بمجرد
الاتصال فلا ينفعل بعده شئ بالنزول مع انه قد نفرض تمام الكر الملقى كعمود في الهواء اتصل بعضه بالنجس ولا مجال للحكم بانفعال بعضه المنفصل بالقطع بلقاء
الماء فهذا الفرض وعدمه قدح علو بعض اجزائه بقيامه على الاخر قال الصورة الثانية ان يهمل اعتبار المساواة لكن يشترط الامتزاج والوجه عدم اعتبار
الدفعة بل ما يحصل به ممازجة الطاهر النجس واستهلاكه له حتى لو فرض حصول ذلك قبل القاء تمام الكر لم يحتج الى الباقي **اقول** ما ذكره في غاية الجودة
وهو الذي اخترناه وسنختاره قال الصورة الثالثة ان لا يشترط الممازجة ولا يعتبر المساواة ويكون نجاسة الماء بمجرد الملاقاة والمتجه الاكتفاء بمجرد الاتصال
فاذا حصل باول جزء منه كفى ولا يحتاج الى الزائد الرابعة الصورة بحالها ولكن النجاسة للتغير والمتجه اندفاع التغير كما في صورة اشتراط الامتزاج مع فرض
تمايز التغير في بعض الاجزاء يتعين التفرق وملبوء مجراها انتهى واما الدفعة بالمعنى الثالث فان اريد اعتبارها في التطهير مطلقا فلا وجه لاعتبارها
لا على القول باشتراط الامتزاج كما تقدم التصريح به عن صاحب م ويجيء اختياره والتصريح بخلافه عن كاشف اللثام ولا على القول بكفاية
الاتصال كما اعترف به كاشف اللثام وقد تقدم كفاية تواصل الغديرين من العلامة ره وغيره اذ بعد الحكم بطهارة النجس بالاتصال لا فرق بين بقائهما
على الاتصال او انقطاعهما وان اريد اعتبارها في صورة ارادة التطهير بالالقاء فلم يوجد للحذر عن اختلاف سطوح الكر اذا انقطع بعضه عن بعض
لكن هذا من لوازم الدفعة بالمعنى الثاني ثم ان العلامة ره في كره حكى قول الشافعي بطهارة النجس بالنبع من تحته ورده بانا نشترط في المطهر وقوع كر دفعة ولم
يعلم ان مراده انتفاء على مذهبه هو الاول ولذا ذكر في هي رد هذا القول بنفي للعبرة ان النابع ينجس بملاقاة النجاسة هذا واما اعتبار الامتزاج فيظهر من
اكثر من تعرض لهذه المسئلة كالشيخ في ف والمحقق في المعتبر والعلامة في كره والشهيد في كرى قال في ف الاستدلال على الكثير المتنجس بالتغير بانه يرد عليه من
الكثير ما يزيل تغيره ان البالغ الوارد لو وقع فيه عين النجاسة لم ينجس فليس باكثر من النجاسة ثم ذكر في القليل النجس انه لا يطهر الا بورود كر عليه لما ذكرناه
من الدليل انتهى ولا ريب انه تمسك بالاولوية المتنجس بالطهارة من عين النجاسة لا يتجه الا مع امتزاجه بالكر واستهلاكه له كما ان مع الامتياز لا يطهر عين النجاسة
حتى يقاس المتنجس عليه وفي المعتبر استدل على طهارة القليل النجس بورود كر من الماء عليه بان الوارد لا يقبل النجاسة والنجس مستهلك انتهى وهو
كالصريح في اعتبار الامتزاج وقال ايضا لو نقص الغدير عن كر فوصل بغدير آخر فيه كر ففي طهارته تردد والاشبه بقاؤه على النجاسة لانه ممتاز عن
الطاهر والنجس لو غلب الطاهر نجسه مع ممازجته فكيف مع مباينته انتهى وفي كره في المسئلة المذكورة ان الاقرب بقاؤه على النجاسة مع الاتصال لانتفاء
انتقاله الى الطهارة مع الممازجة لان النجس لو غلب الطاهر ينجس فمع التميز يبقى على حاله وفي الذكرى يطهر يعني القليل بطهر الكثير ممازجا فلو وصل
بكر مماسه لم يطهر وقال ايضا لو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره لصيرورتهما ماء واحدا اما لو كان رشحا لم يطهر لعدم الكثرة الفعلية
ومراده من الكثرة ما يحصل به الامتزاج لا بلوغ الكرية اذ لا يعتبر عنده الكرية في النابع لو فرض النابع في كلامه بئرا او كونه قائلا بانفعال مطلق
النابع القليل كان اللازم تعليل الحكم بنجاسة النابع بالملاقاة كما في المعتبر والمنتهى وقد تقدم كلاهما وهذا القول ظاهر كل من ذكر في الجاري المتغير انه
يطهر بتدافع الماء من المادة وتكاثرها حتى يزول التغير كما في المقنعة والمبسوط والمراسم والوسيلة فان اعتبار زوال التغير بالتدافع والتكاثر

الكر غير منابا على انفعال القليل بملاقاة النجاسة او انتفاء ونوع الكر ثابت او على اشتراط العلو المطهر او انتفاء الدفعة ولا اطهر منه ع م والله العالم

لا يكون الا لاعتبار الامتزاج اذ لو كفى الاتصال كان التطهير بمجرد زوال التغير كما في اللمعة والجعفرية ولذا جعل المحقق الثاني في مع صد تعبير القوا
بالعبارة المذكورة مبنيا على اعتبار الامتزاج ومما ذكرنا ظهر ان ما في شرح الروضة من انه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا
يخ عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى الاكثر على خلاف ذلك لان ظ الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في ير والشهيد في اللمعة الرجوع
عما في كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال كصريح المحقق والشهيد الثانيين واكثر من تاخر عنهم واما من جعل تطهير الجاري بالتدافع والتكاثر فيمكن
حمله على ما هو الغالب من زوال تغير الجاري بذلك ومن المعلوم ان زوال تغير الجاري بالتدافع اغلب اسهل واسرع فذكرهم لذلك لا لاعتباره في
التطهير ولذا عبر به من صرح بعدم اعتبار الممازجة كما في الموجز بل صرح به جماعة ممن يرى طهارة الماء بالاتمام كرا فان لازمه كما ذكره الفاضل الهندي ان
الكثير المتغير جاريا او راكدا من دون اعتبار اتصاله بما يعتصم فضلا عن امتزاجه به وكيف كان فالاقوى هو اعتبار الامتزاج لاصالة النجاسة وعدم
الدليل على الطهارة الا بالممازجة لضعف ما تمسك به على الطهارة بدونها اما الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه وجوه الاول الاجماع كما ادعي الثاني
ان الكر اذا فرض عدم قبوله للانفعال بالملاقاة فامتزج مع المتنجس فان طهره فهو المطلوب والا فان تنجس به لزم خلاف الفرض وان اختص الطاهر
لزم تعدد حكم الملابس للمتمزج احدهما بالاخر لا يلزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط فيه الطهارة لاشتمال كل جزء منه على جزء من المتنجس فهذا
حقيقة في معنى انفعاله اذ لا يجوز شربه ولا التوضي عنه ولا يطهر الثوب به نعم لو فرضنا ان جنبا ارتمس في الحوض المذكور فقد يقال بارتفاع
حدثه وان صار بدنه متنجسا الا ان يقال ان هذا مانع عرضي عن الانتفاع بالكر في الشرب والوضوء والتطهير فلا ينافي اعتصامه في ذاته نظير ما اذا وقع
فيه اجزاء لطيفة من نجس العين ولم تستهلك الثالث ما تقدم من فحوى ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على انه لا باس
بما يقع من البول في الكر اذا لم يبلغ في الكثرة حد التغير الرابع اذ وقوع النجاسة العينية في الكر يستلزم تغيرها الكثيفة من اجزاء الماء فيتنجس وقد
حكم الشارع بنفي البأس عن ذلك وليس الا لامتزاجه بتلك الاجزاء الكر فدل على حصول الطهارة بالامتزاج وكيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور
لكن الاشكال في انه هل يعتبر استهلاك المتنجس في الطاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف او يكفي مطلق الامتزاج بحيث لو فرض النجس لونا مغايرا للماء الطاهر
ولو ضعيفا الزائل فيطهر كر واحد اكرارا متعددة اذا امتزج ولو استهلك فيها وعلى الاول فلا يطهرها الا اذا استهلكها جزءا فجزءا وجهان من الاصل
والمتيقن الطهارة بالاستهلاك الظاهر من كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الادلة المتقدمة بهذه الصورة ومن ان
ملاحظة كلمات القائلين بالامتزاج في مقام اخر تقتضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لانهم ذكروا في الجاري المتنجس انه يطهر بتكاثر الماء من
المادة عليه حتى يزول التغير ومن المعلوم ان زوال اخر مراتب التغير يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك في جنب الماء النجس ولم يقل احد منهم باعتبار ما
زاد على ما يزيل التغير فاذا اكتفى في المتغير بمجرد الامتزاج المزيل للتغير اكتفى به في غيره لاتحاد الدليل الذي استدلوا به للطهارة في المقامين فان القا
ئل باعتبارها في المتغير ليس بالاستهلاك فيعلم ان مرادهم منه مجرد الامتزاج وفي التذكرة وفي طهارة الكثير المتغير بوقوع كر فيه احد وجهين بسبب علم عدم
شياعه فيه تردد انتهى فان مفهومه عدم التامل في الطهارة مع العلم بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر اقل عرابا من الكثير المتغير واما المحكي
التي تمسك بها الشيخ ره في ف فهي وان لم تستلزم الا بارادة الغلبة الا ان حكمه في عنوان المسئلة بطهارة الكثير المتغير بالكر فما زاد اذا زال به التغير ظاهر
بل صريح في كفاية كر لتطهير كر متغير اذا ازال تغيره ومن المعلوم ان احد المتساويين في المقدار لا يستهلك الاخر فلا بد من توجيه دليله بان المراد
من الاستهلاك هو الامتزاج الموجب لعدم تمايز اجزاء كل منهما وهذا المعنى مطهر لعين النجاسة وللماء المتنجس ومما يشهد على ارادة هذا المعنى انه
استدل في المنتهى على طهارة المضاف بالقاء الكر عليه بما حاصله ان الكر لا ينفعل مع استهلاك النجاسة له ولا يمكن الاشارة الى عين نجسة فوجب
الحكم بطهارة الجميع فعبر عن مناط الطهارة بعدم تمايز الاجزاء واما الشهيد فظاهره وانكان اعتبار الكثرة الفعلية الا ان هذا الكلام منه معارض
بما هو كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة فانه قال ره بعد ذلك لو غمس الكوز بمائه النجس في الكثير الطاهر طهر مع الامتزاج ولا يكفي
المماسة ولا اعتبار بسعة الراس وضيقه ولا يشترط اكثرية الطاهر نعم يشترط المكث ليتحقق الامتزاج انتهى وقال ايضا قبل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير
الراكد انه يطهر بتموجه ان بقي كر فصاعدا غير متغير والا فبالقاء كر متصل فكر حتى يزول التغير ثم قال ولو تدليقا الكر الطاهر متميزا او زوال التغير
بتموجه بالناقص عن الكر اجزاء انتهى فان ظاهر هذه الفقرة الاخيرة كفاية مقدار قليل من الماء في ازالة التغير المتغير وانكان كثيرا مع اعتصام ذلك القليل
بالكر الباقي غير متغير ولو كان هذا القليل ملقى من الخارج والحاصل انه لم يعلم فتوى احد من الاصحاب باعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة ومن هنا
صح المحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الاجماع على انه لا يعتبر في التطهير وراء الامتزاج شئ وللفاضل الهندي والشهيد
الثاني في شرحه دعوى الاجماع على طهارة الماء المتنجس بالمطر مع انه لا يستهلكه غالبا وللشارح دعوى الاجماع في غير موضع من كلامه على ان الكر
الواحد يطهر اكرارا كثيرة ومن ذلك ظهر ما في صاحب ق وظ كلام من اراده القائلين بالامتزاج الاستهلاك حيث قال في موضع ان مما يعلم به

عدم الامتزاج بقاء ماء الكوز النجس على وصفه السابق ان كان كذلك كعذوبته مع ملوحة المطهر وحرارته مع برودة المطهر او بالعكس فيها انتهى ولا
يخفى ان مجرد بقاء الصفة قلما يجتمع مع استهلاك المضاف النجس في المطلق مع ما عرفت ان احدا من اهل الامتزاج لم يظهر منه اعتبار الامتزاج المعتبر في
تطهير المضاف فضلا عن المطلق ومما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الرابع من ادلة الامتزاج فان زوال تغير الاجزاء المكتنفة بالنجاسة الواقعة
في الكثير يحصل باختلاطه بقليل مما يتحرك اليه من اطرافه هذا مضافا الى قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية كناية عن
الملاقاة فملاقاة ماء المطر لاجزاء الماء النجس موجبة لطهارتها ولا يعتبر استهلاكه لها الغلبة عليها بل في تبيانا استدلال بعضهم بهذه المرسلة على كفاية
ملاقاة المطر وما يجري مجراه من الكثير والجاري لجزء من الماء النجس لكن فيها ضعف ويؤيده ايضا رواية الميزابين السائلين احدهما بول والاخر ماء المطر
فان البول المستهلك في ماء المطر بغيره او لا يزول تغيره بجزء آخر من ماء المطر لا يستهلكه فحصل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج وانه لا
يحصل الغلبة واما ضعف ما تمسكوا به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار الممازجة فلانه تم ذكره والدليل وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها الاصل
ذكره بعض الافاضل وفيه انه يقتضي النجاسة الثاني عموم ما دل على مطهرية الماء بقول مطلق او خصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر منها قوله في رواية
السكوني الماء يطهر ولا يطهر وفيه بعد تسليم السند انه مجمل من حيث المتعلق لكونها قضية مهملة في مقابل قوله لا يطهر اي لا يطهر بغيره كما في قوله
زيد يعطي ولا يعطي ومن حيث كيفية التطهير فالظاهر المركوز في الاذهان ان الماء يطهر بالاستيلاء على مجموع القذر لا بالاتصال في جزء منه ومنها قوله
في الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف سنده جدا ان الظاهر منه ارادة حفظ الطهارة لا احداثها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك موضحا في
مسألة انفعال القليل هذا مع ما ذكرنا اخيرا في الرواية السابقة ومنها قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فانه يصدق على ماء المطر
الواقع على سطح الحوض انه راى الحوض فطهر وفيه ان الرؤية كناية عن الملاقاة ورؤية كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما عداه ودعوى صدق ملاقاة
المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه على وجه الحقيقة دون المسامحة معارضة بانه يصدق على الجزء الاخر انه لم يره المطر فلم يطهر
فظاهر الرواية اناطة الطهارة وجودا وعدما بالرؤية فان المبتدأ متضمن لمعنى الشرط فالظاهر ان هذا من باب مفهوم الصفة ومنها قول ابي جعفر فيما ارسله في
اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره وتقريبه لا انه ورد هنا كما في المرسلة ومنها قوله في صحيحة ابن
بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله
فينزح او لجميع ما قبله فيشمل الاخيرة وعلى كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما ينجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من الماء
او بماء معتصم آخر فاذا اكتفى بالاتصال في المتغير ذي المادة اكتفي في غيره من الماء النجس بغير التغير باتصاله بماء معتصم وفيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية
واحتمال رجوع العلة الى ذهاب الوصف بالنزح الثالث قضاء الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح
فالكبرى ممنوعة وان اريد الاتحاد في الاشارة اليهما فالصغرى ممنوعة الرابع ان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع النجاسة
من النجس او يتنجس جزء الكر والثاني مخالف لادلة عدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع لتعين ما ذكر وفيه منع الملازمة الاخيرة فان طهارة
الجزء المختلط بالاختلاط المنفي في الباقي لا يوجب طهارته وان اريد بالاختلاط مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع وما الفرق بينه وبين ما لو
تغير بعض الكثير دون بعضه الباقي على الكرية هذا خلاصة ما ذكروا للكفاية بالاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها لابطال اعتبار الامتزاج
بذلك كفاية الاتصال والاصل في ذلك قول المنتهى فيما تقدم من كلامه في الغديرين المتواصلين ان في بقاء النجس منهما على نجاسته نظرا للاتفاق على
طهارة النجس بالقاء كر والمداخلة ممتنعة والاتصال موجود هنا انتهى وعمدة تلك الوجوه ما اخذه بعض الافاضل من كلامه احدها انه لو اعتبرت
الممازجة فاما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض اما الاول ففيه اولا انه غير ممكن وثانيا انه غير ممكن الاطلاع عليه فالاصل بقاء النجاسة
وثالثا ان جماعة ممن اعتبر الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهم حكموا بطهارة حياض الصغار المتصلة باستيلاء الماء من المادة عليها ونجس كوز
الماء النجس في الكثير ولو بعد مضي زمان وطهارة القليل بماء المطر بل ادعى السيوري والشهيد الثاني الاجماع على الثالث مع ان الامتزاج الكلي لا
يحصل في شيء ورابعا ان الامتزاج ليس كاشتراط الطهارة حين الملاقاة قطعا بل يتوقف عليه والمفروض ان الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا او جاريا او
غيثا قبل تمام الامتزاج الكلي وخامسا انه اذا القي النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلك فيه فاما ان يحكم بالنجاسة وهو خلاف الاصل
والاجماع او بالطهارة وهو المطلوب وكذلك العكس اذا استوى المطهر من مجاري متعددة بلا دفعة وغاية ما يمكن ان يقال انه يطهر اجزاء المخالطة
له وهكذا بالتدريج وفيه مع استلزام المنع عن استعماله للتأمل بلا دليل واختلاف الماء الواحد في السطح الواحد انه انما يتم اذا اجتمع الاجزاء المختلطة
بحيث لا يتوسط بين الكر منها النجس وعلم ذلك في المعلوم مع الاستهلاك خلافه واما الثاني فان اريد بالبعض شيئا فهو للظاهر او الفعل المعين فلا
من ان يتبين او الاكثر بالاكثر تقريبا فلا دليل عليه مع الفرق بين الابعاض غير معقول مضافا الى ما ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار الامتزاج

الكل من النجس بالعفو من الطاهر بحيث لو فرض للنجس اقل لون زال بالماء الطاهر على ما ذكرناه في الاستدلال من ان النص والاجماع على طهارة المتغير
من الجاري اذا زال تغيره بممازجته بعض الاخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون دائما كذلك في آخر ازمنة وجوده المشرف على الزوال ومن المعلوم
ان هذا التغير يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الاكرار المتنجسة ما يكون نسبته اليها كنسبة الجزء للمعتصم الطاهر الممازج
الى المتغير في المثال المذكور ولو فرض عدم العلم بهذا فلا مانع عن التزام بقاء النجاسة ومما ذكرنا يظهر ان طهارة الكوز من الماء النجس بالغمس او
طهارة ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بماء الغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج واما خروج الماء المعتصم عن
عنوانه عن الكرية والجريان قبل الامتزاج التام فغير مسلم للاجماع على عدم انفعاله ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الحبوب المتنجسة اذا
تنقعت في الكر مع ان اجزاء الكر المتخللة بين اجزاء الحبوب المتنجسة باشد اتصالا بالكر من الاجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع ان انفعال المطهر
بالتطهير لا يمنع عن التطهير كما في الماء القليل الذي يقع على موضع من الثوب النجس ثم ينتقل عنه الى موضع اخر منه فان المعتبر الطهارة قبل التطهير مع
ان الماء سريع النفوذ في الماء فيطهر الجزء النجس الملاقي له قبل التخلل بين اجزاء الكل واختلاف الماء في السطح الواحد فلم نجد له دليلا شرعيا على امتناعه
والثابت عن النص والاجماع امتناع اختلاف المائين مع شيوع احدهما في الاخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها اخر لرد القول بالامتزاج لا
يخفى ضعفها على ما ذكرناه في الجواب عن الوجه المذكور وبقي هنا امور **الأول** ان من لم يقل بالامتزاج بين معتبر لصدق الاتحاد العرفي على مجموع الطاهر
والنجس كما هو ظاهر الروضة وبين مكتف بمجرد الملاقاة كظاهر اللمعة ولازمه طهارة الكوز من الماء النجس بصب شيء منه في الكر فضلا عن غمسه و
ليس بابعد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة او قطرات من المطر وقد يذكر هنا تفصيل بين الجاري وماء الحمام وبين غيرهما فيشترط الامتزاج في الاخير
ونسب الى ظاهر المنتهى والنهاية والتحرير والموجز وشرحه حيث حكموا بالطهارة بتواصل الغديرين وعبروا في الجاري بانه يطهر بالتدافع والتكاثر
واعتبروا في طهارة ماء الحمام استيلاء الماء من المادة عليه اما مطلقا كما في كتب العلامة او مع عدم تساوي السطح الطاهر والنجس كما في الاخير وفيه
ان الظاهر انه لا قائل بكون حكم ماء الحمام اغلظ من غيره واما الجاري فليس له عند العلامة عنوان مستقل بل الاعتبار عنده بالكرية وقد صرح في المنتهى بان
تطهير الجاري بكثرة الماء الواقع حتى يزول التغير ويطهر الكثير المتغير بالقاء كر عليه فغيره من المطلق بحيث يزول تغيره واستدل في المسألة
بان الطارئ لا يقبل النجاسة والتغير مستهلك واما الموجز وشرحه فصرحا بعدم الفرق بين ماء الحمام وغيره من الحياض الصغار وقد
يعكس بعض المعاصرين هذا التفصيل فيخص الامتزاج بغير الجاري وماء الحمام ولم يعتبره فيه لاجل صحيحة ابن بزيع المتقدمة الواردة في ماء البئر
ومرسلة الكاهلي كل ما يراه ماء المطر وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وهو ضعيف ايضا لما عرفت من عدم تمامية هذه الوجوه **الثاني**
قد تبين انا اشتراط الامتزاج عند القائلين به مختص بما اذا لم يلق الكر دفعة والا فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الاجماع او
الاتفاق كما في المنتهى وعن المختلف على حصول التطهير بالقاء الكر دفعة ويؤيدها دعوى الاجماع على كفاية كر لا اكرار متعددة بناء على ان الغالب
عدم تحقق الامتزاج وفيه ان هذا تخرص اذ لا دليل على ذلك بعد ظهور كلامهم في ان الامتزاج شرط آخر غير الدفعة ومقتضى استدلالهم
عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظاهر في عدم الاستغناء عنه بالدفعة وما ذكر من الاجماعات على حصول الطهارة بالقاء الكر دفعة وارد
اما في القليل النجس واما في الكثير المتغير ولا ريب انهم اعتبروا في الثاني زوال التغير بالالقاء ولا يكون ذلك الا بالامتزاج واما الاول
فلا ينفك عن الامتزاج ايضا ويؤيده ما تقدم من تردد العلامة قدس سره في كرية في الكر الواقع في احد جوانب الكثير النجس مع عدم شياعه
فيه مع ان الظاهر ان اعتبار الدفعة اما لاجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما يشهد به بعض من تقدم كلامه ويظهر من كثير من كلمات القائلين
بها واما لاجل حصول الامتزاج بها واما لاجل النص وفتوى الاصحاب وعدم اغنائها عن الامتزاج ظ على الاولين واما الاخير فقد عرفت
انها دعوى غير مسموعة نعم يمكن بل يجب ان يقال بالعكس وهو ان الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على القول باشتراطها لاجل حصول
الامتزاج **الثالث** انك قد عرفت ان المعتبر امتزاج جميع النجس مع المسمى الكثير الطاهر ولو اقل قليل منه لان دليل الطهارة جار فيه ويظهر
من كاشف اللثام في مسألة تطهير الجاري انه لا يكتفي على القول بالامتزاج من امتزاج النجس بتمام الكر وفيه نظر لان مناط الطهارة امتزاج النجس بماء
معتصم سواء كان كرا ام جزء كر واعلم ان الماء القليل لا يطهر بتتميمه كرا على الاشهر بين المتاخرين بل المشهور مطلقا لبقاء النجاسة السالمة عما يرد
عليه عدا ما يتخيل من ان الاصل المذكور معارض باستصحاب طهارة المتمم بالكسر المستلزم لطهارة النجس للاجماع على اتحاد حكم المائين فيرجح
عليه لاعتضاده بقاعدة الطهارة او يرجع اليها بعد تساقطهما وما اشتهر حتى ادعي الاجماع عليه من قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وما ذكره
علم الهدى قده من الاجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها على الكرية وتحققها محكوم بالطهارة فلولا طهارة النجس بالتتميم
كرا لم يكن لذلك وجه في الكل نظر اما استصحاب الطهارة للمتمم ففيه اولا انه ان اريد الاجماع على عدم تبعض الماء المتصل من حيث الطهارة و

النجاسة فقد عرفت منعه في مسئلة اعتبار الامتزاج وان اريد الاجماع على عدمه مع امتزاج المائين ففيه ان الامتزاج فيما نحن فيه غير مؤثر في
التطهير والتنجيس باتفاق الكل وان اريد عدم تبعض حكم المائين القليلين المتصلين ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل الوارد على الماء
النجس اذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل عند مذهب السيد والحلي مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعترافهما وما اعتذر به
بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة عدم استقراره قد عرفت ما فيه سابقا وكذا الماء الملاقي للماء النجس وهو لم يكن واردا
بناء على مذهب العماني ومن تبعه فان الظاهر انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك وان اريد الاجماع على عدم تبعض في نفس هذه المسئلة لان
العاملين قولين ففيه انه لم يثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضاه القواعد والاصول كما بين في الاصول واما ثانيا فلانه
لو سلم الاجماع على الاتحاد كان المسلم منه ذلك مع الامتزاج اذ مع فرض التمايز قد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم المائين المتواصلين
والمفروض ان الامتزاج هنا ملغى وغير مؤثر في التطهير والتنجيس اجماعا والمدعى تاثير مجرد تواصلهما في التطهير واما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل
مع مفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا ودعوى ان ملاقات القليل لهذا الماء وان كانت منجسة
بحكم المفهوم الا انها علة لعدم الانفعال لحصول الكرية بمجرد الملاقات فلا مرجح لاحد معلولي الملاقات اعني الانفعال على الاخر وهو عدمه مدفوعة
بان الملاقات ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال واذا كان الشيء علة تامة للشيء استحال ان يكون علة لمانعه
اذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من رفع اليد عن مانعية الكرية في هذا المقام وتخصيص مانعيتها بما اذا لم يحصل
بالملاقات بل كانت قبلها وان شئت قلت ان ظاهر الرواية سبق الكرية على الملاقات ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون القليل ملاقيا للنجس
اذ بمجرد الملاقات يزول النجاسة فان الملاقات بنفسها لا تزيل النجاسة بل باعتبار حدوث الكرية والمفروض ان الملاقات علة تامة لها
لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا واما الحديث ففيه اولا ضعف السند ودعوى الحلي اجماع المؤالف والمخالف عليه موهونة بما ذكره
المحقق قده من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة مرسلين له ولم يعمل به من المخالفين الا ابن حي وفي كره ان هذا الخبر لم يثبت عندنا وفي الذكرى انه
عامي ولم يعمل به غير ابن حي واما الاجماع الذي ادعاه الحلي فهو ايضا قاصر عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف من قبل السيد ولا ممن تبعه
الا جماعة نعم عمل المنكرين لاخبار الاحاد به يوجب جبره لكنه لا يبلغ حدا يطرح مع عموم ما انفعال الماء القليل وثانيا ضعف دلالته على ذلك
فان الظ من قوله لم يحمل خبثا بمقتضى كونها جملة فعلية تجدد الحمل وحدوثه فكانه قال لم يحدث فيه حمل الخبث لانه ينفي عنه صفة الحاملية
وان كانت موجودة سابقا فيتحد معناه مع الروايات الصحيحة المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولذا فسره الشيخ في موضع من التهذيب والاستبصار
قوله اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء بقوله لم يحمل خبثا وذكر ايضا في مسئلة ان الجاري لم ينفعل بعد الاستدلال عليه بما دل على جواز
البول فيه انه لا يحمل خبثا وثالثا بمعارضته مع ما دل على تنجس القليل بملاقات النجاسة الشامل للقليل المتمم فان تخصيصه بما اذا لم يكن ملاقاته سببا
لبلوغ الكرية ليس باولى من اطراح هذا الفرد من عموم الرواية اما بحمل قوله لم يحمل على عدم حدوث النجاسة فيه فلا يشمل ما عدا ما ثبت لو كان حادثا
من قبل او بتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم واما من لا يعتبرها فهو وان لم يرد عليه عموم انفعال القليل لكنه يرد عليه في
مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة اليهود والنصارى وولد الزنا وهو شرهم المعتضد بسيرة المسلمين على الاجتناب عن
ما اجتمع من المياه النجسة وعموم قوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر خرج منه تطهيره بما معتصم يتصل به او يمتزج معه وقوله سبحان الله
كيف يطهر من غير ماء واما الثالث فقد اجاب عنه في المعتبر بان الماء المشار اليه يحكم بطهارته لا لان البلوغ كرا يرفع ما كان فيه من النجاسة بل لان
في الاصل طاهر والنجاسة المشاهدة كما يحتمل ان يكون منجسة لوقوعها قبل الكرية يحتمل ان لا يكون منجسة بان تقع بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها
فالترجيح بجانب اليقين انتهى فان قلت هذا الماء البالغ كرا الذي يوجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق بها الماء المتردد بين هذا
الكر والاقل منه قد ثبت من الادلة مثل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه وقوله في الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يتوضأ منه الا ان يكون
كثيرا قدر كر ان ملاقات الماء للنجاسة مقتضية لتنجسه والكرية مانعة مع ان الكرية شرطا كان للطهارة او مانعا عن النجاسة لم يعلم وجوده والاصل
القلة فكما ان الماء المشكوك في كريته اذا اصابه نجاسة حكم بنجاسته على ما اعترف به المحقق قده في المعتبر في الفرع التاسع من فروع مسئلة القليل
مستدلا بان الاصل القلة فكذلك فيما نحن فيه حيث ان الماء الملاقي للنجاسة مشكوك الكرية والقلة فالاصل قلته والاصل وارد على
اصالة طهارة الماء كما في الفرع المذكور قلت ان الملاقات التي هي سبب للنجاسة لم يحرز وقوعها قبل الكرية فالاصل عدمها قبلها و
الحاصل ان هنا حادثين مجهولي التاريخ فيرجع الى اصالة طهارة الماء وقاعدتها فان المقام حقيق به واجاب بعض المعاصرين بان
الالتزام بعدم طهارة الماء المذكور ليس منكرا فلا نحكم عليه بالطهارة ولا النجاسة فهو لا ينجس الطاهر ولا يطهر النجس كما في المشكوك

كريته اذ لا اثر للنجاسة على وجه قوي اذ كما ان الكرية شرط وقد شك فيها فكذلك الطهارة شرط وقد شك فيها مع امكان الفرق بان الشرط
عدم العلم بالنجاسة قبل البلوغ لا الطهارة انتهى وفيه ان السيد ادعى الاجماع على الحكم بطهارة الماء المذكور وقد اعترف بهذا الحكم من
خالف في المسئلة كالفاضلين والشهيد واما الماء المشكوك في كريته فلا معنى للتوقف فيه لان المرجع فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة بقاء
الطهارة وتساقطهما والرجوع الى قاعدة الطهارة واما قوله اذ كما ان الكرية شرط الخ فلم احصل معناه فان الكرية شرط مخالف للاصل فالاصل
عدمها عند الشك والطهارة اما شرط لدفع الكر النجاسة لكنه مطابق للاصل والاصل بقاؤها عند الشك ولا حاجة الى ما ذكره من الفرق
مع ان فيه ما فيه وما كان منه اي من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن او المساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير عين النجاسة ولو في ضمن المتنجس احد
اوصافه على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف نصا وفتوى الا ما توهمه عبارة المقنعة والوسيلة على ما يأتي وظاهر النص والفتوى كون الكرية مانعة
عن نجاسة الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجيس ولا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده
العدم واما قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وقوله في صحيحة حريز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك
فهي وان كانت ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عمومه فلا بد من احرازها في الحكم فاذا شك في كون ما
لاقى النجاسة قليلا او كثيرا وجب الرجوع الى تلك العمومات الا انه لما دلت اخبار الكر كما تقدم على كون الكرية مانعة ونفس الملاقات سببا بل هذه
الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة وهي امر عدمي باعتبار فصلها يرجع الامر بالاخرة الى مانعية الكثرة التي هي مفاد
اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذه الاخبار بالكثير وجعل الكثرة جزء داخلا في موضوع الماء المحكوم بعدم الانفعال فتلك
العمومات ليست من قبيل ما كان من عنوان العام مقتضيا للحكم وعنوان المخصص مانعا هذا كله مضافا الى ما دل بعمومه على انفعال الماء
خرج منه الكر مثل قوله في الماء الذي يدخله الدجاجة والحمامة واشباهها وقد وطئت العذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله
فيما شرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرهما كون الملاقات للنجاسة سببا لمنع الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا
يظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا وسببا ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في
مصداق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه او
استواء سطوح اجزائه ولم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه وجه الرجوع الى العموم في الاخيرين واضح لان الشك في التخصيص
وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان محل نقاش
عند التحقيق لعدم احراز الموضوع فيه الا ان الظاهر من ادلة الاستصحاب شمولها له واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل
بحالته السابقة لتوارد حالتي الكرية والقلة عليه فقد يتأمل في الرجوع فيه الى العمومات بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قوله اكرم العلماء
الا زيدا اذا شك في كون حاضر زيدا او عمروا لا يلزم من الحكم بخروجه مجاز ومخالفة ظاهر يوجب الحاجة الى القرينة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم اما
لان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على
القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له والاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص
ولو بالاصل ثبت حكم العام اذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس فتامل والفرق بين المثال وما نحن فيه ان في المثال دار الامر
بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلوم واما لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان
العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم
والفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام عند المتكلم منقسم الى قسمين كل منهما يقتضي حكما
مغايرا لما يقتضيه الاخر ولاجل بعض ما ذكرنا افتى جماعة كالفاضلين والشهيد بنجاسة الماء المشكوك في كريته نظرا الى اصالة عدم الكرية
الحاكمة على استصحاب طهارة الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب وهو البلوغ تدريجا فلا يشمل ما لم يكن مسبوقا بالقلة نعم احتمل في موضع من المنتهى
الرجوع الى استصحاب الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك ولعله لاعتضاده بقاعدة والا فقاعدة اليقين جارية في الكرية غالبا بل
دائما كما عرفت ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض انه اذا شك في شمول اطلاقات الكر واطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضي الطهارة
وعدم تنجسه بالملاقات نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع في الكر والجاري وان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم بالطهارة فيؤخذ
منه ماء ويرفع به الخبث على نحو القليل ولا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا والترجيح ذلك ان احتمال الكرية كاف في حفظ طهارته و
عدم تنجسه ولكن لا يكفي ذلك في الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير به من الاخباث بوضع المتنجس في وسطه ونحو ذلك ثم جواز التطهير به على هذا النحو

انتهى وظاهر كلامه قدس سره في التذكرة في ذيل اعتبار تساوي السطوح في الكر ان مراده الشك في شرط اعتصام الكر وانفعال القليل وهو الوجه الثاني
من وجوه الشك الثلاثة التي ذكرناها وقد عرفت انه لا اشكال في وجوب الرجوع فيه الى عموم الانفعال وكانه تخيل تبعا لصاحب المدارك ان كلا من
القلة والكثرة امران وجوديان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الاصل في احكام القليل والكثير الا ان صاحب المدارك رجع الى
الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه وانت خبير بان القليل مع انه امر عدمي باعتبار فصله العدمي لم يترتب في الادلة حكم عليه وانما رتب على
ما ليس بكر كما يستفاد من قوله عليه السلام الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه الدال على كون السبب في عدم الانفعال الكرية فمع
الشك فيه يحكم بعدم المسبب لا لاصالة عدم السبب ونظير ذلك ما زعمه بعضهم في التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول في الاحكام اذا شك
فيهما وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في الحكم بالنجاسة مع الشك في الكرية مطلقا نعم هذا الحكم في الصورة الاخيرة لا يخلو عن اشكال وان ذكرنا الوجه لها
بقي الكلام في مسألة عنونها متاخرو المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهي انه هل يشترط في موضوع الكر وحكمه تساوي سطوحه ام لا والاصل
في ذلك على ما في كلام العلامة قده في كره حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففي حق السافل فلو نقص الاعلى عن كر
نجس بالملاقاة ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقاؤه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل
لا يقوي العالي ولا يعصمه نعم يتقوى ويعتصم به سواء كان العالي كرا ام متمما له ومراده بالاتحاد في حق السافل وعدمه في العالي الاتحاد من حيث
الحكم والا فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين بل لا بد اما من الالتزام عدم الاتحاد العرفي مع عدم الاعتدال مطلقا خرج من
ذلك السافل واما من الالتزام الاتحاد مطلقا خرج العالي وتبعه على ذلك كله في الذكرى والدروس حيث قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقى النجاسة
لم ينجس ما فوقها مطلقا ولا ما تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوي السافل بالعالي القليل المتمم له ثم ذكر بعد ذلك
اتحاد الواقف مع الجاري المساوي او العالي لو كان الفوران دون السافل فالجمع من العبارتين ما تقدم من التذكرة فتأمل ومثلها ما في كشف الالتباس
في الغديرين المتواصلين بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم خالفوا ذلك في مادة الحمام فاشترطوا فيها الكرية معللا ذلك باتصالها
بنجاسة السافل لو لم يكن كرا ويستفاد هذا القول ايضا من عبارة الدعائم في القاء المطهر بناء على ما في شرح الروضة من ان الوجه في
ذلك انه لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويظهر ايضا من جامع المقاصد عند مناقشته في قول الذكرى يطهر بالقاء كر فكر الخ قال في
عدم الحمام كالجاري اذا كانت له مادة هي كر فصاعدا انتهى فان ظاهره عدم تقوم السافل بالعالي القليل في الحمام الذي هو اوضح [?] الامر من
غيره وقال في كرية الا ظهر اشتراط الكرية في المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية بتساوي الحمام وغيره في جعل
الكرية الدافعة للنجاسة وعلى العدم فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى وتبعهما في ذلك مع سك [?] حيث قال في
شرح العبارة المتقدمة اشتراط الكرية في المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون المادة اعلى او اسفل مع اشتراط القاهرية
بفوران ونحوه في هذا القسم اما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية فحصل للعلامة والشهيد
قولان اختاراهما مع صدق لهما قول ثالث يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى قال في المعتبر الغديران الطاهران اذا وصل
بينهما بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا انتهى
وفي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبر الكرية فيهما مع الساقية جميعا وقال في القواعد لو اتصل الواقف بالجاري
لم ينجس بالملاقاة انتهى نعم مثله في قع صك بعكس علو القليل واما الشهيد قده فقد اكتفى في اللمعة في تطهير القليل النجس بملاقاة
كر من غير تقييد بعدم علو النجس فاذا كان السافل دافعا للنجاسة عن العالي فهو اولى بدفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم ما لو كان
المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارة الدروس المتقدمة التي ذكرنا انها موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم انفعال الجاري
لا عن مادة اذا لاقى جزءه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا لا يكون الا مع تقوم الجزء الاوسط الملاقي بما هو اسفل منه
لا فرض العلو على وجه قيام بعض اجزائه على بعض كالعمود او شبهه فان هذا ليس من مختلف السطوح وذكر في الموجز وشرحه ان الجاري لا عن مادة
الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل سافله فقط وان كان كثيرا لم ينفعل عاليه ولا سافله لكن ذكر في مادة الحمام انها لو لم يكن كرا انفعلت
بنجاسته وهذا مناف بظاهره للاول وممن صرح باطلاق الفتوى من الطرفين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض فوقع بعد كلام له في هذا الباب
وتحرير هذا المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله اذا كان الماء قدر كر وكلام اكثر الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون
سطوحه مستوية بل هو اعم منه ومن المختلف كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك ايضا ما هو اصرح من ذلك في التعميم لتساوي السطوح ومختلفها
وتبعه في ذلك سبطه [?] في المدارك نعم خالف في ذلك المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار التساوي قال لان ظاهر اكثر الاخبار المتضمنة

لاشتراط الكر والكثير اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الوحدة والكثير عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساواة في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم
اعتبارها بعموم ما دل على عدم انفعال مقدار الكر باطلاقات مدخول لانه من باب المفرد المحلى وعمومه ليس بالوضع بل باعتبار منافاة عدم
ارادته للحكمة وهي انما يتصور مع عدم احتمال العهد وتقدم السؤال عن بعض افراد المهية عهد فان ظاهر النص السؤال عن الماء المجتمع
نعم يثبت العموم في ذلك المعهود باقل ما يندفع به محذور منافاة الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم
فيه على وجه ينظر [?] الى التخصيص انتهى **اقول** ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل الواحد كرا واما احتمال
مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره فلا يصغى اليه ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام
لو تخصصه به لا وجه له وتبادر بعض الهيئات مثل الاجتماع في محل واحد متساوي السطوح او غير ذلك عن قبيل تبادر ما حضر في الذهن من
افراد المطلق لا انسه بسبب من الاسباب كخصوص الماء الصافي في الذهن من لفظ الماء او ماء كل بلدة في ذهن اهلها ولا اعتبار بهذا اصلا ولا
يكاد يسلم عنه مطلق فالواجب تشخيص موارد الوحدة واناطة الحكم بها لا بتساوي السطوح واختلافها فربما تختلف السطوح بعد ماء
واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا لعدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الزم في الدعائم
بعدم تقوي الاعلى بالاسفل لزوم نجاسة نهر عظيم يجري لا عن مادة على ارض منحدرة وربما التزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم
استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند وصول الماء النجس اليها لا للاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم
الانفصال وبنى ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق المتصل والا فنجس الاعلى بملاقاة الاسفل اذا لم يبلغا كرا وفيه
ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرنا من ان المناط في اعتصام الماء
المتصل البالغ هو الوحدة العرفية فاعلم ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض اما ان تتساوى السطوح واما ان تختلف وعلى الثاني اما ان يكون الماء
ساكنا بان يجلس الماء في اناء موضوع لا على الاستقامة واما ان يكون جاريا وعلى الثاني اما ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب
او جدول قائم واما ان يكون على وجه الانحدار بان يجري على ارض منحدرة وعلى التقديرين اما ان يبلغ احد المختلفين كرا واما ان لا يبلغ الا
المجتمع منها فهنا اقسام **الاول** متساوي السطوح والظاهر عدم الخلاف في تقوي بعضه ببعض عدا ما تقدم عن صاحب [?] من دعوى
انصراف اطلاق ادلة الكر الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظاهر مفهوم ما دل على اعتبار المادة المنصرفة الى الكر في اعتصام الحمام بدعوى
شموله لصورة تساوي المادة وذيها لكن دعوى الاختصاص في الاول كالشمول في الثاني ممنوعة جدا ولذلك قيد جامع المقاصد اطلاق القواعد
اعتبار الكرية في مادة الحمام بما اذا لم يتساو السطحان والا كفى بلوغ المجموع كرا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فالاقوى التقوي لتحقق
وحدة الماء حتى لو كانت الساقية بين الغديرين في غاية الدقة لان كل جزئين متصلين من الماء يعدان جزءا واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما الى المتحد
المتحد معه عرفا فيتحد جميع الماء وما يوهم اطلاق التعدد عليهما احيانا فيقال انهما ماءان فهو جار في كل متصل واحد ككثرة الحنطة فالتعدد باعتبار
تخيل الانفصال ولذا لا يطلق ذلك لو علم بكون احدهما سائلا من الاخر فليس اطلاق التعدد عليهما باعتبار قلة العرض في بعض سطحها والوحدة
باعتبار تساوي عرض جميع السطح ولذا لو فرض اناء من صفر او غيره مصنوع على هذه الهيئة كان اناء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا **الثاني**
ان يكون الاجزاء مختلفة السطوح مع سكون الماء كما لو جعل الماء في اناء مصنوع او موضوع على وجه يختلف سطوحه والظاهر هنا وحدة الماء لما
ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض نقصان المجموع عن الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقاة الاسفل للنجاسة لان التأثر [?]
عدم السراية الى الاعلى مع الجريان لا مع السكون **الثالث** مختلف السطحين على وجه التسنيم مع عدم كرية احدهما ففي عدم تقوي احدهما بالاخر
كما هو صريح جميع كلمات المحقق الثاني وظاهر بعض كلمات العلامة والشهيد او تقوي كل منهما بالاخر كما هو ظاهر بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير
شمول الغديرين المتواصلين لما نحن فيه وبعض عبائر الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثاني في الروض وسبطه او تقوي الاسفل
بالاعلى دون العكس كما تقدم عن العلامة في تذكرة وبعض كلمات الشهيد في [?] شرحها اقوال وربما يعترض على المفصل بانه ان ثبت اتحاد المائين
وجب الحكم بتقوي كل منهما والا لم يحكم به اصلا ويمكن ان يبنى ذلك على كفاية احد الامرين في التقوي من الاتحاد كما في صورة التساوي
او العلية والقهر كما في تقوي الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما لو انظر ذلك في رفع النجاسة حيث اعتبر واعلو المطهر او مساواته وعلل ذلك
الالتباس بثبوت الاتحاد مع التساوي والقهر مع العلو فالدفع نظير الرفع ولعل منشأ ذلك تخيل التقوي بالتساوي فان العالي والمنحدر كالتقوي
في صورة الرفع لكن يرد عليهم منافاة ذلك لاعتبار هؤلاء الكرية في مادة الحمام والاقوى في بادي النظر هو القول الاول لتحقق الاتحاد عرفا
بالتقريب المتقدم في اتحاد كل جزئين منفصلين وهكذا المتصل بهما مع ان اتحاد العالي مع عمود الماء النازل من الميزاب او الجدول القائم واضح

عرفا فيتحد حكما مع الماء المستقر في الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان باصله نازلا عن العالي فان دعوى الوحدة هنا اوضح ويؤيد الاتحاد قوله ع ماء الحمام
كماء النهر يطهر بعضه بعضا جعل ع المادة بعضا من ماء الحمام مع تسميتها عليه وقوله ع في صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجاري فان الظ رجوع
الضمير الى المجموع من المادة وما في الحياض وكذا قوله ع ماء الحمام لا ينجسه شيء واستدل المحقق الثاني على عدم التقوي بان الاعلى لا ينجس بنجاسة الاسفل اتفاقا
فلا يطهر بطهارته ويمكن التفصي عن ذلك بقيام الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى في الثابت ولا في غيره من الماء البعاد ولو مع تحقق الوحدة كما هو
واضح عند العرف في الماء النازل شبه العمود من الميزاب فالاولى التمسك على عدم التقوي بما دل على اعتبار المادة في ماء الحمام للنص فاطلاقها بحكم الغلبة
الى الكر فان مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى في الحمام ثبت في غيره والا ولوية فان الحمام اولى
بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكرية في مادته بل ولا في مجموعه مع انه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع والاولوية بناء على ان المستفاد من تقضيته
الشرطية في قوله ع اذا كانت له مادة مع القول بمفهوم هنا اتفاقا علية المادة لاعتصام ماء الحمام فيتعدى بمقتضى العلة من منطوقه الى كل ما
قليل له مادة هي كر ومن مفهومه الى كل ما قليل لم يكن له مادة هي كر كما فيما نحن فيه واما التقوي المتقدم فهي اولا ممنوع بان الاظهر في حكمة عدم انفعال
الكثير انتشار النجاسة في اجزائه وتوزيعها عليها فيستهلك فيه ولا يتقوى عليه هذا مفقود مع علو بعضه بل الاولى على هذا تقوي
الاعلى لولا في نجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوي الاسفل للمادة وثانيا انها معارضة بما تقدم من دليل اعتبار
كرية العالي في تقوي الاسفل به هذا كله مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوي الاسفل هنا على صورة العلو على وجه الانحدار ويكون الحكم في
التسنيم عندهم مثل الميزاب شبيها بمادة الحمام التي هي كر غالبا وهذا انهض جمع بين كلماتهم المتنافية ظاهرا كما عرفت فان ظ عبارة
المعتبر والمنتهى عدم التسنيم **الرابع** هو القسم الثالث لكن مع كون العالي كرا وظ العبارة المتقدمة عن جماعة كالعلامة والشهيد في كتبه والمحقق الثاني
تقوي الاسفل به بل ربما ادعى بعض وحكى شارح الدروس الاتفاق عليه لكنه مشكل لان العلامة في هي وكره مع اعتباره الكرية في مادة الحمام تردد
في الحاق غير الحمام به الا ان يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة في تطهيره ولان الشهيد في س وكرى كما عن جامع المقاصد بعد حكمهما بتطهير
البئر بالامتزاج مع الكثير والجاري منعا تطهيرها لو تسنم الجاري والكثير عليه من فوق معللا بعدم الاتحاد في التسنيم ولان شارح ضه وجه حكم العلامة
في ذه باعتبار الدفعة في الكثير الملقى على الماء النجس بانه لولاها لزم اختلاف سطوح الكثير عند القائه فينفعل ما نزل منه بملاقاة النجس وتقدم
عن صاحب المعالم ايضا ان اللازم على القول باعتبار تساوي السطوح في الكر اعتبار الدفعة في التطهير لئلا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم
ان القول باعتبار الدفعة لا يختص بما اذا لم يرد المطهر على الكر ومقتضى ما تقدم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكر الى غير المجتمع المتقارب عدم
الاعتصام هنا وكذا مقتضى استدلال مع صك على عدم تقوي العالي المتسنم بالسافل بان العالي لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته وتسبابو
كيف كان فلا يوجد في المقام دليل على الاعتصام من يعترف بعدم الوحدة في المسئلة السابقة لان كثرة العالي لا دخل لها في تحقق الوحدة ولا في
غلبة العالي في الاستيلاء في ذلك ما ورد من كفاية المادة في عدم انفعال الحمام مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعدم اعتبار الكرية فيها الا ان نفي
ان المستفاد منها كما تقدم عليه رجوع المادة لعدم انفعال ماء الحمام فيتعدى الى كل ماء قليل له مادة متسنمة عليه هي كر فصاعدا والمادة لغة وعرفا
ما يستمد منه فيشمل الكر المتسنم ايضا هذا مضافا الى رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على ان النهر هو الجاري ولو
عن نبع ومقتضى التشبيه ثبوت احكام كل من الطرفين للاخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الا ما خرج بالدليل ضعف الرواية منجبر باشتهار مضمونه هنا
مضافا الى ما عرفت من تقريب الوحدة في المسئلة السابقة بشهادة العرف ودلالة قوله ع يطهر بعضه بعضا على وحدة الماء فيها فيكفي عموم ما
دل على عدم انفعال الكر وتبقى الرواية مؤيدة **الخامس** اختلاف السطحين مع انحدار احدهما زائدا على ما يخرج عرفا بالمساواة مع كل منهما عن الكر ويظهر من
العبارة المتقدمة فيه ثلثة اقوال التقوي من الطرفين وهو المستفاد من ظ عبارة جماعة تقدمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوي الاسفل
بالاعلى فلزم العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك وربما ينسب الى اطلاق المعتبر والمنتهى في الغديرين المتواصلين بساقية وفيه تامل لامكان
دعوى ظهور مفروض التساوي وشبهه عدمه مطلقا كما تقدم من ظ بعض كلمات العلامة والشهيد وجميع كلمات المحقق الثاني وتقوي السافل بالعالي
دون العكس كما تقدم عن كره وبعض عبارات س والموجز وشرحه بناء على عدم فرقهم بين الانحدار والتسنيم والاقوى هو القول الاول لان الظ
وحدة الماء عرفا فيشمله ادلة اعتصام الكر واما القول الثاني فالظاهر تفرد المحقق الثاني به على ما يقتضيه اشكاله بان عدم نجاسة العالي بالسافل
يقتضي عدم طهارته بطهارته واما العلامة والشهيد فكلاهما المتقدم في اعتبار كريته مادة الحمام الظ في عدم التقوي مطلقا مختص بما هو الغالب
في مادة الحمام من تسنمها بل لعل القول الثالث كذلك بناء على ظهور العالي والسافل في كلمات الاصحاب في التسنيم ثم اعلم ان القليل المتغير لا يطهر
بزوال تغيره عن قبل نفسه اجماعا لان علة التنجيس فيه الملاقاة دون التغير وهي لم تزل واما الكر المتغير فالمشهور انه لا يطهر ايضا بزوال تغيره

من قبل

من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه مزيلة لتغيره من دون اتصاله بمعتصم او امتزاجه به لاستصحاب النجاسة خلافا من
للمذكورين الا استصحاب بناء على تبعيته ما نحن فيه عندهم بعموم الدليل والامر بوجوب النزح في البئر المتغير حتى يزول تغيره بناء على ان حتى للانتهاء
دون التعليل خلافا للمحكي عن يحيى بن سعيد اما بناء على ما ذهب اليه في طهارة الماء باتمامه كرا كما بناه عليه بعض بالمرسل المشهور اذا بلغ الماء كرا
لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج من ذلك حال تغير الكر فيدخل ما بعده في العموم او فرض نصفي كر زال تغيرهما فاجتمعا وان ثبت هنا ثبت في غيره
بالاجماع ولذا ذكره صاحب ك وجماعة تبعا للمحقق في المعتبر ان هذا لازم القول بجبر البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة
لان موضوع النجاسة هو المتلبس بالتغير او المردد بين ما حدث فيه التغير في زمان وما تلبس به وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط
في جريان الاستصحاب وللاخبار الظاهرة في اعتبار فعلية التغير في النجاسة مثل قوله كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله لا بأس
اذا غلب لون الماء لون البول وقوله ان كان النتن الغالب على الماء فلا توضأ ولا تشرب ونحو ذلك ويكون كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع للتعليل
او للانتهاء مع اسقاطها ودخولها على العلة الغائية مثل قوله تفكر في العبارة الى ان تفهمها وربما لا اول مضافا الى فساد المبنى كما تقدم ضعف
الابتناء فان الادلة التي اعتمدوها في ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن فيه فان عمدة تلك الادلة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل
خبثا وهو مخصوص نصا واجماعا بالخبث الذي لا يكون متغيرا للماء فاذا ثبت النجاسة بالتغير كانت مستصحبة ولو قيل ان القدر الثابت من المخصص
بالمتغير ما دام متغيرا واما ما بعد زوال التغير فهو داخل في العموم قلنا هذا بعينه وارد على التمسك بقوله في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما لا يخفى
كما حكاه في الحدائق عن بعض الافاضل وغيره ان المخرج في الخبر المتقدم ليس هو القذر المغير اذ الخبث ليس اسما للعين وانما هو معنى قائم بالجسم النجس فالمعنى ان
الكر لا يتصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغير انما هو من عموم الاحوال فالمخرج حالة التغير وغيرها داخل تحت الاطلاق والمقيد العموم نعم لو فرض
المخرج هو الماء المتغير من بين افراد المياه حتى يكون هذا الحكم مختصا بالماء الغير المتغير وكان حكم الماء المتغير مسكوتا عنه في هذا الخبر او فرض
المخرج هو الخبث الحاصل من التغير وكان حكم الخبث بعد زوال التغير مسكوتا عنه امكن التمسك في محل السكوت بالاستصحاب لكن التخصيص باحد الفرضين
غير ثابت فيلزم خروج ما لو اجتمع الكر من مياه نجسة زال تغيرها ومن هنا يعلم انه لو سلم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكر الذي تغير ثم زال تغيره
لكن لا تأمل في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه المذكورة فاذا ثبت الطهارة هنا ثبت في غيره بالاجماع واما ما ذكره من النقض بالصحيح
المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه انها لبيان حكم الدفع فلا معنى للتمسك به عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم ويرد على الثاني
انه يكفي في جريان الاستصحاب حكم العرف بان هذا الماء كان نجسا وان كان مقتضى الدقة ترديد المشار اليه بهذا بين الذات المشتركة بين
التغير وما زال عنه فيمتنع نجاسته لان المسلم نجاسته خصوص المتلبس بالتغير وبين خصوص المتلبس وهذا الموجود الغير المتلبس لم يكن نجسا
لكن بناء الاستصحاب على المسامحات العرفية في القضايا المتيقنة سابقا وقد نبهنا على ان مقتضى الدقة الخدشة في استصحاب الكرية بل هو اولى
بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد الثالث بان الظ من الاخبار اناطة الحكم بغلبة الماء على اوصاف النجاسة وغلبتها عليه في اول
الامر فلا يشمل ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع فهي ظاهرة في غير التعليل ودخولها على الغاية المقصودة من النزح
غير معلوم على الغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل بامتزاجه بالماء الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه
المدار في عدم الانفعال وان ورد اناطة الحكم بغيره مما لا بد من ارجاعه اليه او تبكلفا وطرحه لعدم المقاومة فمما اشار ظل على
المشهور بل في الغنية الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر وصريح غيرهما عدم الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب
كما في الحدائق والظ كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة وثلثون درهما على المشهور لمكاتبة الهمداني عن ابي الحسن ان الصاع ستة ارطال
بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة وعن الفقيه انه مائة وثمانية وعشرون واربعة اسباع ونسب الى الغفلة ومستند
الحمل على العراقي صحيحة ابن مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظ الاتفاق على ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فيتعين الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما
في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة مع كفايتها للاسناد واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي
فيقرب من مساحة القميين فيرده رواية علي بن جعفر الواردة في انفعال الف رطل من الماء وقع فيها اوقية من دم وربما استظهر ارادة العراقي من
المرسلة لكون المرسل عراقيا ولارادة العراقي بدون نصب القرينة في بعض الاخبار كما في رواية الكلبي النسابة التي استشهد بها في الحدائق ويضعف
الاول بان المرسل غير المخاطب مع ان ملاحظة عرف السائل لها وجه اذا ذكر اللفظ في السؤال فاعاده الامام ع في الجواب لا ما اذا لم يذكر الا في كلام
الامام ع واما ارادة العراقي في بعض الاطلاقات فمع ان الراوي فيه عراقي معارضة بالمثل بل اقوى ففي صحيحة زرارة ان الوضوء مد والمد رطل
ونصف والصاع ستة ارطال مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر التمسك بعد تسليم تكافؤ الاحتمال باصل الطهارة وعموم قوله

وعموم

وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم الانفعال الدال على ان الملاقاة بنفسه مقتضية للانفعال ولا يتخلف عنها الا لمانع والمانع مدفوع بالاصل واما العموم فبعد تسليم الرواية والاغماض عن الطعن عليها لعدم ورودها في اصول اصحابنا فهو لاجل الجمع بينه وبين قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على علية الكرية لعدم التنجيس مقيد بالكر وان كونه لا ينجسه شيء انما هو باعتبار كريته فتكون الكرية قيدا للموضوع وهو الماء الذي لا ينجسه شيء فكلما شك في كريته فلا يجري الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى العموم لانه شك في موضوع العام لا فيما خرج منه فافهم وقد نبه على ما ذكرنا في رد الاصل شيخنا في تمهيد القواعد في مسألة الشك في كرية الماء حيث حكم بالنجاسة ورد اصالة الطهارة بان الملاقاة سبب في التنجيس ثم ذكر ان هذا هو الشايع بين الفقهاء واعترض عليه في الحدائق بمنع كون الملاقاة مقتضية للتنجيس بل هي مع القلة وهي غير متحققة وفيه ان القلة لم يكن في الادلة عنوانا للانفعال وانما المذكور فيها ان الماء الذي يدخله الدجاجة والواطئة للعذرة لا يجوز الشرب منه الا ان يكون كر من ماء وان الماء الذي لا ينجسه شيء الكلب لا يستعمل الا ان يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا لم يكن كرا ينجس بالنجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها والاقتصار على المتيقن نعم قد يتوهم ان مقتضى الثالث كون عدم الكرية شرطا في الانفعال لكن يمكن احرازه بالاصل فان الاصل عدم تحقق مناط الاعتصام فيما كان القلة وعدم بالعرض وقد نبه على ما ذكرنا في رد العموم شيخنا في المعالم بان الاخبار الدالة على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم الانفعال فما لم يثبت دليل شرعي على حصول الشرط يجب الحكم بالانفعال ثم قال وبهذا يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل على الوجه الذي قرروه ونظر فيه في الحدائق بان شرطية الكرية لا يقتضي الحكم بالانفعال مع عدم العلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط في الواقع لا عند عدم العلم به مع انه معارض بان الاخبار المذكورة دلت على ان القلة شرط في الانفعال فما لم يدل دليل على حصول الشرط يجب الحكم بعدم الانفعال انتهى ولا يخفى ان مقصود صاحب المعالم عدم جواز التمسك بعموم الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة وان عدم الدليل على كون الاقل كرا يكفي في الرجوع الى العموم او ما كان كل من طوله وعمقه وعرضه ثلثة اشبار ونصف على المشهور وفي الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله ع اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها والظاهر ان المراد من العرض هو سطح المشتمل على الطول والعرض كما سياتي في الصحيحة المحددة للكر بالذراع والشبر مع ان الطول لو كان انقص من ثلثة ونصف لم يتم الا بزيادة العرض فلا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا مثل قوله عرضها كعرض السماء والارض نعم يدخل على هذا السطح المستدير البالغ ثلثة اشبار ونصفا مع انه ليس كرا اجماعا ويمكن اخراجه بان الظاهر من الرواية كون مجموع الثلثة ونصف من العمق ثابتا في تمام سطح الكر الا في خط منه يخرج الدائرة ويمكن اخراجها بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا الايراد وارد في جميع الروايات ويمكن الاستدلال عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر ويمكن تقريب دلالتها بنظير ما تقدم في الرواية السابقة من ان معنى كون الماء ثلثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل على الطول والعرض بهذا المقدار ويكون في عمقه ضعفه لثلثة اشبار ونصف وهي بدل على مثله يعني اذا كان سطحه ثلثة اشبار ونصف في ثلثة اشبار ونصف ثابتة في عمقه ويعضد ما ذكرنا سقوط مثله في بعض نسخ المنتهى والمحكي عن نسخة معروفة على المجلسي مصححة ودلالة الروايتين لا تخلو عن تكلف الا انهما تعتضدان في زيادة النصف على الثلثة فترجحان على رواية اسمعيل بن جابر ان الكر ثلثة اشبار في ثلثة اشبار لاحتمال سقوط النصف فيها وعدم احتمال زيادته في الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه في المعتبر بوجود الخلاف لكن ابقاه في المنتهى لشذوذ قول القميين وهما اولى بالترجيح بها من اقربية هذه المساحة بما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من راوية وتقدير الكر بقوله نحو حبي هذا ومما تقدم من المخالفة وزن الكر ويؤيده بما ارسله الصدوق من ان ماكان ثلثة اشبار طولا في ثلثة اشبار عرضا في ثلثة اشبار عمقا هذا كله مع مخالفة القمر رواية اسمعيل الرواية عن علي بن جعفر عن اخيه في جرة فيها الف رطل فوقع فيه اوقية من دم هل يصلح شربه فان الف رطل على ما اعتبره بعضهم شبر من الماء فوجدوه العين وثلثمائة وثلثة واربعين مثقالا يقرب من ثلثين شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله واحتمال نقصانها عن سبعة وعشرين شبرا لثقل الماء بعين الخارج في مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع الى عموم ادلة النجاسة كما تقدم خلافا لمن عرفت هنا ورواية صحيحة اخرى مع انها اصح رواية عثر عليها في المقام وهي صحيحة اسمعيل بن جابر في الماء الذي لا ينجسه شيء ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته والذراعان كما يظهر من باب المواقيت والمراد بسعته سطحه المشتمل على الطول والعرض فيصير مكسره ستة وثلثين واحتمل في المعتبر العمل بها لكن ذكر في المنتهى انه لم يقل احد بهذا المقدار واستجود حمل الشيخ في وهذا لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادي من انا اعتبرنا الكر بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار والمعروف من صاحب المدارك الاستشكال في العمل بالصحيحة اذا خالف عمل الاصحاب وهنا اقوال اخر ضعيفة احدها

قول الاسكافي بما بلغ مكسره مائة شبر وهما ابعد ما بينه وبين تقديره الوزن بالارطال العراقية اوما بلغ قلتين والثاني قول الراوندي وما بلغ ابعاده الى عشرة ونصف من غير تكسير ولم يجد ما يمكن من الاستدلال له شيئا يستدل له شارح الروضة برواية ابي بصير المتقدمة بجعل في بمعنى مع فالمعتبر الضرب وفيه ما لا يخفى ثم ان هذا القول اختلف في اعتبار الكر واقل فرضها كما في الروض ما كان طوله عشرة اشبار ونصف مع كون كل من عرضه وعمقه شبرا وذكر بعضهم في ابعد فرضه ماكان عمقه تسعة اشبار وعرضه نصف شبر وطوله شبرا وما في الروض اولى لان ظاهر المنقول عن الراوندي هو اعتبار الشبر للكعب ولهذا لم يذكره مخالفا للمشهور في اصل التحديد بثلثة ونصف وثالثها ما ذكره في المنتهى في فروع هذا التحديد وان المشهور يعتبرون في الابعاد الضرب وان انكسر ولا يعتبره قطب الدين فذو والثالث المحكي عن ابن طاوس قدس سره من التخيير بين هذه الروايات فان اراد الظاهري فله وجه وان اراد الواقعي وحمل الزايد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن والمساحة مع كونه بالوزن اقل دائما فان تصحيح التحديد باحد الامرين من الاقل والاكثر مشكل جدا نعم لو تفاوت الحدان بحسب اختلاف المياه ثقلا وخفة كما قيل انه قد يقرب بالتقلب الى قريب العشر كان له وجه لكن يعارضه ان الشبر في السابق كان ازيد لطول ابدان السابقين واعضائهم وبالجملة فالعلم انه لا ينبغي الارتياب في كون الكر بحسب المساحة ازيد وقد تقدم ان بعضنا اعتبره فوجد الوزن قريبا من ستة وثلثين شبرا وانا اعتبرت بالسابقين بصير اقل من ذلك ولم اجد من دفع لاشكال نعم دفعه بعض بوجه شكل وهو منع علم الامام ع بنقص الوزن دائما عن المساحة ولا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق فقد يكون قد رووه باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة في الاحكام الشرعية الجهل المركب اليهم وتنزيه الله سبحانه اياهم على هذا الخطأ تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات الشرعية مبني على التحقيق دون التقريب كما هو مقتضى ظاهر اللفظ نعم قد يتسامح في اطلاق الفاظ المقادير على نقص او زاد اذا كان بحكم المعدوم بالنسبة الى الحكم المتعلق بذلك المقدار او يتفاوت في اصل المسامحة في مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكم الخفية لم يعلم جواز المسامحة في متعلقاتها فهي اضيق دائرة عن المقادير المتعلقة للاحكام الطبيعية واما القسم الثالث من الماء فهو ماء البئر وهو ما لا يصح سلب البئر عنه عرفا واوضح في غاية المراد بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخ هذا التعريف عن خدشات فالاولى وكوله الى العرف والظاهر عدم صدق ماء البئر على ما يجري في بطن العيون الجارية وان كان المجمع يسمى بئرا مطلقا او مع نبع ما منعه عن ما يجري الى الخارج فيحتمل وجوب النزح منه وان اتصل بالجاري للاطلاقات والاقوى عدم الحاجة الى النزح لشمول ادلة انفعال البئر الا ما يقول وطعمه الا اذا اتصل بالجاري ثم لو فرض الشك في صدق البئر على مجمع ما كان في العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فالاقوى فيها الفرق بين الكر والقليل اذ لا دليل على طهارة القليل منها لعدم ثبوت كونها من الجاري مع ما عرفت من التامل في اعتصام الجاري القليل لولا الشهرة والاجماعات المدعاة وشذوذ المخالف في المسئلة وامارواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادة فهي لو لم تعمل بها في موردها وهو البئر لفرض القول بنجاستها فكيف تعكسه واما على القول بطهارة البئر مطلقا ففي الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو ترتب ذهاب التغير على النزح وعلى تقدير الظهور في الرجوع الى الفقرة الاولى والثانية او كليهما فيعارضها ما دل على انفعال القليل فلابد من ارتكاب التخصيص في تلك الاخبار او مخالفة الظاهر في الرواية لا بعنوان تخصيصها بالكر حتى يحتمل التعليل بالمادة بل بصرفنا التعليل الى الجزء الاخير واولوية التخصيص في خصوص المقام ممنوعة لقوة العموم وضعف ظهور التعليل وعلى فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى عموم ما دل على اشتراط المادة المشتملة على الكر في اعتصام الحمام بناء على ما تقدم من ان ظاهر الجملة الشرطية علية المادة المشتملة على الكر للاعتصام فكما يتعدى من منطوقه الى كل ماء قليل متصل بمادة مشتملة على الكر كذلك يتعدى من مفهومه الى كل ماء قليل انتفت فيه تلك العلة وتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فيما اذا كان الماء القليل مادته غير كر مدفوع بان مادة الاجماع غير قابلة للخروج عن المفهوم والا لغى اعتبار الكرية في المادة وكانت العلة نفس المادة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادة العين الراكدة كرا وعلم اتصالها بها حين الملاقاة لم ينفعل لمنطوق العلة في ماء الحمام فانه يتعدى الى غيره كما عرفت لدلالته المخصصة لادلة انفعال الماء القليل ويبقى تعليل الصحيحة مؤيدا لعموم الطهارة وقد تظهر الثمرة بالتغير الزائل لو انفعل بالتغير وجعلنا الرجوع التعليل في الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى واما لو ان المادة اذا فرضت كرا فاخرج منها بسبب نزح بعض الماء مقدار ما يزيل التغير فقد زال تغيره بما معتصم فيطهر كما عرفت سابقا وكيف كان فانه ينجس ماء البئر كغيره بتغيره بالنجاسة اجماعا نصا وفتوى وهل ينجس بالملاقاة ولو كان كثيرا كما في اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد في المحقق والفاضل في بعض كتبه والشهيدين بل عن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية وظاهر التهذيبين وسرائر المحقق الاجماع وفي السرائر نفي الخلاف فيه وفي شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا او في الروضة كاد يكون

الركن الرابع في تعريف ماء البئر

اجماعا اولا ينجس ولو كان قليلا كما عن العماني وابن الغضائري والشيخ في التهذيبين والعلامة في اكثر كتبه وشيخه مفيد الدين محمد بن محمد الجهم ووالده وصاحب التنقيح والموجز وجامع المقاصد والمحقق الكركي والشهيد الثاني على ما حكي عن رسالته المصنفة في المسئلة وجمهور المتاخرين عنه ويفرق بين القليل والكثير كما عن البصروي وحكاه في المنتهى عن جماعة قيل وهو لازم للعلامة المفصل في الجاري بين القليل والكثير وفي الملازمة نظر لكن لا يبعد استظهاره منه في المنتهى ثم المحقق مع ما حكي عن مصرياته من الاجماع على الحكم بالنجاسة تردد هنا فيه وان كان الاظهر التنجيس لما ذكر في المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح وانه كان معلوما منهم وان اختلفوا في مقدار النزح والاخبار المتواترة الدالة على وجوبه وربما استدل ايضا بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة ويرد تواتر الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم دلالته على النجاسة حمل ذلك على الاستحباب لما فيها من الامارات واما الاجماع والشهرة فموهونان بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل ايضا ببعض الاخبار الظاهرة في النجاسة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسأله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيه قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فكتب ع في كتابي ينزح منها دلاء وفيه ان دلالتها ليست الا من باب التقرير بضميمة اصالة عدم الخوف في التوقيع بالكتابة وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء في كفاية نزح مطلق الدلاء للدم والبول والعذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحبا لكل واحد وان كان الافضل ما ورد من المقدار المعين لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يجز حمله على ظاهره من التخيير بين الدلاء في النجاسات المذكورة اجماعا فلا بد اما من التزام اجمال الرواية وان المقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء وان النزح طريق لتطهير البئر وتفصيله موكول بيان ما يجب في كل واحد من النجاسات الى مقام اخر واما من التزام التقييد لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها وشيء من الامرين المخالفين لظاهر الرواية بل صريحها لا يرتكب لاجل اشتماله على ردع الامام ع بل الظاهر ان السائل بعد ملاحظته لكلام الامام ع لم يشك في انه ردعه بهذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافا الى ان ابن بزيع روى الرواية الاتية التي هي اظهر من هذه الرواية في عدم انفعال البئر وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن ع عن البئر تقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها انشاء الله تعالى وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير في كلام الامام ع الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر هنا في الاستحباب من حيث كونه اظهر في مقام البيان فيبعد جدا حملها على بيان نوع التطهير واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام اخر فالاولى حمل لفظ التطهير هنا على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال مبني على فرض بدن الجنب نجسا ولا شك ان وقوعه في البئر بنجس البئر فلا يرفع الحدث بل يزيد الخبث ويحتاج بالاخرة الى التيمم فليس محذورا لو وقع في البئر راجعا الى ما يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو لغو مضر وزيادة نجاسة بدنه فالتعليل بهذا اولى بل متعين حيث ان محذور وقوع المتنجس بنجس لاء منه فلا دلالة للرواية على المطلوب ويكون النهي عن افساد الماء لاجل استقذار القوم ذلك ولاثارة الوحل من البئر او لصيرورته مستعملا في الحدث الاكبر الى غير ذلك هذه الصحيحة ظاهر في عدم الانفعال والعجب ممن حكى عنه في المنتهى مساواة ظهور هذه الصحيحة في الدلالة على الانفعال لصحيحة ابن بزيع الاتية الدالة على عدم الانفعال وموثقة عمار الوارد في وقوع الكلب والفارة والخنزير في البئر قال تنزف كلها فان غلب الماء فلتنزف يوما الى الليل ثم يقام عليه قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وفيه نزح الكل للاشياء المذكورة لعله خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة التغير وحسنة الفضلاء بابن هاشم قالوا قلنا له بئر يتوضا منها يجري البول قريبا منها اينجسها فقال ان كان البئر في اعلى الوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس شيء من ذلك وان كان اقل من ذلك نجسها قال وان كان البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها وكان بين البئر وبينه تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا تتوضا منه قلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال ما لم يكن له قرار فلا باس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه باس فتوضا منه انما ذلك اذا استنقع كله والانصاف ان هذه الحسنة وان لم يحمل على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بجريه بقرب المبال فيها الا انها ظاهرة في الانفعال عند العلم بوصول البول اليها ونحوها في الظهور قوله في رواية ابن مسكان عن ابي بصير كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس لكنها كالروايات الاربع المتقدمة على تسليم ظهورها في الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورها في الاستحباب وتسليم دلالته على وجوب النزح للنجاسة معارضة بالصحاح المستفيضة وغيرها التي هي اقوى دلالة من تلك الاخبار ففي صحيحة محمد بن اسمعيل بن

بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكر لها في المعتبر وغيره من التاويل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن ماء بئر وقع فيه زبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا يعاد الصلوة مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحته الاخرى في فارة تقع في البئر فيتوضا منها ويصلي وهو لا يعلم ايعيد صلوته ويغسل ثوبه فقال لا يعيد صلوته ولا يغسل ثوبه وبمعناهما موثقة ابان ورواية جعفر بن بشير عن ابي عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في البئر تقع فيها الميتة فقال ان كان لها ريح ينزح عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين او للاستحباب ان لم القيم الى البئر وصحيحة زرارة عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضا من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا ينفك غالبا عن ملاقاة الحبل وان امكن ان يقال ان ماء الدلو لا ينفك ايضا عن ملاقاة ما يتقاطر من الحبل لكنه لا يقدح في المطلوب كما لا يخفى ونحوها ام او دونها في الظهور رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس بناء على ان محل البيان وان كان هو نفي الباس عن استعمال جلد الخنزير واستعمال الماء النجس الذي يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغي التنبيه على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل النزح ونحوهما مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله ع في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله ع دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله ع ارقه واستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ع ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فصبه ورواية محمد بن القاسم عن ابي الحسن ع في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضا منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضا منها ويغتسل ما لم يتغير الماء ورواية الصدوق عن سعدة عن الصادق ع انه كان في المدينة بئر في وسط مزبلة فكانت الريح تهب فتلقي فيها العذرة وكان النبي ص يتوضا منها وموثقة ابي بصير قلت لابي عبد الله ع بئر يستقى منها ويتوضا به وغسل به الثياب وعجن منه ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس ولا يغسل منه الثوب ولا يعاد منه الصلوة وموثقة ابي اسامة قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء فقلنا فما تقول في ثيابنا وصلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس وعن البئر يقع فيها زبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا باس اذا كان فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة في الماء اجماعا فهي للتحفظ عن التغير ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ الكثير حتى يكون الرواية دليلا للقول باعتبار الكرية في البئر فهذه اخبار اثنى عشر بين صحيح في المطلوب وظاهر فيه ولو فرض معارضة ظواهرها لظواهر ما تقدم من اخبار النجاسة كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا كله مضافا الى مخالفة اخبارنا للعامة وموافقتها للعمومات طهارة الماء واستلزام العمل باخبارهم لطرح اخبار معتبرة كثيرة في مقام التعارض في مقدار النزح واما الشهرة ونقل الاجماع فموهونان بالاطلاع على فساد المستند ومخالفة جماعة كثيرة من اهل التحقيق والمتتبعين لهم ثم على فرض التكافؤ فالواجب الرجوع الى العمومات ومع التنزل فالى اصالة الطهارة هذا مضافا الى لزوم الحرج الشديد خصوصا في البلاد التي تنحصر مياههم في البئر ولذا قد كان شغل الفقهاء ما حاصله ان من لاحظ ذلك لم يحتج الى النظر في الاخبار عامها وخاصها واما القول باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي ويحتمل انه لازم قول العلامة ره في الجاري فوجهه عموم ادلة انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الابار ولذا المراد احيانا بنزح مائة دلو او سبعين دلوا والكر من غير تقييد بكون الماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العمومات مخصصة بما دل على طهارة البئر عند التغير بنزحها حتى يزول التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما يخرج منها بملاقاة المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا تعبديا على خلاف القاعدة وخصوص رواية الحسن بن صالح الثوري المتقدمة في الكر من قوله ع اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء وقوله ع في موثقة عمار السابقة في ادلة المختار لا باس اذا كان الماء كثيرا بحمله على الكثير الشرعي لانه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله ع في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ماء البئر واسع لا يفسده شيء بناء على ابقاء الوسعة بمعناها الحقيقي وهي الكثرة الفعلية وجعل القضية محمولة على الغالب كما يشعر به كونها توطئة وتمهيدا لعدم الافساد وارادة الوسعة من حيث الحكم او الوسعة من حيث الاستعداد لمكان المادة مرجوحة بالنسبة الى حمل القضية على الغالب وعن الفقه الرضوي وكل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان يتغير لونها او طعمها او رائحتها ولولا اعراض الاصحاب عن هذا القول امكن المصير اليه وعن الجعفي اعتبار الذراعين في عدم الانفعال ولم نعثر له على حجة ثم المختار من طهارة البئر فالمشهور بينهم استحباب النزح وينسب الى الشيخ قده في التهذيب وجوب النزح تعبدا وتبعه العلامة قده في المنتهى فان اراد به الوجوب الشرطي بمعنى اشتراط قبل الطهارة من الشرب والاستعمال في الماكول والطهارة به من الحدث والخبث بمعنى عدم جواز هذه الامور فتحقق النجاسة ولزمها نجاسة الملاقي فلا يرد ان الثمرة تظهر في عدم تنجس ملاقيه فتامل وان اراد الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظاهر الروايات ثم ان في الروايات قرائن كثيرة على الاستحباب منها ما تقدم من الامر بنزح دلاء لنجاسات واحدة او لنجاسات فان ارادة الوجوب يوجب ارادة خلاف ظاهر اللفظ ومنها ورود اخبار متعارضة هنا فان الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب

وطريق تطهيره المتعارف المتفق عليه ان كان مشاركا مع غيره من المياه النجسة في المطهر كما ان غيره قد يشاركه في التطهير بالنزح اذا كان
مادة ينبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن بزيع للمتقدمين وافتى به بزيع المتقدمين وافتى به الشيخان في الغدير النابع اما مشاركته مع غيره فهو
الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع المعتصم في التطهير قال في عدة لو اتصلت بالجاري طهرت تساوى قراريهما او اختلفا وفي البيان ويطهر بعض
غيره وبالنزح لكن في المعتبر اذا اجرى اليها الماء المتصل بالجاري لم تطهر لان الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل وظاهره المنع ولو مع تساوي
القرارين وفي برو كرى طهارتها بالامتزاج بالجاري والكثير لو تسنما عليهما من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المستوى **اقول**
قد صرح الشهيد في شرح بان الواقف المتصل بالجاري مع علو الجاري متحد معه بل تقدم في مسئلة اشتراط تساوي السطوح في الكر دعوى الاتفاق
على الاتحاد مع علو المعتصم فلا وجه لمنع تطهير البئر بالامتزاج مع المعتصم المتحد معه ومن ذلك يظهر ضعف دفع المنافات بينهما بان الكلام
هنالك في الدفع وهنا في الرفع واضعف منه احتمال خصوصية في البئر مفقودة في غيره وجه الاضعفية تصريحهم برد المحقق حيث ادعى
خصوصية في البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح وكيف كان فالاقوى كون ماء البئر على القول بالانفعال كماء القليل فيما يطهر به فينبغي ارجاع
الخلاف هنا الى الخلاف هناك في كيفية التطهير وما يظهر من تعليل المعتبر من اختصاص تطهير البئر بالنزح لا مستند له الا الاخبار الظاهرة
في انحصار المطهر في النزح مثل قوله في صحيحة ابن بزيع نزح دلاء في جواب قول السائل ما الذي يطهرها القلة في الحصر ونحو ذلك مما تحملها
على الغالب من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصاله بالجاري وصدق الاتحاد الرافع للنجاسة بالامتزاج او بمجرد
الاتصال على الخلاف الالتزام باعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بما يقع فيه لا باس به اما لو تطهر بالقاء كر عليه فيمكن ان اللازم من
القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه لان دليل التطهير بالقاء الكر عدم قبول الكر للانفعال واتحاد
ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم ذلك عدم قبوله للنجاسة الخارجية بعد ذلك فيكفي في اعتصام البئر ابقاء الكر عليه ويمكن
ان يقال انه لو استهلك الكر في البئر بعد وقوعه دخل في حكم البئر فيقبل الانفعال بعد ذلك بما يقع فيه وان لم يستهلك الكر وحصول التطهير به انما هو
باول الوقوع والتطهر امتزاج البئر مع شيء منه معتصم به ولا استهلاك ح والمستهلك هو الواقع الملاقي في الوقوع فلا منافاة بين كونه
رافعا وكونه غير دافع لاختلاف زمانهما وان استهلك البئر بالكر الملقى عليه لقلتها جدا كان لها حكم الكر لعدم صدق البئر عليها وان شك
رجع الى اصالة عدم استهلاك البئر او الى اصالة عدم الانفعال على الخلاف في الانظار في ذلك وكيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي
منها شيء يسير هو بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب والاناء وفي حكم النزح اخراج مائها بالجر من ساقية ونحوه على خلاف
فيه من حيث انفعال العائد بارض البئر وجوانبه التي لا دليل على طهارتهما بغير النزح وما في حكمه من اخراج الماء واما احتمال كون العائد هو الغير
فلا يقدح بعد احتمال عدم عوده واصالة عدم ملاقاة هذا العائد لما وقع فيها مسكر منجس له ولا يكون الا مع كونه مانعا بالاصالة ولو
بني على عموم كل مسكر خمر وفي النبوي المروي عن ابي جعفر ع ان الله لا يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لم
يفرق بين الجامد منه والمايع ولو بني على ظهور التنزيل في خصوص حرمة التناول لخرج ما عدا الخمر الخفيف الا من نزح الكل بالخمر مثلا في قوله
في رواية الحضرمي ان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح نعم لو قيل بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر من هذه الجهة بل لولا هذا لم يتم الحكم
في الخمر ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ او مسكر او بول او خمر قال ينزح ثلثون دلوا وفي خبر
زرارة بئر وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير كلها سواء ينزح منها عشرون فان غلب الريح ينزح حتى تطيب ويحكى
في المعتبر عن المقنع الافتاء بمضمونه ثم احتمل العمل والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وكانه قدس سره يحمل الثلثين على الاستحباب كما فهم منه كاشف
اللثام ولو فرض عدم القول بالفرق او شذوذه كما عن المنتهى امكن العمل كما في المقنع وحكي عن الذخيرة لقوته وحمل الثلثين على الفضل ونزح
الجميع على الافضل كما يشهد به الجمع بينهما وبين ما لا يجب له نزح الجميع اتفاقا كصحيحة معوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها البول
او الخمر قال ينزح الماء كله ورواية ابن سنان فان مات فيها ثور او صب فيها خمر فلينزح الا ان المشهور كما في المتن وعن السرائر عليه الاجماع وعن
الغنية الاتفاق فالعمل عليه مع كونه احوط او وقع فيه فقاع كما افتى به الشيخ ومن تاخر عنه على ما حكي ولا مستند له الا ما ورد من انه خمر وفيه
انصراف التنزيل المخصوص الحرمة او اليها والى النجاسة نعم لو قيل بالجميع فيما لا نص فيه كما استدل به في المعتبر تم الحكم بالجميع كما يتم الحكم
ان وقع في هو في فيه عن احد الدماء الثلثة في قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرحا في الاول بعدم الفرق بين
كون الحي من ماكول اللحم وغيره وربما كان اطلاق بعض الاخبار في الدم المفرق فيه بين قليله وكثيره منافيا لهذا الحكم ولذا قال في المعتبر
بعد حكاية اطلاق المقنعة والمصباح بعد الفرق ورد الفرق بينهما وبين غيرها من الدم بمجرد العفو عن قليلها دونها ان الاصل ان حكمها

حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف ممكن فيرجع الى ما لا نص فيه لكنها مشكلة او ممنوعة ولو مات فيها بعير فلا
خلاف في وجوب نزح الجميع وعن السرائر والغنية الاجماع عليه تقدم صحيح الحلبي في الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها ثور او نحوه نزح كله اما او فوعه
فالظاهر انه كذلك لظهور الاخبار في علية ملاقات الميتة للحكم نعم ظ رواية زرارة المتقدمة في الخمر ان في الميتة الواقعة عشرين ولم اجد عاملا بها
ولا بما ورد في مطلق الدابة وورد في الحمار والجمل كر من ماء وذكر جماعة كالحلي والفاضلان والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان البعير بمنزلة الانسان
يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل المقداد ان عليه اتفاق اهل اللغة لكن الازهري قال هذا كلام العرب لا يعرفه الا خواص اهل العلم باللغة
ثم حكي عن الشافعي في الوصية قولا بانه لو اوصى ان يعطوه بعيرا لم يكن لهم ان يعطوه ناقة فحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على عرف الناس لا على محتملات
اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكي عن الغزالي في البسيط ان المذهب انه لا تدخل فيه الناقة وخرج طوايف من اصحابنا قولا ان الناقة تندرج فيه
ومن كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة كالمرأة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجميع ان لفظ البعير موضوع للمطلق لكن
شاع استعماله في المقيد ولذا قال في الخلاف البعير الجمل فالاولى ادخال الناقة فيما لا نص فيه وكذا الحال في شموله للصغير حكاه الفاضل المقداد
عن ظ فقه الثعالبي لكن عن الصحاح والمحيط ومهذب اللغة انه يقال له ذلك اذا اجذع وعن القاموس انه الجمل البازل ثم المشهور كما في كلام جماعة
الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظ اختصاص البعير بالاهلي مع احتمال شمولها للوحشي والحاقه بالاهلي لعطف نحوه
عليه في رواية ابن سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى الاول لانصراف الثور وربما الحق بما ذكر في نزح الجميع
عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما يؤكل لحمه وروثه عدا بول الرجل والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم
في شيء منها الا بايجاب الجميع فيما لا نص فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص وكيف كان فان تعذر لغلبة وكثرته في نفسه او لتجدد
النبع لا لمانع اخر اقتصارا على مورد النص استبقاما تراوح عليها اجمع تراوح عليها اربعة رجال يريح اثنان منهم الاخرين وهما اما مشتغلان بالنزح
كما عن صريح السرائر واما يدخل احدهما البئر فيملي الدلو بمجرد وصولها الى البئر لئلا يحتاج النازح الى تكرار خاضة الدلو في الماء للاملاء كما عن
الشهيد الثاني ولم يظهر من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى الورع التقي المجلسي قدس سره بدخول واحد في البئر وتوقف اثنين للنزح
خروجا عن الشبهة على كل تقدير فلا يجزي واحد واحد وان فرض انه ينزح بذلك ما ينزح بالاثنين دفعة ويعتبر قيام الاخرين للنزح اول زمان تعب
والكلال عن النزح في الاولين لصدق الاداخة ولكن مدة الاشتغال بنفس النزح يوما الى الليل فيجب تهيئة المقدمات قبل اليوم حتى ارسال الدلو
في البئر على الاحوط والمستند في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها فان غلب الماء فلتنزف يوما الى الليل ثم يقام
عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت والخبر بناء على نسخة على صورة تغير الماء بما وقع فيه والا فنزح الجميع
للمذكورات خلاف الاجماع مع انه لو كان للاستحباب كفى في المطلوب لدلالته على بدلية التراوح من نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان
الرواية خالية في المعتبر عن لفظ ثم لكنها موجودة في غيره وظاهرها وجوب التراوح بعد النزف منه يوما كاملا وليس كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه
مثل قراءة ثم بفتح الثاء للاشارة او سقوط كلمة قال بعدها ويؤيده حكاية ذكره عن بعض النسخ وان المراد بالنزف يوما ترك الجميع يوما ثم اذا لم
ينزف في يوم تراوح عليها اربعة والكل كما ترى الا ان هذه اللفظة لا تخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ما عدا التراوح عند غلبة الماء وصراحة
الرواية في وجوب التراوح ويؤيدها المرسل عن الرضا ع فان تغير وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكري اربعة رجال
يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار في كيفية التطهير التوقيفية على المتيقن عدم الاجتزاء بالنساء
ولا الخناثى ولا الصبيان ولا بالملفق من نصف يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا ما ينزح الاربعة ولا بثمانية رجال في نصف يوم
بالتناوب وانه يوم ولا فرق في عدم الاجزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على ظ النص في طلب البئر او تعذره كما لو لم يكن الا النساء والصبيان
او لم يكن الا الملفق ونحو ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم للنزح واشتغالهم بامر اخر ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان
الراحة ومن ذلك الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة لكن ذكر جماعة تبعا للذكرى جواز الصلوة لهم جماعة ولعل وجهه عموم ادلة
استحبابها الشامل لما نحن فيه مما لا يخفى فانها ساقطة عن العذور ولا جل ما ذكرنا اورد عليهم بانه مثل استثناء ساير المستحبات كتشييع الجنائز
وقضاء حاجة المؤمن ونحو ما اورد عليهم ان اللازم استثناء زمان مقدمات الجماعة اعني سعيهم الى المسجد الا ان يفرض انهم نعم يجوز لهم الجماعة على
التناوب بان يقف الامام ويقف معه واحد يصلي معه ركعة ثم ينفرد ويتم صلوته مخففا مقدار ركعة من الامام فيقوم مقام احد النازحين ثم
يجيء هو ويلحق الامام وينفرد الاخر فيتم صلوته عقيب الركعة الثالثة للامام فيقوم مقام النازح الاخر فيجيء هو ويلحق في الرابعة ولو حصل في
اثناء التراوح تغير في البئر بحيث يمكن نزح مائها اجمع فهل يكفي بالتراوح او يعدل الى نزح الجميع ولو زاد عن يوم التراوح وجهان الاقوى و

الاحوط الثاني لان النزح مطهر مع الغلبة فاذا انتفت مع نجاسة البئر كان مقتضى الدليل طهرها بنزح الجميع ولو لم يتفق في اثنائه الجميع غلبة الماء ويتعذر نزحها او عرضت بعد عدمها فالاقوى في الصورة الاولى كون ما ينزح محسوبا من التراوح اذا فرض اجتماع الشروط في المقام فروع كثيرة لكن فائدتها بعد البناء على استحباب النزح يسيرة والله العالم وينزح كر لموت الدابة كما تقدم تحديده وزنا ومساحة ان مات فيها دابة والظاهر ان المراد بها هنا الخيل كما عن بعض او حمار او بقرة اما الحمار فلا كلام فيه ففي رواية عمرو بن سعيد بن هلال سألت ابا جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار فقال كر من ماء واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد وفي المعتبر عطف البغل على الحمار وفي زيادة معتبرة ويظهر من سوق الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلها في الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية لفظ الجمل احتمل ارادة ما بينهما في الجثة وفي صحيح ابن سنان اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيه جنب نزح منها سبع دلاء وان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر نزح الماء كله وفي صحيح الفضلاء زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله ع وابي جعفر ع في البئر يقع فيها الدابة او الفارة او الكلب او الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب دون ما يدب على الارض كما فسرها به اولا في الصحاح ولا خصوص ما يركب كما فسرها به ثانيا لان الظاهر انه اراد ما يقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها لكن العلامة قده استظهر منها بعد نفي الاول وجعل اللام اما للعموم واما لتعريف الماهية فيفيد العموم فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار والفرس والبغل والبقر والابل غير ان الابل والثور خرجا بما دل على نزح الجميع لهما قال فان قلت يلزم التسوية بين ما عدده الامام قلت خرج ما استثني بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض وايضا التسوية حاصلة من حيث الحكم بوجوب نزح الدلاء وانما فرقنا بالقلة والكثرة وذلك شئ لم يتعرض له لا يقال ان لقائل ان يقول ان ما ذكرتموه لا يدل على بلوغ الكرية ويمكن التمحل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان بجمع الكثرة لانا نقول ان حمل الجمع على الكثرة استحال ارادة القلة منه والا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان حمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة الثاني سلمناه ولكن انحمل على معنى مجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرتم على ان لنا في كون الصيغ المذكورة حقايق في الكثرة او مجازات نظرا وبعض المتأخرين استدل بهذه الرواية على وجوب النزح للحمار دون الفرس والبقرة والحقهما بما لم يرد فيه نص وقد روي مثل هذه الرواية البقباق عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يخفى ما في كلامه قده من مواقع للنظر والظاهر ان مراده ببعض المتأخرين المحقق في المعتبر لكنه قده لم يستدل برواية الفضلاء بل برواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار ثم اورد رواية الفضلاء وقال وهذه لم تتضمن قدر الدلاء التي تنزح ومن المحتمل ان يكون تمام ما يبلغ الكر فيكون العمل بالمبينة اولى ثم ذكر الفرس والبقر ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلاثة وطالبهم بدليل الالحاق فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هي مثلها في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل من اين عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كانت الفرس في عظم الجمل ثم قال ثم المقلدة من لو طالبته بدليل المسئلة لادعى الاجماع بوجوده في الكتب الثلاثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة الا انا ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار ان المراد بالحمار والبغل امثال ما كان في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل ولذا عمم جماعة الحكم فذكر في السرائر الخيل والبغال والحمير اهلية كانت او غير اهلية والبقرة وحشية او غير وحشية وما ماثلها في مقدار الجسم وادعى في الغنية الاجماع على الخيل وشبهها وهو مراد المحقق بعض الاجلة في عبارة المقنعة وعن الوسيلة والاشارة الحمار والبقرة وما اشبههما وعن المعتبر عن بعض الخيل والبغال والحمير وما اشبهها في الجسم والظاهر ان الكل فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال وبالجملة اخبار منزوحات البئر لا يكاد يمكن الالتئام بينها الا ان فهم الجماعة ليس ببعيد عن مساق الاخبار لكن نظر المحقق قده حيث انكر عليهم الى الصراحة والظهور اللفظي في الاخبار وانكاره في غاية الجودة كما ان انكار ظهور ما ذكرنا من سوق الاخبار في غير محله والله العالم وينزح سبعين دلوا بالدلو المعتاد على تلك البئر كما هو صريح بعض وظاهر ما سيذكره ان مات فيها انسان اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظاهر غيرهما ومستنده رواية عمار الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر قال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في البئر فيموت فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح له دلو واحد وظاهر اللفظ يشمل الصغير والانثى بلا خلاف وكذا الكافر على المشهور ونسبه في الروض الى الاصحاب وخالف فيه الحلي ووافقه الاسكافي فحكم بالجميع مستدلا بان الكافر اذا وقع وخرج حيا وجب له نزح الجميع فكيف اذا مات فيها وفيه ما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الخ فان النص في موت الانسان نص على الكافر بعمومه اذا لم يجب في ميتته الا سبعون فاولى في حيه انتهى وفي توجيهه انه يقتضي هذه الاولوية عدم اجتماع الحكم بوجوب الجميع للكافر الخ والسبعين له اذا مات في البئر فمقتضى القاعدة اخراج الكافر الخ عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الخبر بوجوب السبعين للكافر اذا مات فيها للتلازم الا انه لما كان نجسا فيخرج عن موضوع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح الادلة اللفظية بمقتضى الاصول

الحكم فيما لا نص فيه ودعوى ان النزح انما وجب للموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره فالاطلاق غير مجد مدفوعة بانه ان اريد بذلك منع عموم الانسان في النص للكافر فلا شاهد فيه وان اريد انه وان كان شاملا له الا انه انما وجب نزح السبعين لاجل موته فهو مسلم لكن ما يجب نزحه للكفر فقيل ان الجهتين في الكافر متلازمتان فلا معنى للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب فانه لا يمكن ان يقال ان الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحابه فضلة غير الماكول لحما او العكس لان الجهتين متلازمتان فيقبح السكوت عن احديهما في مقام البيان فافهم هذا ولكن الانصاف ظهور الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث النجاسة فيها بالموت لا ما ينفعل البئر به قبل الموت فخرج الكافر الى دعوى الاطلاق في النص وعدمه فقول الحلي لا يخلو عن وجه ثم ان مورد الرواية موت الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن النصوص لكن ربما ادعي القطع بكفاية السبعين لان الموت في البئر اما اشد حكما واما مساو وفيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت الانسان فلا فرق بين الموت في البئر او خارجه كان في محله وكذلك سائر الموارد التي ورد فيها الموت حيوان في البئر وهل يفرق بين المسلم والكافر ان قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر وجهان مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق فيها بين المسلم او للنجاسة الحاصلة من موت المسلم والحاصلة من موت الكافر لعله اغلظ الا ترى ان موت الانسان اغلظ حكما من الموت العصفور مع ان النجاسة في كليهما مستندة الى الموت وهذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثانيين فاختارا عدم الفرق معللا بعموم النص مع اختيارهما وجوب الجميع لموت الكافر بعد وقوعه حيا و اعترضهما بعض المعاصرين بما حاصله ان النص ظاهر في موت الانسان في البئر فان سلم شموله للكافر اكتفي بالسبعين مطلقا والا وجب نزح الجميع مطلقا فالتفصيل بين موته فيه ووقوعه ميتا لا وجه له اقول نظر المفصل الى ما عرفت من ان المستفاد من النص ان السبعين لاجل نجاسة الموت ولا فرق بين المسلم والكافر في النجاسة الحاصلة بالموت واما ايجاب نزح الجميع لموت الكافر فليس للفرق بين موته وموت المسلم بل لخصوص نجاسته الكفرية حال الحيوة ويطهر بنزح خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة رطبة او يابسة فذابت او تقطعت اجزاؤها الذائبة والمكتسبة من الماء هذا هو المشهور كما عن غير واحد وعن المعتبر عدم الوقوف على شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية ابي بصير سألنا ابا عبد الله ع عن العذرة تقع في البئر فقال ينزح منها عشرة دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون بناء على ان كلمة او ترديد من الراوي فيؤخذ بالاكثر للاحتياط لا لاستصحاب النجاسة ولكن الانصاف ان ظاهر المروي ان لفظ اربعون او خمسون كليهما من الامام ع فيكون على التخيير ويحمل الزائد على افضل الفردين ويؤيده ما عن الصدوق في من لا يحضره باربعين الى خمسين ثم العذرة خرء الانسان كما عن جماعة من اهل اللغة ولكن ظاهر الشيخ في التهذيب في باب بيع العذرة اطلاقها على فضلة غير الانسان وهو ظاهر الحلي حيث اضاف العذرة هنا الى ابن ادم وصرح المعتبر حيث قال والخرء مترادفان تعم فضلة كل حيوان ويشهد لهم خبر عبد الرحمن عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب وفي رواية ابن بزيع المتقدمة في البئر يقع فيها شئ من عذرة كالبعرة ونحوها والاطلاق وان كان اعم من الحقيقة الا ان الاشتراك المعنوي اولى من المجاز ويمكن ان يجعل اللفظ مشتركا معنويا منصرفا الى عذرة الانسان وعلى كل تقدير فيبقى فضلة غير الانسان من غير الماكول غير منصوص كعذرة الكافر ان قلنا بانصراف النص الى عذرة المسلم وان المحكي عن الشهيد قده في وجه تسمية العذرة انها سميت بذلك لانها كانت تلقى في العذرات وهي الافنية وقال في الصحاح العذرة فناء الدار سميت بذلك لان العذرة كانت تلقى في الافنية او وقع فيها دم كثير عرفا كذبح الشاة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي السرائر وينزح لسائر الدماء النجسة من سائر الحيوانات سواء كان ماكول اللحم او غيره نجس العين او غيره ما عدا دم الحيض والاستحاضة والنفاس اذا كان الدم كثيرا وحده ما قل الكثير شاة خمسون دلوا وللقليل منه وحده ما نقص عن دم شاة عشر دلاء بلا خلاف الا من شيخنا المفيد قده فانه ذهب الى ان لكثير الدم عشر دلاء وللقليل خمس دلاء والاحوط الاول وعليه العمل انتهى والمحكي عن الصدوق وظاهر الشيخ في الاستبصار ان لكثير الدم من ثلثين الى اربعين وقربه الفاضلان في المعتبر والمنتهى والمختلف وحسنه في الذكرى واستوجهه في الروض وقواه ابن فهد في المقتصر وقربه الفاضل الهندي ولا يخلو عن قرب لان المروي صحيحا عن علي بن جعفر عن اخيه ع في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في البئر واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين وطرح هذا الصحيح لاجل الشهرة والاجماع المدعى في الغنية وعدم الخلاف المدعى في السرائر مع مخالفة المشايخ الاربعة من القدماء والفاضلين والشهيدين من المتأخرين في غير محله نعم العمل بالمشهور احوط ثم المراد من الصحيح من ثلثين الى اربعين لا ما بينهما ليخرج الطرفان لان الظاهر دخول الغاية نظير ما عن المصباح من ان للدم ما بين الواحد الى العشرين وشبيها قوله سألته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة حيث ان المراد من الفارة الى الشاة فما ذكره بعضهم من الخدشة في نقل الصحيح قده لمعنى الرواية في غير محله وهنا روايات اخر تخالف للروايتين ثم الظاهر من الكثير الكثير في نفسه وتحديد قليله بدم الشاة لم يظهر له مستند وعن قطب الدين الراوندي ملاحظة الكثرة والقلة بالاضافة الى ماء البئر كثرة وقلة ونقله قطب الدين عن العلامة وقد عرفت عدم القول على مستند الحكم فضلا عن اناطته بلفظ الكثير ليشكل تعيين معناه ثم ان الظاهر كما

كالنصوص شمول الحكم لدم نجس العين ولا لحاقه بغير المنصوص وجبر الله العار ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه وزاد في السرائر الشاة والغزال وابن آوى وابن عرس وما اشبه ذلك في مقدار الجسم على التقريب ولعل المستند رواية علي الضعيفة بالقاسم محمد الجوهري المنجبرة بعمل الحلي عن ابي عبدالله ع في الفارة يقع في البئر قال سبع دلاء وعن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا وللكلب وشبهه ونقل في المعتبر الرواية عن كتاب الحسين بن سعيد مسئلة عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب وشبهه وفي رواية سماعة ان كان سنورا او اكبر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين وفي صحيحة ابي اسامة خمس دلاء للسنور والكلب وفي روايتي ابن يقطين والبقباق ينزح دلاء لموت الكلب وفي رواية ابي مريم ينزح البئر في موت الكلب وفي رواية ابي بصير والظاهر انه ليث بقرينة ابن مسكان فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها فافعل والاولى في الجمع بين الاخبار العمل برواية الخمس وحمل ما زاد على الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة وفي رواية عمرو بن سعيد قال سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة قال كل ذلك يقول سبع دلاء واما ما عن الحلبية والمقنع من النزح من الثلثين الى الاربعين في الكلب والسنور فلم نعثر له على رواية وكذا ينزح اربعون لبول الرجل لرواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبدالله ع في بول الرجل قال ينزح منه اربعون دلوا وضعف ابن ابي حمزة غير قادح بعد الانجبار بنسبته في المعتبر الى الاصحاب وفي الغنية الى الاجماع وعن كشف اللثام عدم الخلاف نعم اعتذر المحقق ره عن علي بن ابي حمزة بان كونه واقفيا غير قادح في روايته عن الصادق لان تغيره بعد موت الكاظم ع ولعله لان الظاهر ان من تحمل الحديث عن الامام ع يبادر الى نقله وروايته لغيره وثبته في كتابه والظاهر ان من سمعه انما سمعه منه قبل موت الكاظم ع ويبعد ان يكون قدر ما للرواية من زمان الصادق ع الى زمان الرضا مع عدم روايته ولا مثبوتة في الكتاب وح فالاعتراض على المحقق ره بان العبرة بحال الراوي حال الرواية لا حال التحمل في غير محله وفي المنتهى علي بن ابي حمزة لا يعول على روايته غير ان الاصحاب قبلوها وبذلك يطرح ما يعارض الرواية من الاخبار ثم ان مورد النص والفتوى بول الرجل وظاهره الذكر البالغ وفي السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين ع على انه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وظاهره الشمول للمرئة فضلا عن الصغير وهو المحكي عن ابن زهرة في الغنية والاصباح والاشارة ويطهر بنزح عشرة للعذرة الجامدة اذا خرجت قبل تقطعها فانها كالجامدة مقابل الذائبة التي تقدم نزح خمسين لها وهو من المعتبر باليابسة لخروج الرطبة الغير المايعة عنها وعدم دخولها في الذائبة المنزوح لها خمسون ومستند الحكم رواية ابي بصير المتقدمة وقليل الدم عرفا كدم ذبح الطير والرعاف اليسير وفي السرائر حد اكثر القليل ما نقص عن دم الشاة ولم نعثر له على مستند كالحكم بالعشر فيه نعم نسبه في السرائر الى رواية اصحابنا والمروي مستفيضا فيه دلاء وفي غير واحد منها او ضعف الدلاء باليسير ولم يظهر وجه دلالتها على العشرة وقد ذكر الشيخ قده وغيره في تقريب الاستدلال بها وجوها غير خالية عن النظر ولو كرر وقوع القليل فيجب بلغ الكثير فالظاهر ثبوت مقدار الكثير لا مقدار القليل لصدق وقوع الدم الكثير فان الكثير لا يقع غالبا الا تدريجا فلو تعلق حكم القليل باول ما يقع منه ثم بما بعده لم يبق حكم للكثير غالبا والفرق بين اتصال الوقوعين وانفصالهما غير معقول مع جريان دليل وجوب مقدار القليل فيه وهو كون كل وقوع سببا لمقدار القليل فرجوع المجموع الى المقدار الكثير يحتاج الى دليل وسيأتي تمام الكلام انشاء الله تعالى ويطهر بنزح سبع لموت الطير كما عن الثلثة واتباعهم بل على المشهور لرواية يعقوب بن عثيم اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء ومضمرة سماعة عن الفارة يقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ورواية علي بن ابي حمزة عن الطير والدجاجة يقع في البئر قال سبع دلاء وعن الفقه الرضوي اذا سقط في البئر فارة او طائر او سنور نزح منها سبع دلاء بدلو هجر وهو اربعون رطلا واذا انفسخ نزح منها عشرون دلوا وفي صحيحة ابي اسامة نزح الخمس للطير والدجاجة لكن لم نعثر على عامل به وكذا رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع يقول الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح دلوان او ثلثة واذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة والطير من الحمامة الى النعامة كما عن كثير من كتب العلامة والموجز وشرحه وفي الذكرى عن المشايخ ع فسره بذلك وفي كلام جماعة الحمامة والدجاجة وما اشبهها وعن اخر وما على قدرهما وجسمهما وعن الاقتصار عليهما وفي السرائر لموت الطائر جميعه نعامة كانت او غيرها من كباره او صغاره ما عدا العصفور وما في قدر جسمه وعن الصهرشتي ان كل طائر في حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور والمشهور انه فرق وكذا حكم الفارة اذا انفسخت على المشهور لرواية ابي سعيد المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا اخرجت فلا باس وان تفسخت فسبع دلاء وعن نهاية الرفع من ضعف ابي سعيد يوجب الاطلاق في السبع في الفارة وبالثلث فيها فيجمع بينهما بالتفسخ والعدم والرواية كالامارة الدالة على الفرق وان لم يكن حجة في نفسها لكن في المنقول عن مسائل علي بن جعفر ع ينزح عشرون دلوا اذا انقطعت ونحو الرضوي السابق في الطير وفي صحيحة ابي اسامة خمس مع التفسخ المذكور وفي كلام جماعة تبعا للمفيد ره عطف الانتفاخ على التفسخ وفي الآية كشف الالتباس انه المشهور وعن الغنية الاجماع عليه واقتصر في اللمعة على الانتفاخ

وهو

وهو مؤذن باتحادهما كما في السرائر ان حد التفسخ الانتفاخ وغلطه في المعتبر وكشف الالتباس وجمع الفاضل الهندي بان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم يتقطع في الحس وان لم يبن بعضها عن بعض بينونة ظاهرة تحس لكن قد يشك في دخوله في الميزان والاحوط الاحتياط وكذا بول الصبي وهو الذي يتغذى بالطعام ولم يبلغ فان لم يتغذ بالطعام فسيجي حكمه وان بلغ فهو رجل مضى حكمه ومستند الحكم رواية منصور بن حازم عن ابي عبدالله ع قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها لكن في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة في الخمر ينزح الكل لبول الصبي كما وعن الصدوق والسيد ينزح الثلثة لبول الصبي اذا اكل الطعام وفي المعتبر لم نعثر له على نص وفي السرائر ان رواية السبع اظهر وعليه العمل والاجماع وفي رواية علي بن ابي حمزة مسئله عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد وظاهر النص عدم الشمول للصبية فيبقى في غير المنصوص ولو تغذى بالطعام مع عدم استغنائه عن الرضاع ففي الحكم اشكال ومقتضى الاصل السبع وكذا لاغتسال الجنب فيه ولو ارتماسا كما يقتضيه الاطلاق مع قوة انصرافه الى الارتماس ولذا خصه به في السرائر نعم رواية ابي بصير عن الرجل يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح سبع دلاء ظاهره في الترتيب فالاقوى تعميم الحكم ان لم يكن منها تصحيف فيها بل ظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة تعميم الحكم لمطلق مباشرة الجنب وان لم يغتسل الا صحيحة ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ورواية عبدالله بن سنان ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب فانزح منها سبع دلاء والانصاف ان اطلاقها منصرف الى الاغتسال بل لو ادعى انصرافها بحكم غلبة الوجود الى الارتماس لم يكن بعيدا كما هو الظاهر من لفظ الوقوع في رواية الحلبي ان وقع فيها فانزح منها سبع دلاء وقوله ع في رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في ادلة نجاسة البئر ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم الا ان هذا الظهور لو سلم لا ينافي ظهور رواية ابي بصير في الترتيب فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند والدلالة بكون كل من الفردين سببا للحكم لا بحمل المطلق على المقيد وهل يعم الحكم الكافر وجهان من اطلاق الرواية وظهورها في كون المقتضي للجنابة من حيث هي فانفعال البئر بنجاسة الكفر يوجب نزحا آخر هذا هو الاقوى بل ظاهر السرائر عدم وجود القول بخلافه ومن ذلك يظهر انه لو كان على بدن الجنب نجاسة عينية وجب لها مقدرها كما ما في نهاية حجوا ملوث بنجاسة اخرى ولا فرق فيها بين المني وغيره ودعوى ملازمة بدن الجنب للمني غالبا فعدم التعرض للتقييد في الرواية يشهد بدلالة للاطلاق وان كان مسوقا لحكم الجنب من حيث الجنابة مشكلة وهل النزح لسلب الطهورية ام لنجاسة البئر ام تعبد محض وعن ظاهر المعتبر والمحكي عن المختلف الاول والمحكي عن كتب الشهيد الثاني الثاني وحكي عن بعض الثالث وبنفيه ظاهر لفظ الافساد في الرواية المتقدمة كما ينفي الاول ان ظاهره عدم ترتب اثر عليه فلا يطهر من الحدث ولا الخبث بل ظاهره عدم الصلاح فيه اصلا فلا يصلح للشرب منه الامور لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون نجسا اصلا خصوصا على القول بان الموجب للنزح اغتسال الجنب فيه لا مجرد ملاقاته له تحتاج البعد خصوصا بملاحظة لزوم نجاسة بدن المغتسل بالماء بعد الاغتسال وهو مخدوش ولعله بتعليل النهي عن الوقوع في البئر في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان طهارة البدن عن النجاسة اولى من الطهارة من الحدث فيجب ان يكون وجوب التيمم معللا بذلك الامر بالاغتسال اذا استلزم حدوث نجاسة البدن كالامر بها اذا استلزم بقاءها على ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا ان لا يعمل برواية الافساد فالتعبد اقوى ويبقى جواز استعمال الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز رفع الحدث بالمستعمل عدمه مطلقا او بشرط القلة فان الظاهر ان جريان البئر لا يوجب اعتصامها عن هذا الانفعال كما لا يعصمها عن الانفعال بالنجاسة ولو اغتسل فيها من حدث غير الجنابة ففي عدم وجوب شيء اصلا او وجوب نزح الجميع او وجوب المقدر للجنابة وجوه وفي رفع الجنابة بالاغتسال القولان مقتضى الاصل وظاهر رواية الافساد الاول وربما يستدل بها على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان ظاهرها كون الافساد علة للنهي عن الوقوع نعم لو كان مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا لها كان ظاهر النهي عنه موجبا للفساد كما في قوله لا تغتسل في ماء فيها دم مضاف ففسد صومك ودعوى انه من قبيل قوله لا تغتسل ارتماسا في ماء الغير فانه مفسد للماء وغير راض بذلك بان يكون المنهي عنه هو ما يوجب الافساد لولا النهي مشكل فيه لاستلزامه عدم فساد البئر بهذا الاغتسال المنهي عنه ولذا لا يصير الماء في المثال مستعملا في رفع الحدث الاكبر الا ان يلتزم بذلك في المثال وان الماء يصير مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية كان الاقوى صحة الاغتسال وان قلنا بنجاسة البئر به لانها بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لوقوع الكلب فيها وخروجه حيا على المشهور كما عن الذكرى لرواية ابي مريم عن ابي جعفر ع اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وشذوذ ظاهر صدره غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي اسامة بالاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي وعن الحلي وجوب الاربعين الواجب في موته لطرح خبر السبع لكونه من الاحاد ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مطلقا عند الشيخ القائل بنجاسته او خصوص الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي وامر غير واحد بجعل العشر على دليل عليه مطلقا نعم يمكن ان يوجه في الجلال من جهة كونه غير منصوص او وجوب الجميع او داخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم من التفصيل بين الذائبة وغيرها الا ان الاجماع على عدم وجوب ما زاد على الخمس اوجب الاقتصار عليها ويطهر ثلث لموت الحية على

كما عن كشف بل عن ترتيب الخلاف وفي المعتبر يمكن الاستدلال عليه برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان صغير فانزح دلاء لكن فيه وفي رواية ابن سنان الدابة
الصغيرة سبع ويحتمل حملهما على الاستحباب لكن تقييد الدلاء بها اولى وهو ظاهر ابن بابويه على حكاية المختلف وحكي في المعتبر كما عن المنتهى عشر دلاء واحدا
وعن المهذب الحاق الوزغة وعن الحلبي العقرب وعن الشيخ كلاهما والكل ضعيف بعد القول بطهارة ميتة غير ذي النفس نعم في صحيحة معاوية بن عمار عن الفارة
والوزغة تقع في البئر ينزح ثلث دلاء ومنها يظهر حكم الفارة اذا لم تنفسخ لكن الظاهر عطف الوزغة عليها الاستحباب وحكي وجوب التسبيع بها البعض الاطلاقات
وعن ابن بابويه دلو واحد وينزح دلو واحد لموت العصفور وشبهه كما في رواية عمار اقل ما يقع في البئر فيموت فيه العصفور ينزح له دلو واحد ويظهر منها
حكم شبهه صرح في المعتبر والمنتهى بقبول رواية عمار هذه وبول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام قيل لرواية علي بن ابي حمزة عن بول الصبي الفطيم
ينزح له دلو واحد ولعله حملها على الشرف على الفطام وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وعن ابن زهرة والحلبي
وجوب الثلث لرواية كردويه قال سألت ابا الحسن عن البئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب
قال ينزح منها ثلثون دلوا ولو ضعيفة كردويه بمجهولية رواية ابن ابي عمير عنه مع ان الشهرة في المسئلة حكيت عن جماعة كالموجز والروضة وغيرهما و
اعلم انه قد اختلف عبارات الاصحاب في بيان الدلو التي ينزح بها العدد المقدر ففي المبسوط انه دلو العادة التي يستقى بها دون الدلاء الكبار
لانه لم يقيد في الخبر فهو كقول المصنف قده هنا ما جرت العادة باستعمالها وفي السرائر انه دلو العادة دون الشاذة التي يستقى بها دون
الصغار والكبار الخارجة عن المعتاد والغالب لانه لم يقيد في الخبر وفي الغنية والكافي انه دلو البئر المألوف وفي الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه
في المنتهى والتحرير وفي المعتبر هي المعتادة صغيرة كانت او كبيرة لانه ليس في الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف ونحوه في الحواشي الدلو على
المعتاد لعدم التقدير الشرعي وفي كتب الشهيد انها المعتادة اذ لو عرفت هذا فالمراد بدلو العادة في كلام هؤلاء يحتمل في بادي النظر العادة
في زمان صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد المعتاد على هذا الوجه لا يحتاج الى التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى ان ما يمكن
تسليم تبادر ذلك من الاخبار لتعارف تلك العادة في زمان صدورها لا من كلمات العلماء الا على تقدير اعتياد ذلك في زمانهم انهم وهو
غير معلوم ان من المعلوم عدم استمرار العادة في ذلك الزمان على دلو منضبط على جميع الابار التي هي مشمول الروايات لاختلاف ذلك
باختلاف الابار وما ينزح لم يرد به مع انه اذا اريد المعتاد فلا دليل على خصوص ما هو المحقق في ذلك الزمان بل الظاهر مفهوم المحقق في كل
زمان وما ينزح ليسوى به مع انه لو اعتبر عادة ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار تلك الدلو لان المعروف من علم العلماء في هذا الزمان
فضلا عن الاعتياد بها فلا وجه لاعتبار العادي في الدلو المرجح به في هذا الزمان وكان يلزمهم القطع بكفاية المقدار مع ان العلامة ذكر
في مسئلة كفاية دلو تسع العدد انه لا نص لاصحابنا فيه واما العلامة ومن تاخر عنه فهم بين متردد في كفاية مقدار الدلاء اذا اخرج بغير العدد
المعتبر او قاطع بعدمها هذا مع ان التامل في كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل قوله في المعتبر صغيرة او كبيرة فان معنى
عدم الفرق بينهما وان النزح يجزي بكل منها اذا اعتيدت ولا ريب ان المعتادة في زمان الصدور احدهما فلا معنى لاجزاء غيرها ومن بعض ما ذكرنا
يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما هو المعتاد في كل زمان لاختلاف العادة باختلاف الازمنة ولم يرد به ولان اللازم حينئذ اعتبار المقدار لا
العدد ولانه لا معنى للتسوية في عبارة المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظاهر ارادة ما هو المعتاد على تلك البئر كما صرح به المحقق والشهيد الثانيان
وهو الذي ينطبق عليه العبارات المتقدمة كلها واظهرها فيه عبارة السرائر حيث احترز بالعادة عن الشاذة التي يستقى بها فان المراد بها بقرينة عطف
الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء بها وان كانت متوسطة في الصغر والكبر المستند في ذلك اطلاقات الروايات فان الظاهر من قول الامام
للسائل عن حكم البئر النجس ينزح منها دلاء هو الدلو المعتاد على البئر كما لو امر المولى عبده بنزح دلاء من بئر معين والاطلاق وان شمل ما لو كان
على تلك البئر دلو غير ما اعتيد عليه لكن الغالب عليه لما كان هو الدلو المعتاد عليه جاز ارادة خصوص ذلك اعتمادا على الغلبة وهل المراد
من المعتاد على تلك البئر ما اعتيد على نوعها او شخصها ظاهر النص والفتوى الثاني مع ان نوع البئر لا عادة فيها منضبطة الا ان يراد ما
يليق بها بحسب الضيق والسعة وارادة ذلك ليس باولى من ارادة ما يليق بالنازح والمترجح له وبه فالمتعين ما يستعمل عليها غالبا ثم انه
يشكل الامر فيما اذا لم يكن للبئر دلو معتاد لعدم النزح منها او النزح بها بكل ما يتفق من الدلاء او بغير الدلو من الظروف المختلفة والكلام في
ذلك غير منقح في كتب الاصحاب والاخذ فيها بالمتيقن في التطهير لعله اقوى مع انه احوط **فروع ثلثة الاول** حكم صغير الحيوان المتعلق به
الحكم حكم كبيره بعد عدم انصرافه الى الكبير انصرافا معتدا به لان الصدق معروف عنه فاذا تحقق عدم الانصراف حكم بالاطلاق الثاني
اختلاف انواع النجاسة المختلفة المقدر كالانسان والكلب او المماثلة كالشاة والكلب موجب لتضاعف النزح لاستصحاب النجاسة
ولا يعارضه اصالة عدم تعدد المؤثر ولان مقتضى دليل كل نوع سببيته وعموم الاشتغال الذمة بنزح المقدر فتعدد السبب يقتضي

بتعدد الاشتغال وهو يقتضي تعدد الامتثال وقد يخدش في هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان الاسباب الشرعية لا يجب ان
يكون مؤثرات حقيقة بل قد يكون معرفات يجوز تعددها على حكم واحد شخصي كما اذا اجتمع سببان لنزح جميع الماء وح فاذا كان ظاهر الدليل
اتحاد المسبب ولو نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب تعدده الشخصي بتعدد الاشخاص ولو نوعا بل ينبغي حمل السبب على المعرف ويشهد له
انه لا يفهم عرفا فرق بين ورود الاسباب المتعددة لحكم شخصي مثل قوله ان دخل زيد فاقتله وان ارتد فاقتله وبين ورودها لحكم واحد بالنوع قابل
للتعدد بالتشخص مثل ان قدم زيد من السفر فاضفه وان زارك في بيتك فاضفه ويضعف بان تعدد الواحد النوعي شخصا بسبب تعدد علل وجوده
ليس تصرفا في اللفظ فان كان مقتضى اطلاق الادلة سببيته جميع مصاديق السبب من غير فرق بين المسبوق بسبب اخر وغيره لزم عقلا تعدد الحكم
الواحد بالنوع في الخارج بخلاف صرف ظاهر الدليل عن التاثير المستقل واخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان اللازم من تعدد السبب تعدد الوجوب
وهو لا يقتضي تعدد الواجب بل قد يجتمع الايجابات المتعددة في واجب واحد للتاكيد او لجهات متعددة تقتضيه كما في مثال قتل زيد المتقدم والاوامر
المتعددة بالصلوة والزكوة وغيرهما ويضعف بان المسبب للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم ضرورة حصوله قبل وجود
السبب بمعنى الكلام الدال على السببية بل المسبب المتاخر عن سببه هو اشتغال الذمة بالفعل الفلاني ومن المعلوم ان تعدد الاشتغال لا يكون
الا مع تعدد المشتغل به كما لو وجد اشتغال الذمة بدرهم او بضيافة مرتين فانه لا اشكال في تعدد الفعل ودعوى ان المتحقق بعد الشرط هو
نفس الطلب فهو بمنزلة تكرار الطلب المنجز بقوله اضرب اضرب مدفوعة بعد تسليم ظهور التاكيد في المثال المذكور بالفرق بينهما وفهم اشتغال الذمة
فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الاخر والسر في ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب سببا لنفس الفعل ومؤثرا
فيه في نظر الامر وهو الذي دعاه الى الامر به عند وجوده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم من تعدد السبب تعدد التاثير تعدد الفعل لا مجرد تعدد
طلبه فافهم فانه لا يخلو عن دقة ثم انه قد يمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين وان علم تعددهما كما في الاغسال في ظاهر
جماعة واشار اليه العلامة هنا في المنتهى وفيه ان الظاهر عدم كفاية الفعل الواحد في تحقق الامتثال ولا اقل من الشك فلا يتيقن الخروج من العهدة
والاطلاق هنا يتمسك به اذ لا كلام في كفايته اي فرد يكون انما الكلام في صدق الاطاعة والامتثال للتكليفين بايجاد واحد فافهم هذا مع ما عرفت
من ان السبب مؤثر في وجود الفعل في نظر الامر فلا بد من تعدده وربما يعترض بان القاعدة وان اقتضت عدم التداخل الا ان من المعلوم في خصوص
المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من ملاقاة ما وقع فيه من النجاسة وان تعددت افرادها كما يكشف عن ذلك اختلاف كيفية ازالتها
الا ان الناشي من ذلك كفاية نزح احد الافراد لازالة الفرد الاخر المساوي له في كيفيتها فيكفي نزح واحد النجاسة الحاصلة من وقوع شاة و
كلب لان الفرض اتحاد نجاستهما لاتحاد مزيلها وكفاية مزيل الاشد لازالة الاضعف فيدخل الاقل مقدارا تحت الاكثر ويضعف بان ذلك
مبني على تداخل النجاسات اضعفها في اشدها كما في غير هذا المقام لكن ذلك غير معلوم في المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك
الفرق فيه بين المتفقات وغيره والجمع فيه بين المختلفات فالمتيقن من اجتماع النجسين تضاعف النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة
نجس واحد قدره مجموع مقدريهما ولولا اطلاق الادلة في كفاية مقدر كل نجس له ولو حال الانضمام بنجس اخر وضعف دعوى ظهورها
في وقوع تلك النجاسة لا غير كان ينبغي الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم ما لا نص فيه وهو نزح الجميع كما يجاب ثم ان المخالف في المسئلة
العلامة في جملة من كتبه واستدل في المنتهى بان بفعل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل الاجزاء ثم اعترض على نفسه بلزوم اجتماع علل متعددة على
معلول واحد ودفعه بان ذلك انما يستحيل في اجتماع العلل لا المعرفات وظاهر دليله منع المقدمة الثالثة للدليل المتقدم وظاهر اعتراضه وجوابه منع المقدمة الاولى
وقد عرفت ضعفهما وبما ذكرنا من الدليل يظهر انه لا فرق بين وقوع النجسين مجتمعين او متعاقبين في وجوب تضعيف النزح وانه لا ينبغي الاشكال
في تضعيفه بوقوع نجسين مع التماثل بشرط عدهما في العرف فردين لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الدليل
المذكور انما يجري حتى فيما اذا كان المنكر فردين او افرادا علق المقدر على الطبيعة الصادقة عليها وعلى الفرد الواحد كالخمر والبول
ودعوى القطع بعدم الفرق في الحكم بين مقدار من البول وقع دفعة او وقع كل جزء منه دفعة وانا نفهم من ادلة وقوع هذه الطبايع ان
السبب وجودها في البئر ولو بوقوعات متعددة ممنوعة فالقاعدة المتقدمة من سببية كل جزئي وقوع المقدر جارية هنا ايضا اذ الموجود او
من مصاديق الطبيعة مؤثر تام باعتبار تحقق الطبيعة فيه فاذا وجد فيه ثانيا كان مؤثرا تاما مستقلا كالاول لعدم تبدله من اثر غير الاثر
المتقدم عليه اذ لا يعقل تأثير المتأخر في المتقدم وقد ذكر بعض المعاصرين في الجواب عن ذلك بعد الاعتراف بان الدليل الدال على ان العذرة
ينزح لها خمسون دلوا لو كانت مهملة صادقة على القليل والكثير واشتغل الذمة بالنزح بالوقوع الاول وجاء الوقوع الثاني انقلب الفرد الاول
الى الثاني فصار مصداقا واحدا للماهية وهكذا كلما يزداد فيدخل تحت قوله العذرة الذائبة ينزح لها خمسون وليس هذا الا كتعدد النوع

الواحد من الحدث الاصغر والاكبر كالبول مرات والجنابة مرات اشتهى ولم يعلم له محصل يرجع الى منع احكمه مقدمات الدليل المذكور وان صحت دفعة
الوقوعين والواضح بعد الوقوع الثاني مصداقا واحدا لمرد الوقوع الاول عن السببية المستقلة بعد وجوده على هذا الوحداد
الوقوع الثاني يؤثر في المسبب المتقدم اولانه لغو محض وكل ذلك تقييد لاطلاق الادلة وصدق ان العذرة يفرح لها خمسون على الكل اتما
يوجب تسبب متاخر عن الكل لا انقلاب ما حدث بالاول الى كونه مسببا عن المسبب الواحد الصادق على الكل وهذا واضح نعم ما ذكره انما
يتوجه في الفرد المستمر الواحد فانه لا يعد سببا الا بعد انقطاعه كما يجيء واما الحدث فقد علم من الشرع اتحاده فلا يتعدد وان اختلف
نوعه ولا ينقلب الفرد الاول فيه الى الثاني بعد تحققه سواء اتحد في المقام الذي علم فيه التعدد ولو مع تساوي التعدد في النائر كالكلب والانسان
اللذين لا يوجب احدهما الا ما يوجب الاخر فاين ما علم فيه اتحاد المسبب ولو مع اختلاف نوع السبب عما علم فيه تعدد المسبب ولو مع اتحاد نوع
السبب في الخلاف الصنف والحاصل انه لا فرق في مقتضى الادلة اللفظية بين اختلاف المتعدد المتكرر نوعا او صنفا وبين اختلافهما شخصا
نعم فرق بينهما من حيث انه لا فرق في الاولين في وقوع المتعدد دفعة ومتعاقبين بخلاف الثالث فانه ان كان موضوع الحكم بالمقدر الفرد الواحد منه
فوقوع المتعدد دفعة حكم المتعاقبين ولاحتمال الخروج في ذلك عن مورد النص ضعيف وان كان موضوع الحكم بالمقدر طبيعة كلية صادقة على القليل
والكثير لا يحصل التعدد منها الا بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدد واما لو وقعت العذرة مستمرة غير منفصلة او منفصلة بما لا يوجب التعدد
عرفا كان في حكم الفرد الواحد توهم جريان الدليل المذكور حيث انه يتحقق باول الوقوع تاثير السبب فيجب المقدر ثم ما يقع في الان الثاني مؤثر ايضا
يوجب المقدر مدفوع بانا لو اقمنا اولا لا يحكم بكونه سببا مستقلا الا بعد انقطاعه نظرا الى حصول امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الصادقة على
القليل والكثير المتدرجة في الحصول كالامر بالقراءة والمشي حيث ان الفرد المحقق للامتثال انما ينقطع عليه الفعل لا اول ما يوجد من ذلك الفعل
ليقع الباقي لغوا ومما ذكرنا ظهر ان احد طرفي تردد المصنف قدس سره ولو سلم التكافؤ بناء على ما تقدم من معارضة ظهور المسبب في الاتحاد لظهور سببية
الطبيعة في سببية كل فرد او معارضة الظهور اللفظي عند تضاعف النجاسة بتعدد الافراد ولذا لو وقع دفعة ما وقع التعاقب لم يؤثر قطعا الا
مع تبدل العنوان كما يجيء في الدم وجب المصير الى ما اختاره المصنف بقوله احوطه التضعيف فان الاحتياط في مثل المقام لازم بلا اشكال بقي في المقام
انه اذا حصل من تعاقب الفرد بين من العنوان عنوان آخر كما اذا وقع دمان قليلان متعاقبا يصدق على المجموع الدم الكثير ففي الحكم اشكال من حيث ان
الدم الاول قليل فوجب نزح العشرة والدم الثاني بمقتضى اطلاق حكم دم القليل لا يوجب الا نزح عشرة ايضا لكن يصدق بعد وقوعه انه وقع في البئر دم
كثير فيجب خمسون ودعوى انصرافها اطلاقا وادلة دم الكثير الى صورة وقوعه دفعة عرفية مع دعوى انصرافها اطلاقا وادلة دم القليل الى صورة عدم
تعقبه بدم آخر يوجب بادته تاثر الماء واحداث اثر يحيث بعينه كوقوع الدم الكثير دفعة متكافئتان في التسليم والمنع فالاحوط الرجوع الى الكثير
الامرين بل الاقوى ذلك لتوضيح ان الوقوعين بملاحظة مجموعهما سبب واحد للخمسين بملاحظة كل منهما منفردا سببا للعشرة يوجبا عشرين ولا يحكم
هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع خمسين وكل منهما عشرة لان مغايرة المجموع لكل واحد مغايرة اعتبارية فلا تعدد في الخارج فالمؤثر الوقوعان
باحد الاعتبارين فالموجود في الخارج على سبيل البدل اما اسباب متعددة للعشرة واما سبب واحد للخمسين فلا وجه لالغاء تاثير مصداق السبب
الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينبغي تاثيره لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما فالحكم بالسبعين والحاصل انه بعد
البناء على تداخل مقتضى المصداقين الموجودين على سبيل البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط الزائد مع وجود سببه
هو طرح الاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل الاقل في الاكثر فانه لا يوجب الغاء فلو فرضنا ان التعدد يقتضي ازيد من الخمسين كما اذا وقع
القليل سبع مرات مختصا بالثامن كثيرا فانه وان صدق على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه سبع مرات بل ثمانية دماء قليلة
فلا معنى لالغاء ما يوجبه كل مرة ولا يبعد في ذلك الغاء لمقتضى مصداق الدم الكثير وذكر الشهيد والمحقق الثاني مسئلة تحقق الكثرة بالدم
الثاني فحكموا بنزح الكثير ولم يعلم مذهبهم فيما اذا كان مقدار دم الكثير اقل من مقدار الدماء المتعددة القليلة ومما ذكرنا يظهر انه لو وقع نجس واحد
شخصي مكررا كما اذا وقع الكلب مرات وخرج حيا فان اللازم تعدد النزح الا ان يستظهر خلاف ذلك من النص واعلم ان بعض الحيوان ان صدق
عليه عنوانه كما اذا انفصل منه بعض الاجزاء الغير المقومة للصدق فلا اشكال في حكمه وان لم يصدق عليه ذلك فهو داخل فيما لا نص فيه الا ان نعلم
عدم زيادة حكمه على حكم الكل فيجري عليه حكم الكل ويحتمل فيترتب عليه احكامه حتى عدم تداخل مقدره مع وقوع فرد من مثله وتكرر فرد واحد
منه ويحتمل الجزء الواقع مكررا لا يتداخل مقدره فضلا عما لو وقع جزء آخر بعد الاول بل لو سلمنا التداخل في تكرار الكل لم يبعد عدم التداخل
في الجزئين لانهما بمنزلة فردين يدعي ان كل واحد منهما بمنزلة كله فكانه قد تكرر الا ان ظاهر النص فيه منع التداخل مطلقا في الجزء الذي يكون بعضا من
جملة بشرط يكون لها مقدر غير الجميع حتى يصدق التكرار فيه كان وجه المنع منع التعدد مع تكرر وقوع الجملة بناء على ان النجاسة الشخصية لا تتعدد

نائرها والجزء لا يزيد على حكم جملته فاذا وقع الجزء الثاني فكانه وقع جملته ثانيا والمقدر لها قابلتان للنظر هذا كله مع الوقوع على التعاقب اما
مع وقوع اكثر من جزء دفعة فلا يزيد حكم ابعاضها عن جملتها ثم على ما اختاره المصنف من عدم التعدد او مع الوقوع دفعة لو وقع جزء ان لم يعلم كونهما
من جملة واحدة فوجهان من اصالة عدم التعدد ووقوع الجزء من حيوان آخر ومن اصالة بقاء النجاسة الا ان ايجاب التعدد لا ينقض اليقين بالنجاسة بيقين
الطهارة الا بناء في ترتيب آثار عدم وقوع الجزء من حيوان آخر كما لو لم يعلم كون النجاسة في الثوب مما يحتاج الى التعدد او لا فانه يجمع بين حكم بقاء النجاسة
واصالة عدم وصول ما يحتاج الى التعدد الا ان يفرق بين المثال وبين ما نحن فيه فان نجاسة كل واحد مما لا يحتاج الى التعدد وما يحتاج تتحد
مع الاخرى كما يكشف عن ذلك تداخل حكمهما في الغسل اما ما نحن فيه فقد الزمنا فيه بتعدد النجاستين على وجه لا يدخل احدهما في الاخرى فالنجاسة
المستصحبة ان اريد بها الحاصلة بالسبب الاول فقد ارتفعت قطعا وان اريد بها الحاصلة بغيره فهي مشكوكة الحدوث والان يدعى ان النجاسة مع
هذا يعد في العرف امرا واحدا مستمرا وان فرض تعددها في الوجود بمقتضى تعدد اسبابها ولعله لاجل ذلك رجح في الذكرى القول بالتعدد في هذا الفرض
لكن علله بالاستظهار ولعله اراد الاحتياط اللازم وهذا كله مع العلم بان الجزئين من نوع واحد ومثله ما لو احتمل تغاير النوعين فالا
لو وضح بعض من النزم بانه لا يجب في الصورة الاولى الا نزح مقدر واحد استصحابا للطهارة البئر السابقة فرق في هذه الصورة الثانية بين ما
لو علم جزء منهما انه من جملة خاصة وشك في الاخرى انه من تلك الجملة ام لا فلم يبعد الاكتفاء بنزح مقدار الجملة المعلومة استصحابا للطهارة الا
من الاخرى وان لم يعلم باحد الجزئين لم يبعد القول بوجوب مقدار الجميع لاستصحاب النجاسة ولانه كما اذا وقع حيوان لم يعلم انه كلب او غيره فتامل
الثالث ان الرقيد فيما بايدينا من الادلة الشرعية للنجاسة من نزح وجب الاخذ بمقتضى استصحاب الاحكام الثابتة بعد الوقوع بالادلة
المخصصة لعمومات جواز استعمال الماء تكليفا ووضعا والنزح جميع مائها كما عليه المشهور ولا مجال لهنا لاجراء اصالة البراءة لان الشغل تحرز
آثار الطهارة على الماء اعني اباحة الاستعمال وصحته في التكليف ولو فرض وجوب النزح مقدمة للواجب فمن المعلوم ان المقدمة لذلك الواجب
تطهير ماء البئر فالتكليف به معلوم لا يكفي في الخروج عنه الا القطع بتحققه في الخارج وليس النزح من حيث هو مقدمة لذلك الواجب حتى
يجري فيه عند دوران الامر بين الاقل والاكثر اصالة البراءة على المختار من جريانها مع الشك في اجزاء الواجب او شروطه ونظير ما نحن فيه الامر
بتطهير الثوب فشككنا في حصول الطهارة بغسل الثوب مرة او مرتين اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي كفاية المرة فان الامر بالغسل الحقيقة التطهير
المشكوك في تحققه بالغسل مرة هذا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وان قلنا بكون النزح تعبدا فان جعله هذا القائل واجبا مستقلا
غير معتبر في جواز استعمال الماء كان الاقوى وجوب الاخذ بالاقل المتيقن بناء على جريان الاصل في الاجزاء وان جعله شرطا للاباحة الاستعمال
كان الحكم فيه كالسابق من الاخذ بالاستصحاب لعدم كون الشك في الحكم التكليفي بل في ارتفاع المنع السابق والاصل عدمه ثم ان هنا قولين آخرين
لم يعلم المستند لهما وهو نزح اربعين ونزح ثلاثين واضعف منهما ما احتمله في المعتبر وربما حكي قولا من عدم وجوب شيء اقتصارا على موضع النص
لكن يمكن ان هذا الاخير آت على القول بالنجاسة وكيف كان فان تعذر نزحها لم يطهر الا بالتراوح بلا خلاف على الظاهر ولعله لفهم التعدي من حديث التراوح
واحتمال تعطيل البئر لو قام لا اخل بالحكم بتطهره بنزح الجميع مع التمكن اذ لا وجه لصحيح وربما يتوهم بوجوب نزح ما يزيل الظن ارتياب المحقق به لنا النجاسة فيه
نظر واذا تغير بما يقع في البئر احد اوصاف مائها كان طهره عند القائلين بعدم الانفعال الحكم الجاري المتغير بالنجاسة في كفاية زوال التغير عاجلا
من مائها بالنزح بل يتامل بكفاية زوال التغير بالنزح وان لم يتجدد ماء الظاهر قوله في صحيحة ابن بزيع فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم
بضعف ان الاطلاق محمول على الغالب ظاهرا يتمثل ما لو زال التغير بالنزح من دون تجدد نبع واضعف منه القول بعدم اعتبار النزح وكفاية زوال
تغيره ولا نصا لدلالة الصحيحة المعتصم بناء على ان علة النزح في الصحيحة زوال تغيره فهو المقتضي ويرد ذكره لكونه مقدمة له في الغالب فيه انه
موقوف على كون حتى للتعليل والظاهر كونها للغاية ولو سلم فاطلاق زوال التغير ينصرف الى الغالب وهو الحاصل بالممازجة بالماء المتجدد فانه
هو الذي يترتب على النزح واما زوال التغير بجواهره فالظاهر عدم دخل النزح فيه غالبا فضلا عن استناده اليه على وجه العلية واما القائلون
بانفعال البئر بالملاقاة فالمحكي عنهم اقوال تبلغ سبعة او ثمانية بعد اتفاقهم على وجوب ازالة التغير لاحدها ما قيل من انه ينزح حتى يزول التغير عملا
بظاهر ما دل على كفاية زوال التغير في طهارته مثل قوله في صحيحة ابن بزيع المتقدمة في ادلة الطهارة ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان
يتغير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم بناء على تاويلها عند القائلين بالنجاسة بان المراد من افساد المنفي صيرورته ماءا نجس
العين يجب توقف طهارته على استيفاء اكثر مما اخر فان اخراج الدلو الواحد لنجاسة البئر بالعصفور او الثلاثة لغيرها فانه لا يوجب عدد بنبع الا
فضلا عن امتزاجه بجميعه فضلا عن استيفاء اكثر فيدها الخلاف في التغير فانه لا بد من امتزاجه التام بماء جديد وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عن الفارة
يقع في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلاثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد

التغير في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام في السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بئر قطر فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير في ذلك كلها واحد فان غلب الريح نزحت حتى يطيب بناء على تقديم هذه الاخبار على ظاهر ما سيأتي من اخبار وجوب نزح الجميع للتغير بناء على حمل تلك على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع بينهما اقرب من ذلك على ظاهر ما دل على وجوب المقدر للنجاسات الواقعة الشامل باطلاقه او بالفحوى لصورة تغيره بها بناء على منع شموله لها لفظا ولا فحوى هذا ولكن الانصاف قصور دلالة الاخبار المتقدمة اما الصحيحة فلما تقدم من ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقاة ووجوب صرفها الى معنى لا يلائم القول بالنجاسة على القول بانفعال البئر واقربه وجوه التصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد فسادا بحيث لا يصلح الا بالمادة جبر النابع مع ما يجدد من المادة وهذا انما يتم مع التغير صفة مع غيره ولا ريب ان الرواية على هذا ظاهرة في حاجة الماء المتغير الى النزح ازيد مما يحتاجه الماء مع عدم التغير فلا يدل على كفاية زوال التغير وان لم ينزح المقدر لانه يلزم كون الماء مع عدم التغير اسهل منه مع التغير وهذا خلاف ما استظهر من الرواية بل كلما ورد بغرض في الصحيحة ليوافق مذهب المستدل بها حيث يقول بنجاسة البئر بالملاقاة لا يخرج عن صراحة كون الفساد مع التغير اقوى واشد واحوج الى اخراج الماء وبالجملة فاستدلال القائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ردهم لها تارة بكونها مكاتبة واخرى بالتأويل ثالثة بعد المعارضة مع ادلة وجوب النزح في غاية الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات وظهور اخبار وجوب نزح الجميع اما ما بعد الصحيحة من الاخبار فهي في مقام عدم كفاية المقدر المذكور في موارد التطهير مع التغير لانه من المعلوم عدم زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع او عشرين فلا بد على ما هو المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدر والذي ما قيل بل استظهر انه المشهور من انه ينزح جميع ما فيها اما الان النجاسة الحاصلة بالتغير غير منصوص المقدار بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات بصورة عدم التغير واما الاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله عليه السلام في رواية معوية لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة اذا انفسخت الفارة ونتن نزح الماء كله وخبر منهال فان كانت جيفة قد جيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها ورواية عمار الواردة في التراوح عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ والجواب منع كون النجاسة مع التغير مما لا نص فيه لما سيجيء من شمول اخبار المقدرات لها وكذا اخبار وجوب ازالة التغير وان يكن لكل واحد من هذين القسمين على كفاية مضمونه كما تقدم واما الاخبار المذكورة فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع اقرب من ذلك بل ربما احتمل فيها الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول فان تعذر نزح الجميع لغزارته ففيه احتمالات بل اقوال احدها ما اختاره المصنف قدس سره وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق في الفقيه والسيد والشيخ وابن حمزة من انه تراوح عليها اربعة رجال ومستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة اجراء لاخبار هذا القول لكن الظاهر انهم يشترطون ازالة التغير حتى بعد التراوح اذ لم يعهد عن احد القول بطهارة الماء الا مع بقاء التغير فلا وجه لحمل اطلاق الرواية عليه ايضا ثانيها الاكتفاء حينئذ بزوال التغير حكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز نقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير حينئذ وانصرافها على ما هو الغالب من تعذر نزح الجميع فيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل معارضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال التغير كما تقدم لا ظهور لها في وجوب زوال التغير قبل نزح المقدر فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو ثالث هذه الاقوال وعليه المحقق في النافع والمعتبر قيل واستحسنه كاشف الرموز ونسبه الى الحلي وفي النسبة نظر ثم ان الجمع يحصل هذا الجمع وهو اكثر الامرين وبين رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة بعمل الاصحاب هو ان يراد بتعذر نزح الجميع بينهما باعتبار اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير والتراوح وهذا رابع الاحتمالات بل ان الاحتمال الاول راجع الى هذا لان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما زوال التغير فقد عرفت انه لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو اقوى هذه الثلثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو المحكي عن الشيخ والحلي والمختلف والمسالك واستوجهه في المدارك ولعل وجهه الجمع بين ما دل على الامرين فان ادلة المقدر شاملة له من حيث اعتبار المقدر اما من باب الاطلاق باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث التغير واما من باب الفحوى ثم ظهورها في كفاية المقدر مطروح بما دل على وجوب ازالة التغير ولا ظهور لها في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على ادلة المقدرات مع انه متعين على تقدير الظهور وبعبارة اخرى لكل منهما ظهور لفظي في اعتبار مضمونه في التطهير وظهور عقلي في كفاية ذلك فيطرح ظهور كل منهما في الكفاية بظهور الاخر في الاعتبار لانه اقوى مضافا الى ان المرجع بعد التكافؤ استصحاب النجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر لان استيفاءه او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفي المقدر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان بقاء التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا الى ان ظاهر الاخبار اعتبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقاة ومعلوم عدم مدخلية

النزح في ذهاب هذه النجاسة ما دام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس وهو انه يجب ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر ثم على هذين القولين لو لم يكن للمنزوح مقدر فالظاهر وجوب نزح الجميع كما صرح به بعض بل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر نزح الجميع وحكي عن صاحب المعالم والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقدر وكفاية اكثر الامرين مع التعذر فهذه اقوال سبعة والقول السابع نزح عن قوة والاحوط هو القول الثالث ويستحب ان يكون بين البئر اي مطلق ماء المجتمع المحتاج الى الاستقاء منها ذات مادة او غيرها والبالوعة وهي ثقب في وسط الدار كما عن الصحاح او بئر يحفر ضيق الراس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصها في الروضة بجمع ماء النزح بعد ان فسرها في الروض بمجمع مطلق النجاسات خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحدها جماعة في باب المسافة باربعة وعشرين اصبعا عرضا ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل وشبهها او كانت البئر فوق البالوعة بحسب قرارهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة ولا قرار البئر اعلى فسبع هذا هو المشهور على الظاهر في مرسلة قدامة بن ابي يزيد قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة قال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس ثم قال يجري الماء الى القبلة الى يمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري عن يمين القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن رباط قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع ارادة عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الثانية ان المتبادر من مثله نقيض الشرطية الاولى لا ضدها وحاصل هذا الجمع كفاية كل من صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس فيكون الخمس في اربع صور من الست وظاهر الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد حكم الخمس في الروايتين مع ابقاء الفقرة الثانية من الرواية الثانية على ظاهرها من خصوص فوقية البالوعة ففي الارشاد يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن بعض النسخ الواو بدل او وهو الموافق لما عن التلخيص من انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة والتحتية والا فخمس وفي اللمعة السرائر يستحب ان يكون بين البئر التي يستقى منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر تحتها وكانت الارض سهلة وخمسة اذرع اذا كانت فوقها والارض ايضا سهلة وان كانت الارض صلبة فخمس ومستند هذا القول الجمع بين الروايتين بتقييد حكم السبع في احديهما بالاخر الا ان الفقرة الثانية باقية على ظاهرها من ارادة خصوص فوقية البالوعة على ظاهر السرائر ويراد بها نقيض الفقرة الاولى وهو عكس فوقية البئر بناء على ظاهر التلخيص وفي نسخة الارشاد وهنا جمع رابع وهو تقييد الفقرة في الرواية الثانية بالاولى فيكون المدار على الصلابة والرخاوة وهو المحكي عن ظاهر الصدوق ثم ان بعض مشايخنا المعاصرين بعد ان ضعف جمع المشهور بعدم جريانه على القواعد من غير بيان وجه ذلك قال لان المستفاد من مجموع الروايتين ان السبع لها سببان وهي السهولة وفوقية البالوعة والخمس ايضا لها سببان الجبلية واسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح خارجي وكذا اذا كانت الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الينا يكفي الشهرة في الترجيح فيحكم كل منهما على الاخر بعمومها وبالنسبة اليهم لا نعلم المرجح ولعله دليل خارجي ففيه مع ان تعارض السببين انما يكون بعد الفراغ عن دليلهما وعدم تصرف فيهما كما في تعارض البينتين ونحوه في المقام من تعارض الدليلين وتعيين وجوه التصرف لثبت بذلك الخمس بتعدد السبب كالمشهور او السبع كالارشاد او اختصاص كل منهما بسبب واحد كالصدوق ثم ان جمع المشهور لعله ناظر الى ان الصلابة وفوقية البئر من قبيل المانع وان البعد بما دون السبع مظنة لتوهم نفوذ النجاسة من البالوعة الا ان يكون هنا مانع من النفوذ من صلابة او علو البئر فوجوب السبع مع السهولة او تساوي القرارين ليس مستندا الى اقتضاء الى عدم المانع عن النفوذ فبادون مع وجود مقتضي النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سبعة اذرع من جوانبه لو خلي وطبعه مع امكان ان يقال ان هذا الجمع مطابق للاصل لا صالة عدم استحباب السبع عند صلابة الارض اذا كانت البالوعة فوق البئر بناء على اجراء اصالة العدم هنا في اصالة عدم الامتثال بالمستحب وعدم ارتفاع الخطر الشارع من مظنة النفوذ مع القرب فكان اولى من قول الارشاد والصدوق نعم الاولى بالاصل من ذلك قول التلخيص لحكمه بعدم السبع مع تساوي القرارين في الارض الرخوة لكن تقييد احد فقرتي السبع بالاخرى لا وجه له لطرح اطلاق السبعة في الرواية الاولى ومما ذكرنا عرفت قوة قول المشهور مع قطع النظر عن الشهرة ثم ان المحكي عن الاسكافي في مختصره ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التي تستقر فيها النجاسة من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثني عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبعة اذرع فان كان تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان كانت محاذيتها في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا باس لما رواه ابن يحيى عن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام انتهى **اقول** هي رواية سليمان الديلمي عن ابي عبد الله عليه السلام عن البئر يكون الى جنبها الكنيف قال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة

ظ او اقل من اثني عشر ذراعا وان كان تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر والظاهر انه قلة فهم من اطلاق الارض
الرخوة لانها الغالب في تحديد البعد للصلبة بسبع لرواية الحسن بن رباط المتقدمة في اعتبار السبع مع فوقية البالوعة بناء على ان
المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة بحملها على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة في هذه الرواية فيطرح كل بعض الاخر لكن
فيما اطرح الحال رواية ابن ابي يزيد راسا او حملها على ادنى مراتب الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة
على المبالغة في الاستحباب فيعتبر الفوقية والتحتية باعتبار المجرى فان جهة الشمال فوق بالنسبة الى ما يقابلها كما دل عليه الرواية والتابعة
اثر ذلك مع التساوي في القرار ويضم الى الفوقية والتحتية باعتبار القرار والى صلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى اقول
ويشير الى علو جهة الشمال ما تقدم من قوله في رواية ابن ابي يزيد المتقدمة ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة فان دبر قبلة العراق هي جهة الشمال و
اما تفصيل الصور الاربع وعشرين فواضح لان الست السابقة تضرب في اربع هي كون البئر في طرف الشمال والبالوعة في طرف الجنوب وعكسها
وكون البئر في طرف المشرق والبالوعة في طرف المغرب وعكسها واما تمثيل علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته فيشكل استفادته من الادلة
وان ساعد الاعتبار وحاصل ذلك كفاية الخمس في جميع صور صلابة الارض وهي اثنا عشرة وجميع صور علو البئر حسا من صور الرخاوة وهي اربع من
اثني عشرة وصورة واحدة من صور تساوي القرارين وهي صورة علو البئر جهة ويجب السبع فيما عدا ذلك وهي جميع الصور الاربع من صورة قرار علو البالوعة
وثلث صور من صور تساوي القرارين وربما يشكل بما ذكره شارح الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة المتساويين
او لا فعلى الاول ينبغي السبع في ثمان لخروج واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس وعلى الثاني ينبغي السبع في ست لخروج صورة
واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البالوعة ودعوى ان علو الجهة في البئر تعارض بعلو البالوعة حسا فلا يوجب كفاية الخمس بخلاف علو الجهة في
البالوعة فانه لا يعارض بعلو البئر حسا بل يكون علو البئر كالتسليم تحكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار قيام علو الجهة في البئر مقام علوها
حسا اذا لم يعارض بعلو حسي وفي العلو الجهتي في طرف البالوعة لا يؤثر شيئا ولذا حكم حكم عدمه في تساوي القرارين مع علو الجهة فتامل وعلى كل
حال فلا اشكال في انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها وتغيرها باوصاف النجاسة على المختار
من عدم انفعال البئر او مطلقا على القول بالانفعال لقوله ع حين سئل عن البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ
منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على المختار لكونه سببا في النجاسة وعلى القول الا
لانه الكاشف غالبا عن نفوذ الماء النجس من الكنيف فاذا حكم بنجاسة الماء لم يجز ولم يجز بل حرم كما في القواعد والبيان وغيرهما استعماله
في الطهارة بالمعنى الشامل لازالة الخبث والتنظيف المطلوب في الاغسال والوضوءات المندوبة وغيرها من موارد رجحان استعمال الماء لما علم
الاجزاء بعدم ترتب الاثر المقصود من هذه الامور عليه واما الحرمة فلان المفروض فعله بقصد ترتب الاثر عليه والا لم يكن مستعملا للماء في
الطهارة ولذا قال كاشف اللثام ان استعماله في صورة الطهارة واراد مع اعتقاد عدم حصولها لا اثم فيه وليس استعمالا له فيها انتهى و
عن النهاية ان المراد بالحرمة عدم ترتب الاثر ولعله لان المستفاد من النهي الوارد في مقام بيان الموانع كاستفادة الحكم الوضعي من الامر الوارد
في بيان مقام الشروط وهذه غير الحرمة الناشئة من ذات الفعل ولذا صح جعل الحكم مطلقا غير مختص بصورة العلم والاختيار فان الحرمة
الذاتية لا يجري فيها لكن نظير معتقد طهارة الماء او مكرها عليه وربما يستظهر في المقام تحقق الحرمة الذاتية ايضا من ظواهر
النهي عن التوضي بالماء النجس ونحوه وحكمهم بوجوب اجتناب الانائين المشتبهين في الطهارة عن الخبث في ظاهر كلامهم فان الحرمة
التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب وغيره المحرم تشريعا كما في اشتباه المطلق بالمضاف واشتباه القبلة والفائتة وغير ذلك
لعدم تحقق عنوان التشريع مع الاحتياط ويضعف الاستظهار من ظاهر النواهي بان النهي فيها وارد في مقام رفع اعتقاد الاجزاء الحاصل
من اطلاق او ادلة الطهارة فان الامر المطلق كقول الشارع توضأ وصل وقول المولى اشتر لي رقبة يدل على الرخصة في الوضوء بالماء
النجس والصلوة في الثوب النجس وشراء الرقبة الغير المؤمنة وهذه الرخصة رخصة ضمنية حاصلة من تخيير العقل في امتثال المطلق في ضمن
اي فرد كان فاذا ورد بعد ذلك قوله لا تتوضأ بالماء النجس ولا تصل في الثوب النجس ولا تشتر رقبة غير مؤمنة لم يرد بذلك الا رفع تلك الرخصة
اعني رفع الاذن عن امتثال المطلق في ضمن الفرد المنهي عنه لان الامتثال فيما لم يأذن الشارع في الامتثال به تشريع محرم بالادلة الاربعة
ولا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع تلك النواهي لانها محصلة ومحققة لموضوع التشريع فلا يصح ان يكون منهيا عنه بها واما حكمهم بوجوب
اجتناب المشتبهين فلاجل النص الوارد بوجوب التيمم معها فيقتصر على مورد النص وما يفهم منه التعدي اليه كما زيد عن الانائين واشتباه
نجس العين بالطاهر وغير ذلك مما سنذكره في فروع المسئلة وكذا يحرم استعمال النجس في الاكل بخلطه مع الماكول بالعجن والطبخ وغيرهما وفي

الشرب منفردا او ممزوجا الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات وظاهر العبارة كجميع من تأخر عنه اختصاص الحرام بهذه الاستعمالات دون
غيرها كسقي الدابة والتجبير بالطين والجص به وعجن الصبغ به كالحناء وغيره من الاصباغ وظاهر الشيخ في المبسوط عدم جواز استعماله وهو
الظاهر ايضا من جماعة من القدماء كالمفيد والسيدين والحلي في باب الاطعمة والاشربة بل المكاسب حيث عمموا الانتفاع بالمتنجس مطلقا وقد ذكرنا
في المكاسب ما يوضح جواز الانتفاع في غير الاكل والشرب والاستصباح تحت الظل على خلاف في الاخير وتخيل بعض من لاحظ ظواهر كلمات القدماء
وظواهر بعض الاخبار ان الاصل في المتنجس حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وقد قوينا في ذلك الباب ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق و
جماعة فالاظهر ان الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث ولا ازالة خبث مطلقا ولا في الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ رحمه الله
المنع عن استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال فيترك العمل به فيما ذكرنا بالاتفاق والنقل ويبقى الباقي على الاصل انتهى
ولو اشتبه الاناء النجس ذاتا او بالعرض بالطاهر الواحد والمتعدد المحصور وجب مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعي الواجب بحكم العقل الملزم
لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب احدهما الامتناع عنهما فان الاقدام على ما لا يؤمن ضرر الفسق والعقاب في القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على
ما حكم به العقل وشهد به جماعة والى ما ذكرنا يرجع استدلال الشيخ في الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن النجاسة في احدهما ولا يؤمن من الاقدام على
استعماله وقريب منه الدليل العلامة في كتبه بان الاجتناب الواجب لا يتم الا باجتنابهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة معارض بيقين
النجاسة فهو مشعر بالاستدلال على وجوب الاحتياط في مثل المقام في نفسه لانه قد يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة على الاحتياط كما سيجيء
فدفعه بانه كما سيجيء بالمعارضة الموجبة في مثل المقام لتساقطهما وقد منع وجوب الاحتياط في المسئلة اما لمنع شمول الخطاب بالاجتناب لغير
المعلوم نجاسته تفصيلا واما لمنع وجوب الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية وجعل المسلم هو حرمة القطع بالمخالفة واما لحكم الشارع في
الظاهر بالطهارة والحل في كل مشكوك النجاسة والحرمة غاية الامر عدم جواز ارتكاب المشتبهين لاستلزام العلم بالمخالفة ولا مانع من ارتكاب
احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالتي الحل والطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتحير في ترك الصلوة الى بعض الجهات فيكون ترك
المشتبه الاخر في المقام كفعل الصلوة الى بعض الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف الواقعي والكل مدفوع بما بين في الاصول مستقصى وحاصل دفع
الاول ظهور الخطابات في وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي والا لزم ارتفاع النجاسة في الشبهة المحصورة وحاصل دفع الثاني استقلال
العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف يقضي بالاجتناب عن النجس الواقعي وحاصل
دفع الثالث عدم جريان ادلة الطهارة ما لم يعلم نجاسته والحلية ما لم يعلم حرمته لانه جريانه في كلا المشتبهين يوجب المخالفة القطعية وفي احدهما
المعين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفي احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة لان احدهما المخير فيه غير داخل تحت العام مع ان احدهما المعين
واقعا خارج لكونه معلوم الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه الاخبار وجب الاجتناب عما يحتمله بحكم العقل فهذه العمومات بضميمة حكم العقل
دالة على المطلوب فتامل هذا كله مع ملاحظة القاعدة الجارية في كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا فالاتفاقات المستفيضة كافية في المسئلة بل
يكفي فيها النص الامر باهراقهما فان لم يجد غيرهما تيمم وهما موثقتا سماعة وعمار عن رجل معه اناءان وقع في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو
لم يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما ومقتضى اطلاقهما انه في المسئلة امور يجب التنبيه لها الاول انه لا فرق
في المشتبهين بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما في مورد الرواية او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة لشمول ما ذكر من القاعدة ومعقد
الاتفاقات المنقولة وفحوى الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب احدهما في الاولى دون الاخيرتين او في الاولى
والاخيرة دون الثانية الثاني لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع عن الاخر ابقاء لحكم العقل الثابت قبل الانصباب ولا معنى لارتفاعه
بعده الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع وربما يتمسك هنا باستصحاب وجوب الاجتناب وفيه ان الحكم بوجوب الاجتناب
عقلي من باب المقدمة العلمية وهو باق يقينا نعم لو كان الاشتباه في الانائين بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب على
تقدير العلم التفصيلي بكونه هو النجس كما لو انصب في البالوعة وغيرها مما لا يؤثر انصبابه فيه شيئا النجاسة او لا استهلاكه للمنصب كالماء الكثير او لا
لما وجففته الشمس بعد الانصباب حتى صار محكوما طاهرا لم يجب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم بالتكليف الفعلي بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد
بين المشتبهين لاحتمال كون النجس هو المنصب فاصالة الطهارة في الاخر سليمة ومثل عدم ثبوت التكليف بالاجتناب عن احد المشتبهين على تقدير
العلم التفصيلي بحرمته او نجاسته عدم تنجز التكليف به عرفا على ذلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وقبح التكليف به في العرف الا مشروطا
بالابتلاء به كما لو قطع بوقوع النجاسة اما في الماء الموضوع عنده او في الثوب المختص لغائب عن عنده الذي لا ابتلاء له فعلا بثيابه بحيث لو فرض صدور
التكليف منجزا بالاجتناب عن ثيابه كان لغوا عرفا بل لا يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بالابتلاء به واتفاق وقوعها في يده فان التكليف

بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب عن صحة احتمال كون النجس هو ذلك الثوب مثل ما لو عبر الشخص في ارض يعلم
بوقوع النجاسة في ثوبه او في تلك الارض التي لا حاجة قريبة الى استعمالها فيما يشترط طهارته وكذا لو علم اجمالا بوقوع النجاسة على الماء او ظهر
الاناء الذي لا يبتلى به في الاستعمالات الشرعية لعدم الابتلاء بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر الواردة في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا
فاصاب اناءه فقال ع ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا يتوضأ منه فان حملها المشهور في مقابل الشيخ قده على ما اذا تحققوا اصابة الدم
للاناء ولم يتحققوا اصابته للماء فلم يجعله الامام من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد
اذ لو علم تفصيلا بكون النجس هو ظهر الاناء لم يكن عليه تحريم منجز اصلا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيد قده في المدارك حيث قال بعد منع بعض مقدمات
دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما
ذكرناه انتهى فان المراد بخارج الماء ان كان خارجا يتعلق التكليف عرفا منجزا بالاجتناب عنه كالاكل والشرب واللبس وما يلبسه او يسجد عليه في الصلوة
منعنا حكم الاصحاب بالطهارة في احدهما وان كان مما لا يبتلى المكلف بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلى المكلف بالسجود عليها
او التيمم بها فالوجه في الحكم بطهارة الماء عدم التكليف الفعلي بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب به عنه في الحدائق اولا
بما حاصله ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي
تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى فضعيف اما اولا فلان ما فرضه
في المدارك غير ظاهر في غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرفا الشبهة موضعا خاصا من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بذلك
لما انتهينا ثانيا فان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط اولا اذ ما من شيئين الا و
يمكن جعلهما فردين لماهية واحدة ولا دليل على تخصيص القاعدة بذلك ثانيا فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص له بما ذكر
اصلا كما لا يخفى الثالث ان الثابت من حكم النجس الواقعي لكل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب عن كل واحد مقدمة
علمية للواجب واما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها اليهما بل هي قائمة بما هو نجس واقعا وحينئذ فملاقي احدهما لم يعلم
بملاقاته لنجس وانما علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة
الواقعية بعد حكم الشارع بانه طاهر غير نجس وانما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين لعدم جريان اصالة الطهارة في شيء منهما لان الاصلين مع العلم
الاجمالي في هذا المقام متساقطان وتوهم ان الواجب سقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح وهي معارضها باصالة الطهارة في
الاخر هو بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة طهارته ايضا فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواجب الواقعي مدفوع بان الشك في طهارة
الثالث ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة المشتبه الملاقى او صاحبه وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك السببي حاكم على
بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسبب سواء كان معاضدا له ام معارضا فاصالة الطهارة في كل من المشتبهين كدليلين بالنسبة الى اصالة
طهارة الثالث فاذا تساقطا وجب الرجوع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل في آثارهما
سواء كان الاصل جاريا في اثر احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين الماء والبول على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جاريا في آثارهما كليهما
اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر مردد بين الماء المطلق والمضاف والبول فانه يرجع بعد تعارض اصالتي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف
باصالة بقاء طهارة المايع ونجاسة الثوب وبالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك جرى فيه اصلان متكافئان سالم عن المعارض في جميع
المقامات فاذا جرت اصالة الطهارة خرج مورده عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لو لاقى الاخر ملاق اخر وجب الاجتناب عنهما
لدخولهما تحت الشبهة المحصورة ولو فقد احد المشتبهين بعد ملاقاته فانه الثالث لم يجر اصالة الطهارة في الثالث واختص وجوب الاجتناب بالمشتبه
الاخر ولو كان الاشتباه بعد الملاقاة والفقد كان الملاقي مع الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسئلة العلامة قدس سره في المنتهى
حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى به لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه لان المشتبه كالنجس ثم نقل عن بعض العامة عدم وجوب غسل ما
اصابه لان المحل طاهر بيقين فلا يزول طهارته بالشك واجاب بانه لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكها هنا وان فرق بينهما في غيره
انتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب لليقين بنجاسة ما اصابه اما الشك فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما اصابه فيبقى على اصالة الطهارة
وعدم الفرق بين اليقين والشك هنا شرعا انما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجيس الملاقي فالفرق الحسي بين اليقين والشك موجود و
التسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام وانتصر صاحب الحدائق للعلامة في المنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة اعطاء الشارع
للمشتبه بالنجس والحرام حكمهما قال الا ترى ان ملاقاة النجاسة بعض اجزاء الثوب مع الاشتباه في اجزائه موجب لغسله كلا وفيه انا لم نجد

موارد الشبهة المحصورة مورد ازاد الشارع فيه على ايجاب الاجتناب عن المشتبهين في النجس من استشهاده قده بما ذكره في مسئلة الثوب مع ان
الشارع لم يزد فيه على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي في الصلوة الذي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن هذا الثوب قبل غسل مجموعه اما
نجاسة ما لاقى موضعا منه فليست اليه الا بعين المدعى نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من وجوب الاجتناب عن شيء من النجاسات كالميتة مثلا وجوب الاجتناب
ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار وكلمات بعض الاصحاب ان الاجتناب المطلق يعم الاجتناب عن الملاقي فتامل الرابع لو اشتبه احدهما بطاهر وجب
الاجتناب عنهما لعين الدليل الجاري في اصل المشتبهين نعم لو علقنا الحكم في نفس المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق فان تعديناه من مورد النص
الا بعد من انائين فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان حكم المشتبه حكم النجس فحينئذ يجب الاجتناب عنهما
لكن قد تقدم ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللا بخروجه عن مورد النص الخامس لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء
في المشتبهين لاجل النص والاجماع المتقدمين وهل هو على القاعدة ليتعدى الى ما لا يشمله النص او لا الذي ينبغي ان يقال انه ان لم يمكن الجمع بينهما
مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة له من استعمال النجس كما لو ظهر البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء
الاخر او بالصلوة عقيب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية اذ
الجمع بينهما في الوضوء يوجب الغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال
النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على
بدنه والمنع عن النجاسة المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فاحتمال نجاسة البدن مدفوع بالاصل واحتمال نجاسة الرطوبة لا يقدح
احتمال اقترانها لحصول الطهارة الحدثية سليمة عن المعارض وان امكن ذلك بناء على القول بتحريم الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضا
اما لما ذكره غير واحد من تغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب
وترك الحرام وكانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والسر انه فهم من
ادلة التيمم عند العذر في استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام محرم وعلل في بعض الاخبار تقديم مراعاة سائر الواجبات و
المحرمات على الطهارة المائية بان الله جعل للماء بدلا فتامل ثم لو تطهر بهما سهوا او مع فرض تطهير بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمالهما
فالظاهر صحة الوضوء لعدم النهي وكذا لو تطهر باحدهما معتقدا انه ماء ثالث غير احد المشتبهين الا ان يقال ان القائل بالحرمة الذاتية يعرف
بشرطية الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم واما على القول بالحرمة التشريعية فالاقوى وجوب الجمع كما اذا اشتبه المطلق
بالمضاف ولو تطهر باحدهما معتقدا انه غير احد المشتبهين لم يصح لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح
فيمكن تنزيل النص المجمل بتطبيقه مع القاعدة على ما اذا لم يتمكن من ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكنا
الا انه لا يتمكن من ازالتها للصلوة الاتية ولسائر استعمالاته المتوقفة على طهارة بدنه ووجه حمله بالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم
في هذا المورد بالنسبة الى صورة غير صورة لزوم وقوعه في الحدث من استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب بنجاسة ما يتضرر من نجاسته
من الماكول والمشروب ونحوهما السادس هل يجب الاراقة تعبدا كما يظهر من المقنعة او الامر بها كناية عن عدم الانتفاع بها او بيان لشرط
في التيمم وجوه اقوال اقربها الى ظاهر الامر ومن عدم وجوب اراقة نجس العين من الاناء فضلا عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم الشخص من حيث انه
لا يجد ماء غيرهما وربما الصلوة لا عن مطلق حكمهما حتى يجاب بوجوب الاهراق فالظاهر ان الاراقة مقدمة للتيمم وخير الوجوه اوسطها
السابع لو انصب احدهما فهل يعمل على طبق النص او يعمل بالقاعدة لخروجه عن مورد النص وهو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم وجهان
اقواهما الاول لا الاولى لان الظاهر من النص كون كل منهما في حكم العدم والاحوط الوضوء بالباقي والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم
تجفيف الرطوبة لئلا يكون حاملا في الصلوة للمشتبه بالنجس الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او
بهما او لا يجوز وجوه من اطلاقات الغسل بالماء خرج ما علم نجاسته وبها يدفع استصحاب نجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافا لم
يكن مورد للاطلاقات ومن ان الطهارة شرط وهي غير محرزة الا اذا غسل بهما متعاقبا فانه يعلم حينئذ غسله بماء طاهر فيقطع بزوال النجاسة
السابقة وتنجسه بالماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له و
وقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه والاصل بقاء تلك الطهارة ولو فرض معارضتها باصالة بقاء النجاسة المعلوم ثبوتها عند ملاقاة الماء
النجس وان لم يعلم نجاسته المسبقة عند كان غاية الامر تساقطهما فيرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد
العلامة الطباطبائي رحمه الله حيث قال في منظومته وان توارداعلى رفع الحدث لم يرتفع الا بما كذا الخبث ومن ان المرجع بعد تساقط

الاصلين عموم ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسات المرددة فاذا فرضناها بولا دل قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه على وجوب الغسل عقيب كل بول والامر بالغسل وان لم يعلم بقائها الا ان الاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضي وجوب الغسل ويرده انا نقطع بان وجوب الغسل لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وحاصل ذلك انه لو فرض كل فرد من النجاسات الملاقية سببا لوجوب غسل الثوب منها فاذا تحقق بعده من العلم بالحال الغسل لها فالنجاسة الملاقية للثوب من احد المشتبهين مع الطهارة الحاصلة له من استعمال الاخر نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمها عليه والفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث جريان الاصل فيه لا فيها والمقام يحتاج الى تامل تام ولو فقد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب المتنجس بالاخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم بنجاسته شرعا بالاستصحاب فلا يفيد خصوصا فيما يلزم فيه تكثير النجاسة ظاهرا حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ازيد من موضع النجس المتيقن بناء على ان مقتضى نجاسة تنجس الماء المغسول به لان ما حول المحل النجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن انه مع العلم بالنجاسة اولى في نظر الشارع من العلم بها حتى فيما يلزم منه تكثير النجاسة في الواقع لاستصحاب الطهارة ما عدا المحل النجس اليقيني وعموم تنجس ملاقي النجس بعد تخصيصه بما عدا اطراف المحل النجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتامل **الطرف الثاني في الماء المضاف** وهو كل مايع يصح اطلاق اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها الا من باب المبالغة في التشبيه كاتيان للدهن والعسل المايعين مبالغة في صفائهما وهو على اقسام ما حصل بالتصعيد كماء الورد وشبهه ومنه ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والتمر او مزج به مزجا يسلبه الاطلاق كالمرق والخل وماء الزعفران ثم ان سلب الاطلاق موكول الى العرف ولا عبرة بكمية احدهما وفي المبسوط تحديده بغلبة الاكثرية المضاف وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكا بالاحتياط في مقابل تمسك الشيخ باصالة الجواز وظاهرهما التاخر عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحا وقد يكون خفيا على العرف للشك في اندراج هذا الفرد تحت المطلق او المضاف فيجب حينئذ الرجوع الى الاصول وعن مقتضاها انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيرا لان الاصل في ملاقي النجس النجاسة ولذا استدل في الغنية على نجاسة الماء القليل بالملاقاة بقوله والرجز فاهجر لان المركوز في اذهان المتشرعة اقتضاء النجاسة في ذاتها للسراية كما يظهر من تتبع الاخبار مثل قوله في الرد على من قال لا ادع طعامي من اجل فارة ماتت فيه انما استخففت بدينك حيث ان الله حرم الميتة من كل شيء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشارع بحرمة الميتة يعني نجاستها الا من جهة ما هو المركوز في الاذهان من استلزام نجاسة الشيء لنجاسة ما يلاقيه ويدل عليه رواية المستفادة من ادلة كرية الماء انها حافظة عن الانفعال فعلم ان الانفعال مقتضى نفس الملاقاة فاذا شك في الملاقي في مقدار الكر واضافته لم يتحقق المانع عن الانفعال والفرض وجود المقتضي له نظير الماء المشكوك في كريته مع جهالة الحالة السابقة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف التمسك في المقام باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق اعتبر في خلط المضاف المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديره هل هو كذلك عند تقدير الوسط منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال في الذكرى فحينئذ يعتبر الوسط في المخالفة فلا يعتبر في الطعم حدة الخل ولا في الرائحة ذكاء المسك وينبغي اعتبار صفات الماء في العذوبة والرقة والصفاء واضدادها انتهى ولم يقم على هذا القول دليل معتبر ولو امتزج المطلق بالمضاف على وجه يعلم بعدم صدق الاسمين فالظاهر اجراء احكام المضاف عليه لان سلب اسم الماء عنه يكون عدم ترتب آثاره وقد يحتمل احتمال ترتب آثار المطلق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب آثار المضاف كذلك بناء على عدم استهلاك احدهما بالاخر فيصح ارتماس الجنب لانغماره بالاجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء العرفي وهو ما كان لاجزائه اتصال الا كالاجزاء المثلاشية في المضاف ولو امتزج الماء بمايع غير مضاف كالدبس او بجامد فشك في سلب الاطلاق فمقتضى الاصل بقاء الاطلاق وقد يخدش فيه بان ما نحن فيه من قبيل الشك في اندراج هذا الجزئي الحقيقي تحت العنوان وهذا لم يكن متيقنا في السابق وما كان متيقنا في السابق تحت ذلك العنوان كان جزئيا حقيقيا اخر متشخصا بتشخص اخر وفيه ان الظاهر من كلمات العلماء في نظائر هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب وبقائه في الان اللاحق ليحمل عليه المستصحب هو العرف ولذا اتفقوا على اجرائه فيما لو شك في بقائه على القلة او الكثرة بعد زيادة شيء من الماء عليه او نقصانه عنه ونحو ذلك وهو اي المضاف مع طهارة اصله طاهر لكنه لا يزيل حدثا اصغر ولا اكبر ولا حكمهما من مثل السلس والمستحاضة ولا شبههما من الطهارة المغنوية التي يطلب لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوءات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفي الخلاف عنه في المبسوط بين الطائفة وفي السرائر بين المحصلين لكن في المعتبر عن الخلاف حكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحاب الحديث منا ويحكى عن ابن بابويه في كتابه انه قال لا باس بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال وربما كان مستنده رواية

سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلاة قال لا باس به وردها تارة سندها بسهل وابن عيسى اخرى باحتمال ارادة التنظيف والماء المخلوط بقليل لا يسلبه الاطلاق والاولى ما في التهذيب الاستبصار من انه خبر شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل بها ومنه يعلم مع جواز حملها على التقية كما عن المعاني ولا يزيل خبثا على الاظهر بل المشهور للاصل وقوله كيف يطهر من غير ماء وقوله في حديث كان بنوا اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان في مقام الامتنان يدل على انحصار المطهر فيه ومنه يظهر جواز الاستدلال بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث ايضا لكنه غير وارد على الرواية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلاثا اولهن بالتراب فان ظاهره الحصر وما دل على وجوب صرف الماء الكافي للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف المزيل للنجاسة وعدمه وما ورد في بيان كيفية تطهير الاناء وغيره مما ظاهره تعيين الماء للازالة وهي كثيرة متفرقة في ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق اوامر الغسل لو سلم عدم ظهورها في كونه بالماء المطلق اما للوضع له كما ادعاه في المنتهى والذكرى او لانصرافه اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكي عن المفيد والسيد قدس سرهما في شرح الرسالة على ما في المعتبر قال فيه يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء ومثله قال المفيد في المسائل الخلافية وحكي عن المحقق في بعض رسائله ان السيد اضاف ذلك الى مذهبنا واحتج له في المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر المطلق جوازه تمسكا بالاصل وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق عليه السلام لا اصيب الماء وقد اصاب يدي البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس وعن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن ابيه عن علي صلوات الله عليه قال لا باس ان تغسل الدم بالبصاق واجاب عنه في المعتبر بمعارضة الاصل باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وبانصراف الاطلاق الى المتعارف كما في قول القائل استقه وبان زوال النجاسة بالتراب لا يقول به الخصم وخبر غياث متروك ومحمول على جواز الاستعانة في غسله بالبصاق ولقد اجاد فيما اجاب غير ان معارضة الاصل باصالة المنع محل نظر واما نسبة ذلك الى مذهبنا فقد وجهه المحقق بان من مذهبنا العمل بالبرائة الاصلية ما لم يثبت الناقل وهنا لم يثبت ولولا هذا التوجيه لظننا موافقة بعض من تقدم عليهما لهما في هذه المسئلة ثم انه حكي عن السيد في ذلك انه بعد ما تفطن للاعتراض على التمسك بالاطلاقات بدعوى انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك اولا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وثانيا بانه لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناوله وفيه منع كفاية زوال العين مشاهدة في طهارة الثوب والا لما احتاج الى الغسل والنقض بماء النفط والكبريت مندفع بالفرق بين الانصرافين مع ان شمول المطلق او حكم لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدي الى غيره منها ثم ان المحدث الكاشاني بعد ان حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو لا يخلو من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمي كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة الصريحة او الظاهرة ولاستصحاب حكم النجاسة المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين بل عن مثل المحدث الامين الاسترابادي من تصريحاتنا الدينية ان المضاف كغيره من المايعات والجوامد الرطبة حتى لا فرق في نجاسته او تنجس نجس سواء في ذلك قليله وكثيره لان الكثرة غير عاصمة في غير الماء المطلق ولم يجز استعماله اختيارا في اكل ولا شرب اجماعا منقولا بل محصلا ويستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقاة للنجاسة او المتنجس بل كل ملاق برطوبة متعدية منها ما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات حيث يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها وقد تقدم انه استدل في الغنية بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان الاجل هذه الاستفادة عد الامام من اكل الطعام الملاقي للميتة مستخفا للشارع في تحريمه لها حيث قال ان الفارة اهون علي من ان ادع طعامي لاجلها فقال عليه السلام انما استخففت بدينك فان الله حرم الميتة من كل شيء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت اذا ماتت فيه الفارة اذا كان ذائبا فان الظاهر منه علية الذوبان والميعان للتاثر فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع ولهذا استدلوا بهذه الاخبار على انفعال المضاف واعترضهم بعض من لم يتفطن لاناطة الانفعال بالميعان في هذه الاخبار بان موردها ليس من المضاف ومنها ما دل على وجوب اراقة المرق الذي وجد فيه فارة بل ما دل على طهارة القدر الواقع فيه دم معللا بان النار يأكل الدم فان الظاهر منه

وجود المقتضي للانفعال الا ان الغليان مطهر له كما في العصير ومنها ما دل على سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم
ان مورد اكثر هذه الاخبار وان كان ظاهرا في القليل الا ان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقاة للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد
من ادلة اعتصام الكثير للمطلق ان كثرة الماء عاصمة وان المقتضي للانفعال في الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استثناء عدم الانفعال الى
الكرية فهي مانعة واذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه دل على وجود المقتضي له ولذا كان استثناء الفقير الذي لا يملك شيئا في ترك التجارة
الى خوف الطريق في تجارة فاسدا لكن بالان ظاهر الاستثناء الى ذلك وجود المقتضي للتجارة فيه ثم ان تنجس المايع بالتنجس يستلزم تنجس الجامد الا
باعتبار ما عليه من الرطوبة اذ لا نعني بنجاسة الثوب الا نجاسة رطوبته بخشبيه فثبت ان كلا من المايع والجامد ينجس بملاقاة النجاسة نعم هنا شك
من بعض المتأخرين في تنجس الشيء بملاقاة المتنجس الذي ليس معه نجاسة عينية بل قوي عدمه لاستظهاره ذلك من بعض الاخبار وفيه
منع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه اجماعيا بل ضروريا عند المتشرعة بقي الكلام في ان السراية في المضاف على نحوها في
المطلق فلا يسري من السافل او لا بل عدم السراية في المطلق انما خرج عن عموم الملاقاة بالاجماع والضرورة قولان اظهرهما واشهرهما
الاول بل الظاهر انه مذهب الكل عدا سيد مشايخنا في مناهله مدعيا شمول اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة
لما اذا كان المضاف عاليا وفيه ان ظاهرهم نجاسة المضاف مطلقا على نحو نجاسة المطلق القليل بالملاقاة في كلامهم غير معلوم الشمول لهذا
الفرد خصوصا عند من لا يرى اتحاد العالي مع السافل وبالجملة فالقاعدة المتقدمة المستفادة من الاخبار اعني نجاسة المايع الملاقي للنجس لم
يعلم شمولها للاجزاء العالية من المايع الملاقي بعضه للنجس فلاحظها جميعا بل المركوز في اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقرت
سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح في الروض بانه لا يعقل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعواه كاشفة
عن عدم وجدانه الخلاف في ذلك عن احد من العقلاء فضلا عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم
الشهيد الثاني في الروض ومنهم السيد العلامة الطباطبائي في المصابيح في خصوص ماء الورد وفي منظومته حيث قال وينجس القليل والكثير
منه ولا يشترط التغيير ان نجسا الا عدا جار على على النجس باتفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية ولا
فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى الاجماع ودعوى التواتر التي ذكر المحقق الثاني انها لا تقصر عن دعوى الاجماع ولم
اقف على كلام في ذلك لمن تقدم الا انه يمكن ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف عدم
السراية حيث انهم ذكروا من ادلة عدم جواز الازالة بالمضاف ان ملاقاة المضاف للنجس يوجب نجاسته ولو كان العالي وما في الاناء منفعلا
عندهم بملاقاة النجاسة لكان اشنع في الالزام واشبه بالذكر قال في المعتبر في بيان ادلة المذهب الثاني ان ملاقاة النجاسة موجب لنجاسته
والنجس لا يزول به النجس لا يقال الماء ترتفع النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقاة فكذا المايع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة
كما هو مذهب علم الهدى في الناصريات او نقول مقتضى الدليل المنع فيهما ترك العمل به في الماء اجماعا وللضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما في
المنتهى والسراير مع الاقتصار على الاول وعلى الوجه الثاني في منع النقض وفي الثاني على الوجه الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء
عند الغسل وعدم الدليل على التطهير ومعلوم ان تنجسه مختص بالجزء المنصوب على النجس فعلم من ذلك ان الزام القائل بجواز الازالة
بنجس هذا القليل دون باقي المضاف الكائن في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا او الوارد
عدم انفعال القليل المصبوب لا الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر في ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس
القليل المصبوب من المضاف بالملاقاة وتقدم انه لو كان النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان الانسب الالزام ذكر ذلك ولم
يبق موقع للنقض بالماء المطلق فان عدم السراية فيه الى العالي وما في الاناء من ابده البديهيات فلم يحتج الى التفصي بالاجماع وضرورة
الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما تقدم اما القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما
ادلة الكرية الدالة على انه مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجودا في النجاسات لان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القاعدة
فالانصاف انه لم يستفد منها الا السراية الى المساوي او السافل خصوصا بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستمرة على ذلك مع اطلاعهم على
نجاسة المضاف بالملاقاة واما ما ذكر من ادلة انفعال الكر عن الانفعال وقيام المقتضي في نفس النجاسات بعد تسليم عدم ظهوره لم يختص
ذلك بالماء ليس فيه تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني متنجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير ولا التنجيس الا بيان
تفصيلي من الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في اذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي المكشوف عنه في الاذهان
هي السراية مع تساوي السطوح او علو النجاسة دون غيرهما بل عرفت من بعض الجان انه لا يعقل سراية النجاسة الى العالي والظاهر ان

مراده عدم تعقل المتشرعة وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند اهل المعقول ثم ان هذا كله مع جريان العالي
واما مع وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل ابرة نجسة في قارورة من ماء الورد فانه لا اشكال في
انفعال جميعه ولا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه في موارد الاشتباه في العلو المعتد به وعدمه وان كان ظاهر
عبارة بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان في بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي تركه واعلم ان طريق
تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المصنف قدس سره والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير ماء مطلقا والمستند في ذلك امور
الاول القطع بعدم الخلاف في المايين الممتزجين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او نجاسة المعتصم وهو مخالف
لادلة اعتصامه الثاني استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة اذ من المعلوم ان هذه
النجاسات يوجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرة بل يوجب صيرورة انفسها بالاختلاط مضافة فحكم الشارع بطهارة
الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف النجس بصيرورته مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء القليل
المنفعل ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان اطلاقه بالامتزاج فلا مطهر له بعد صيرورته
مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاشي الاجزاء ولو قبل صيرورته ماء مطلقا اذ المفروض انعقاد الاجماع على ان الماء المطلق
المتلاشي في اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة العارضة ولا يتحمل النجاسة السابقة الكائنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو عدم اختلاف
الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة ثم مما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمها
بناء على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره باوصاف المتنجس وبناء على القول بانفعاله به عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام
وقد يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر والعلامة في التحرير قال في المبسوط انه يعني المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن
الكر من الطاهر المطلق ثم ينظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه فان سلبه او غير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره
ولم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخ عطف غيره بالواو لا باو وفي المعتبر لو كان المايع الواقع في
الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء صار بحكم المطلق وجاز استعمالها
اجمع ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر فينجس الباقي بممازجة عين النجاسة وفي التحرير ويطهر يعني المضاف بالقاء
كر عليه فما زاد دفعة بشرطان ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو المطابق لما في باقي
كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله في الاخير ولو كانت النجاسة جامدة الى اخره فتامل ويمكن ان يريد بتغيره
بما في المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من الشرطين بقاء الماء على اطلاقه واعتصامه وبيان التغير الموجب للنجاسة موكول الى مقامه
فالمتيقن مخالفة الشيخ قدس سره في المبسوط كما فهم جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان بعض ادلة الانفعال بالمتغير مع الغاء
اوهم ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الاشكال في انه لو سلب المضاف اطلاق الماء الكثير
تنجس ان انفعل جميعه وان لم يسع عنوان المضاف بتمامه كما لو القي الدقيق المتنجس في الكر لانه لا دليل على طهره بمجرد ملاقاته للكر ومماسة الكر لبعض
سطوحه لعدم جريان الادلة السابقة وفقد غيرها عدا ما يتوهم من اطلاق مطهرية الماء وقد عرفت انه على تقدير الاغماض عن سنده و
اطلاقه لا ظهور في كفاية ملاقاة بعض سطوح النجاسة بل هو اما مجمل من حيث كيفية التطهير واما محمول على ما هو المركوز في الاذهان
ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه فاذا بقي المضاف على نجاسته ينجس به الماء المسلوب الاطلاق
لمخالطة بعضه لانه مضاف في نجسا وينجس به ما بقي من الماء المطلق اذا صار اقل من كر والا فبعد صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك
المضاف في الماء المطلق وحصول اضافته صار دفعة حقيقية امكن ان يقال ان المضاف لم يلاق نجسا بل الكثير بلا مشية فيه صار مضافا
والمفروض حصول الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل فالاختلاط سبب للتطهير والاضافة معا ولو شك في طهارة المضاف حينئذ شك
في نجاسة الكر والاصل عدمهما فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج بدونه لا مناص عن
التزام النجاسة كما ذكرنا بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة لو القي الكر على المضاف على ما فرضنا هو لان محل سبق على النجاسة فنجس
المضاف بملاقاته كما نبه عليه كاشف اللثام في شرح الجامع المقاصد فظهر ضعف ما ذكره العلامة في ظاهر المنتهى والقواعد من كفاية مجرد
الاتصال بالكر بل نسب ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتصريحه في التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من
المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير بالمسك او الزعفران النجس لو سلب الاطلاق تنجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة

الذكرى انه جيد وهو اقصد وبندفع بالتأمل فيها ومن جهته ظهر ضعف قول العلامة ثم انه حاول بعضهم تأويله بما هو اضعف فان القول
مشهور عن العلامة في القواعد لو نجس المضاف ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق
خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى ثم قال في المنتهى ويطهر المضاف بالقاء كر عليه فما زاد وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا
يخفى ان كلامه صريح في الامتزاج فرده كما في الروض باشتراط وصول الماء الى كل جزء من النجس محل نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورة الماء
مضافا ثم لو كان الوصول تدريجيا لم يمكن التطهير كما لو فرض كون المضاف في غاية الحموضة او الرائحة فاختلط باضعافه من الكثير واستهلك الى
ان صار وصول الماء الى كل جزء محققا لنا لو كان هذا المقدار من المضاف قليل الطعم او الرائحة انقلب مطلقا وكما يعتبر اطلاق الاسم في مزج
النجس من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام الماء على المجموع من رفع الحدث والخبث وغير ذلك اطلاق الاسم
فيجب ازالة الحدث والخبث به ولو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان للشيخ والعلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على الوجدان وقبل
المزج غير واجد لان وجود جزء المركب لا يكفي في وجوده ولهذا يصدق عدم وجدان السكنجبين في الدار او السوق مع وجدان اجزائه ومن ان
ان المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو تيسر التحصيل وهو حاصل في الفرض كما لا عبرة بالوجدان مع عدم تيسر
الاستعمال فكذا لا عبرة بعدمه لو وجد مع تيسر التحصيل ويكره الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الانية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه ابراهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن عليه السلام لعائشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل راسها وجسدها لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله
الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص والمراد الكراهة للاجماع ظاهرا وظهور التعليل في
ذلك فان مخافة البرص حكمة الكراهة دون الحرمة وللمعتبر عن الصادق عليه السلام من نفي الباس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرها كراهة
مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد الاسخان كما عن النهاية والمهذب والجامع وظاهر المحكي عن الخلاف كراهة التوضي مع القصد وهو صريح السرائر
ايضا مع تخصيصه الكراهة بالطهارتين وفي الذكرى الحق اليمين بالطهارة وظاهر الرواية الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافا للجماعة
عدم الفرق بين القليل وغيره وان خصه بعض كالمصنف فيه وغيره بالانية بل عن العلامة في كره والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر النص
من حيث شموله لمطلق الاستعمال الكراهة المصطلحة فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني في الروض
ببقاء الكراهة مع انحصار الماء قال ولا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم يجد ماء غيره
لم تزل الكراهة وان وجب استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة الجامعة مع العبادات لا بد ان لا يكون
بالمعنى المصطلح مع وجود البدل لها فكيف يجامع ما لا بدل له من العبادات وحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم مع ارادة الكراهة المصطلحة
بالنسبة الى غير العبادة من الاستعمالات ويمكن ان يقال ان النهي للارشاد كما ذكره اولا في الروض معللا بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان الفعل
لمصلحة اخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية ومنافاة ذلك لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة في
المصطلحة انه لا يصلح وجها للحكم بالكراهة مع الانحصار لان النهي الارشادي لا يخلو عن طلب الترك كما في نواهي الطبيب واوامره وان كان لا
يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى خاصية نفس المامور به والمنهي عنه الموجودة مطلقا حتى حال امر الشارع بخلافها كما فيما نحن فيه فان الموجود
هنا مصلحة الطلب الارشادي لا غير ويكره الطهارة بماء المسخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعا محكيا عن غير واحد لصحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام لا تسخن الماء للميت ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وقوله لا يقرب الميت
ماء حميما وظاهر الكل خصوصا بملاحظة ذيل الاولين كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه ويحتمل ان يراد بقوله
في غسل الاموات اسم تمده وما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثناء ما اذا كان على بدنه نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار شاهد عليه
ظاهر التسخين اعم من كونه بالنار خصوصا بملاحظة الرواية الاخيرة وهو ايضا ظاهر من اطلق التسخين الا ان التقييد بالنار في ذيل الخبرين يصلح
بان يستظهر به ارادة الاخص ثم لا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل لبرد ففي مرسل وعن بعض الروايات قوله
بعد النهي الا ان يكون ماء باردا جدا فتوقي الميت مما توقي نفسك فيحتمل ان يراد بذلك انه اذا كنت محتاجا الى توقية نفسك من استعماله فلا باس
بان توقي الميت منه وتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقية الميت مشعر بالاحترام للاشارة الى ان التسخين حينئذ ليس تعجيلا له بالنار
بل ينبغي ان يقصد احترامه في حال حيوته ويحتمل انه اريد به انك وان صبرت على تغسيله بالماء شديد البرد لان المباشر له ليس له بد في المقام
على تحمل البرد الا انه ينبغي ان يوقي جسد الميت عن البرودة الشديدة لو استعملته على جسدك بقدر استعماله كما وكيفا وزمانا اثرت في نفسك
على الهلاك وعلى المعنى الاول لا يكون استثناء بل علة على حاجة الغاسل وعلى ان يكون امرا ابدا على حيث ان الرواية محتملة للاول مع كونها

ضعيفة فرفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جدا والله العالم ويكره الاستشفاء بالعيون الحارة ذكر ذلك جماعة وحكي عليه رواية
فلا باس بالقول به واعلم ان الماء المستعمل في رفع الخبث غير مطهر عن الحدث على ما هو المعروف بين اصحابنا كما صرح به في المقنعة والمبسوط و
العبارة المحكية في السرائر عن السيد والوسيلة والسرائر والمعتبر وكتب اكثر من تاخر عنه وفي المعتبر والمنتهى الاجماع على ذلك وعن العالم
دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء فالمقام اولى ويدل عليه رواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من
الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه لكن في دلالتها بعد الاغماض عن سندها نظر من حيث اقترانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع لكن يمكن
حملها على نجاسة المحل كما في كره ومن الغريب ما في المبسوط في اغتسال الجنب ثانيا انه ان كان على بدنه نجاسة ازال النجاسة ثم اغتسل فان خالف اغتسل
اولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان لم تزل وان زالت بالاغتسال فقد اجزء عن غسلها انتهى وهل هو نجس مع التغير
بعين النجاسة او لم يتغير او طاهر مع عدم التغير فيه اقوال منتشرة باعتبار ظاهر كلمات الاصحاب واعلم ان هذا الخلاف بعد الاتفاق على
نجاسة ماء القليل بملاقاة النجاسة وان ورد عليها اما لو قلنا بعدم نجاسة القليل مطلقا كالعماني او مع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات
والحلي في ظاهر كلامه عند حكايته ذلك عن السيد فلا يعقل انكار الطهارة بما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في نجاسة
الغسالة من كليته انفعال الماء القليل مطلقا ضد قول العماني والسيد والحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف الالتباس حيث نسب القول
بالطهارة في محل الخلاف الى شيوخ المذهب كابن عقيل والشيخ والسيد وابن ادريس وجعله الاراذة تكثير سواد اهل هذا القول
ثم لو حمل السيد والحلي الطهارة بالماء الوارد للازالة كان لما ذكر وجه الاقوى النجاسة وفاقا للفاضلين واكثر من تاخر عنهما وحكي
عن الاصباح وظاهر المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الاصحاب عدم جواز استعمال الغسالة وظاهر اطلاق النجاسة في التحرير
والمعتبر في باب غسل المس الاجماع على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان على البدن نجاسة واختلف قول الشيخ فلم يصرح لكن ظاهره في
مواضع من المبسوط اختيار هذا القول احدها في المستعمل حيث انه بعد الحكم بانه طاهر مطهر من الحدث لا من الخبث قال هذا اذا كان البدن
خاليا عن نجاسة فان كان عليها شيء من نجاسة فانه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال انتهى الثاني في باب تطهير الثياب قال واذا ترك تحت
الثوب النجس اجانة وصب عليه الماء وجرى الماء في الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس انتهى الثالث في باب الصلوة في حكم الثوب والبدن
والارض قال والماء الذي يزال به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالطه نجاسة وفي الناس من قال ليس بنجس اذا لم يغلب على احد اوصافه بدلالة ان
ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا قوي والاول احوط والوجه فيه ان يقال انه نجس وانما يعفى عنه
للمشقة او مراده بالاحوط ليس مجرد الاحتياط المستحب والا لم يحتج الى ابطال دليل الطهارة بقوله والوجه فيه الى اخره فالتعبير به لكون دليل الحكم
مطابقا للاحتياط والا فليس المبسوط رسالة عملية للعوام يرشدهم فيها الى الاحتياطات المستحبة المخفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف
وهو واضح ويزيده وضوحا تتبع مثل هذه الموارد من المبسوط وعلى هذا فقوله وهذا قوي مجرد تقوية ثم ردها بقوله والوجه فيه الى اخره
ومذهبه النجاسة وفي نسبة القول بالطهارة الى بعض الناس اشعار بعدم القائل بها من الخاصة ولم نلتمس منه عبارات اخر يظهر منها قوله
بالطهارة مطلقا او فيما عدا الغسلة الاولى يأتي ان شاء الله نعم فيدل على المختار وجوه احدها الاجماعان المنقولان المتعضدان بالشهرة
المحققة على ما عرفت الثاني عموم ما دل على انفعال الماء القليل مثل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وتوهم عدم العموم في المفهوم
من جهة صيرورة الشيء نكرة في سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق اعم من الايجاب الكلي في المفهوم كما في قولك اذا خفت من الله فلا تخف
من احد ولو جاءك زيد فلا تكرم احدا لعدم قوعه اولا بان مقتضى القاعدة افادة المفهوم في هذه للموجبة الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد
من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة المنحصرة على ما هو المفروض من القول بحجية
مفهوم الشرط لزم عقلا من ذلك ان كل فرد منها اذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا واضح جدا نعم لو استفيد من المنطوق
كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم وبعبارة اخرى علة لعموم الحكم كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم الثابت للحكم العام بوصف العموم
فيكفي ثبوته لبعض الافراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاء قيده ولا يصلح ان يكون من قيود المسلوب
والا لم يكن السلب كليا نعم لو قامت القرينة من الخارج ان لعدم الخوف من كثير من الاحاد ولعدم اكرام كثير من الناس اسباب اخر وليس عدم الخوف
والاكرام في كل احد مستندا الى الخوف من الله او مجيء زيد بالبديهة لم يفد المفهوم الا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق عن الافراد المستند
عدم الجزاء فيها الى عدم الشرط لكن كل خبر بلفظ لا مناص مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سببا منحصرا الا ان يثبت
سبب اخر يقوم مقامه فان هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط وانكاره انكار له ولهذا انكر السيد المرتضى قده مفهوم الشرط امثلة

العدم ظهوره في انحصار السبب فلعل المجيء سبب لاكرام زيد يقوم مقامه عند انتفائه سبب آخر فلا ينتفي الجزاء وثانيا لو سلمنا عدم
دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه موجودة لان المراد بالشيء في المنطوق ليس كل شيء من اشياء العالم بل
المراد ما من شانه تنجيس ملاقيه من النجاسات المقتضية للتنجيس فاذا فرض كل فرد منها مقتضيا للتنجيس في كاسا الكرية مانعة لزم عند انتفاء
الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء باقتضاء التسليم من منع المانع واول الامثلة من هذا القبيل فان المنهي مع ثبوت الخوف من
الله هو الخوف عن كل من يوجد فيه مقتضى الخوف عند رفع عدم الخوف من الله ثبت الخوف عن كل واحد من هذه المخوفات باقتضا نفسه
من هذا القبيل قولك اذا توكلت على الله فلا يضرك ضار والفرق بين هذا الجواب وسابقه يظهر بالتامل واما ثالثا فلان عدم العموم
في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدح في الاستدلال اصلا لان محل الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة من ورود الماء
مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب نجسا بالنجاسة التي يعترف الخصم بانفعال الماء بها مع عدم غسلها فيدل المفهوم على تنجس ذلك الماء
وهذا كاف من المعلوم ان الثوب المتنجس بنجاسة يتنجس الملاقي لها قليلا لا يتعدد افراده بكونه مغسولا بذلك الماء او غير مغسول حتى يدعى عدم
عموم الشيء لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقات لا بالنسبة الى لفظ الشيء فنقول ان من
الواضح عند المتشرعة انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا تاثيره بعد التلاقي من غير فرق بين انحائه الا من جهة لو شك في تاثير
الشيء بملاقات النجس بالرطوبة من فوق او من تحته او من احد جانبيه رد عليه في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الدواعي و
الاغراض في الملاقات من ازالة او عدم ازالة ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي الورودين الى التشبث بعموم لفظ الماء
بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لان المحقق ان عموم الكلام لصورتي الورودين من عموم الاحوال لا عموم
الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التامل في عموم المفهوم المذكور الا من قلة التامل والملازمة بعيد
مخالفة العماني احد لا الدليل مخصص كما وقع من السيد الحلي قدس سره في الفرق بين الورودين ولذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من
مستثنيات الماء القليل على القول بطهارته وقد ذكرنا في التعبير في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب بانها منافية للاصول لان الماء
المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا وقد حصل عن بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم في مسألة مفهوم الشرط مع بعض
المحققين المدعي لعموم مفهوم الرواية في حاشيته على المدارك ما لا يليق بهم فراجعهما ويعضد ما ذكرنا من القاعدة العمومات الدالة على
جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانها تدل بعكس النقيض على ان كل ما لا يرفع الحدث ليس بطاهر وخروج الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر
على القول به او ماء الاستنجاء لا يقدح في العمومات اللفظية وبتقرير اخر لو كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة
الاطلاقات وسند بطلان التالي ما تقدم من الاجماع والنص الثالث بعض الاخبار مثل ما في الخلاف والمنتهى من رواية العيص بن القاسم قال
سألته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلاة فلا باس وظاهر نسبة الرواية
الى العيص وجادته في كتابه لعدم احتمال المشافهة وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا فالقدح في الرواية بالارسال ضعيف وفي الغاية او
منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمئنان بان المسؤول هو الامام عليه السلام وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف لسبق ذكره
في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشا في ذلك تقطيع الاخبار الداعي الى جعل الروايات
مبوبة او عدم تعلق غرض الفقيه بصدر الرواية اصلا والشهيد قدس سره في الذكرى وان ارتكب في حمل الرواية على صورة التغير لكنه احسن في
عدم تضعيفه لسندها ويمكن ان يستدل ايضا بموثقة عمار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث
مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه وقد طهر دل على وجوب
افراغ الماء الثالث ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب صب ماء اخر غير الماء السابق على القول بان
الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب ان فرضنا الغسالة
باجزاء ما معتصم عليه كالكثير والجاري وماء المطر فيعلم ان الافراغ ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقات المحل لكن الانصاف
عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب لان الامر بالافراغ فيما عدا الاخير يحتمل الالتزام بعدم مطهرية الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه
وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة فلاستقذاره عرفا في الشرب على جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض واضعف من هذا الاستدلال لعدم الجواز
للتغير والتمهيد مع الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمة الناهية عن التوضي مما يغسل به الثوب بناء على ارادته مطلق التنظيف ولا فعد ذكرنا مع
الحدث بالغسالة لا يدل على نجاستها والقول الاخر في المسألة الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد منا الا الشيخ في المبسوط فنسب طهارة ما يزال به

النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه اجماعا فكذا المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بغسالة
المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية نعم جزم في الخلاف واول المبسوط
بطهارة ماء الغسلتين من الولوغ الا انه رجع بعده للثاني مما حكيناه عنه من جعل النجاسة مطلقا احوط واوضح ان تحمل هذا على الاحتياط
مستحب واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد
عرفت انهما انما لا يعد انفعال الماء الوارد ولو على النجاسة العينية الغير القابلة للطهارة فالكلام معهما كالعماني مفروغ عنه في محله وان
خصا بالوارد للتطهير فما ذكره السيد في دليل ذلك مختص بالغسلة الاخيرة فيما يحتاج الى التعدد لانه قدس سره ذكر انه لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لزم
ان لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه وقرره الحلي على ذلك وحاصله الاستدلال بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير فدل على عدم
انفعال الماء الوارد للازالة ومن المعلوم ان هذا لا ينفي فيما عدا الغسلة الاخيرة لان المحل بعده نجس ولو ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال
السيد قدس سره اما اخص من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة والا فهو الثاني لان جعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطأ الى
المتكلم ثم ان المحقق لم يفهم من كلام المحكي عن المصباح في ماء الاستنجاء قوله بالطهارة وقال انه صريح في العفو دون الطهارة فكيف يصرح بالطهارة
في غير ماء الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ما غسل به الولوغ ولم يعلم منه حكم غير الاناء بل ظاهر المحكي عنه في المعتبر عند الاستدلال
على عدم سراية النجاسة من الميت انه لو كان يباشر الميت نجسا لم يكن الماء الذي يستعمل في غسل الميت طاهرا مع ان الاجماع على طهارته وهذا ظ
في نجاسة الوارد لان المستعمل في غسل الميت وارد على البدن واما ابن حمزة في الوسيلة فجعل الماء عشرة اقسام وعد منها المستعمل ومنها الماء
النجس ثم قال ان المستعمل ثلاثة اقسام المستعمل في الوضوء والمستعمل في غسل الجنابة والحيض ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة ثم قال الاول
يجوز استعماله في رفع الحدث وازالة الخبث والاخيران لا يجوز ذلك فيهما الا ان يبلغا كرا فصاعدا انتهى ثم ذكر في حكم الماء النجس انه لا يجوز
استعماله بحال الا حال الضرورة للشرب فالاقتصار في حكم المستعمل على عدم جواز التطهير به والتيمم في حرمة الاستعمال للماء النجس مع جعلهما عند
القسمة متقابلين ظاهر في قوله بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب في الذكرى اليه والى البصروي التسوية بينهما وبين الماء المستعمل لكن قوله اخيرا
يدل على نجاسة الماء الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيده حكمه في الماء القليل بنجاسته لو اغتسل الجنب فيه بعدما حكم بنجاسته لوقوع النجاسة
فيه واستبعاد ذلك منه لنقل الاجماع على طهارة ذلك الماء يدفعه قوله بعدم جواز ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل العلامة وولده فخر الدين
الاجماع على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجل الطبقة الاولى كما في اللوامع الى شيوخ المذهب كالمرتضى
وابن ادريس وابن حمزة والشيخ والعماني كما في كشف الالتباس لم يقع في محله وكيف كان فما استدل او يمكن ان يستدل به لهم وجوه احدها الاصل بعد
كلية انفعال الماء القليل كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تمسك فساد ذلك الثاني ما يظهر من كلام السيد الذي ارتضاه الحلي وكاشف
الالتباس وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل به لان النجس غير مطهر ولو اريد تفريع على وجه يشمل غسالة الاولى مثل لو كان نجسا لم يؤثر في التطهير
وفيه ان الملازمة ليست عقلية لانتقاضها بحجر الاستنجاء وتيمم القليل النجس كرا ينجس على ما يظهر من جماعة واستناد الطهارة الى اجتماعهما دون
كل منهما مشترك الورود لامكان دعوى كون الغسل ناقلا للنجاسة من محله الى الماء كما هو المركوز في اذهان الناس وليس بابعد من ارتفاع النجاسة
بالاجماع بتجسين ويشهد ما تريح عاليس الا لعموم اشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة او لعموم تنجس ملاقي النجس فكيف يوجب طهارته والظاهر ان
مستند الاول هو الثاني اما الاول فالمتيقن منه اعتبار طهارة الماء من غير جهة الملاقات المزيلة بان يكون نجسا قبل الملاقات او حينها بغيرها
نجاسة المحل اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به والقاعدة المستفادة من تتبع الموارد لا تفيد الا اشتراط عدم تنجسه بالنجاسة الخارجية عن المحل
كما لا يخفى على منصف فلا يكون دعوى العلم بعموم القاعدة خالية عن مجازفة فان العموم المستفاد من تتبع جزئيات القاعدة لا بد من ان يستند
الى عموم نص عام لفظي قابل للاخراج مثل حجر الاستنجاء وتيمم القليل النجس كرا ينجس عنده وابن هذا الذي يتضح في المقام عند المنصف من دعوى
عموم ادلة الانفعال والتنزيع المركوز في الاذهان هو عدم كون المتنجس مطهرا ومع ذلك بناؤهم على نجاسة الغسالة وطهارة المحل بعد الاطلاع على
عموم ما الانفعال ولعل في ان الا لكون نجاسة الماء من جهة المحل عنه غير ذي دخل في التطهير بل لو لا ادلة الانفعال لا تضح لفهموا من ادلة غسل النجاسة
بالماء انتقالها عن المحل اليه فتامل واما قاعدة نجاسة الملاقي للنجس فلا دليل في شمولها لكل من الماء والمحل اذ اللازم من نجاسة الماء بالمحل
نجاسة المحل بالماء لحصول الملاقات من الطرفين فالتزام عدم نجاسة الماء والا لتنجس المحل ولم يطهره ليس باولى من التزام عدم نجاسة المحل به
بل الاول ابعد لان ما تاثر من الشيء لا يؤثر فيه ذلك الاثر نعم لا يبعد ان يؤثر حالا فرسخا ما فيه الى نفسه في المحض عن ذلك كله انه لا دليل على لزوم
عدم نجاسة الماء المطهر حتى من جهة ملاقات المحل ومما ذكرنا يظهر ان التشبث في المقام بقاعدة تنجس كل متنجس مع عدم تنجيس الغسالة له

لحملها الا وجبة اصلا ثم ان الدليل المذكور بعد تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير بها من الحدث لان التفكيك بينهما
يوجب التقييد في اطلاق ما دل على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر خرج ماء الاستنجاء كما خرج هو من الدليل المذكور وحاصل المعارضة ان هذا
الماء جمع بين ما هو لازم للطهارة الا ما خرج وهو تطهير المحل و لازم للنجاسة الا ما خرج هو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا فادلة الملازمتين
متعارضة الا ان يقال بعد تسليم عموم الدليل المذكور انه كما يعارض بالاطلاقات المذكورة كذلك يعارض بادلة انفعال الماء القليل و
التعارض بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى اصالة عدم الانفعال لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد في دليل واحد خصوصا
مثل هذا الاطلاق الذي لا نزله الا اولى من ارتكابه في الادلة المتعددة فلا يرجع الى الاصل مع امكان ان يقال ان المرجع بعد التوقف هو ما استقر في
اذهان المتشرعة عن انتقال النجاسة من المحل الى الماء الا ان يدفع ذلك بان هذا لاجل قياسهم النجاسة على القذارة الخارجية التي تستهلك
في الماء ويتوزع فيه لعدم اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها فينحاشون عن انفعال الماء بالمحل وصيرورته كل
قطرة من الماء كالرطوبة النجسة من البول والدم التي لا يجوز ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم ذلك لو قيل لهم ان هذا الماء
المنصب على المحل لازالة ما به من رطوبة الوسخ الفلاني يصير كل جزء صغير منه متصفا بوسخ تلك الرطوبة فالاولى دفع البعد عن تصوير العرف
وقياسات الامور الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة اللفظية الشرعية او الاصول الثالث طائفة من الاخبار منها
ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن العلل وفيها او تدري لم صار لا ينجس ماء الاستنجاء لا باس به قلت لا والله قال لان الماء
اكثر من القذر فان المراد من الاكثرية ليس خصوص الكم بل المراد استهلاك القذر في الماء الذي يورد عليه فيدل على ان كل ماء ورد على قذر
فاستهلكه بحيث لم يظهر فيه اوصافه كان طاهرا ومنها ما ورد في غسالة الحمام انه لا تنفك عن الماء المستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي
عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ومنها ما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي
ومنها ما ورد من امر النبي صلى الله عليه وآله بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه قال في الخلاف فلو لا ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته ومنها قوله ع في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب اغسله في المركن
مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولعل وجه الدلالة ان نجاسة الغسالة توجب نجاسة المركن فلا يطهر بالغسلة الثانية خصوصا مع احاطتها
بجميع ما يتنجس منه بالاولى ومنها ما ورد في الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب
الاخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه ومنها ما دل على العسر فان التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات من جهة جريانها الى غير محل
النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فمه وبقي في راسه لقطع الغسالة المتخلفة في
شعر شاربه ولحيته ومنخره لعده من المجانين بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين بل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينظرون شيئا من ذلك
ويتوقعها طرا على بنائهم بل لعل المتخلف المتساقط عليهم اكثر من المنفصل عن ابدانهم اقول اما الخبر الاول فيرد عليه ان قوله او تدري لم صار
لا باس به ظاهر عند التامل في ان هذا الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الاولية كما يدل عليه ابتداء الامام ع بعد حكمه بنفي الباس لتعريض السائل للسؤال
عن علة الحكم ويشعر به التعبير عن جعل الحكم بلفظ صار الدال على الانتقال فهذا الحكم الخارج عن مقتضى القاعدة الاولية اما طهارة ماء
الاستنجاء بالخصوص الخارج عن قاعدة نجاسة الغسالة او طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة انفعال الماء القليل ولا دليل على الثاني
لاحتمال الاول والتعليل بالاكثرية مخالف لهما بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل لم يتغير بالنجاسة فيدل على مذهب العماني لكن مع عدم
التزام المستدل به ينافي ظهوره في كون الحكم على خلاف القاعدة الاولية لان عدم انفعال الماء القليل على القاعدة الاولية اللهم الا ان
يراد بها ما استفيد من ادلة النجاسات من ان النجاسة مقتضية لتنجيس ما تلاقيه كما اوضحنا فيما تقدم وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المستدل
وتوجيهه مشترك بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من العام المخصص ليقتصر فيه على ما عدا الغسالة مع ان مثل هذا التخصيص
مستهجن في العام فضلا عن التعليل المطلوب فيه بل المقصود منه الاطراد والتعدي واما رواية الغسالات فظاهرها لا يدل على كونها مستعملة في
ازالة الاخباث وقبلها لا يخلو عن ذلك قطعا بل لا يخلو عن ملاقاة نجس العين فان تعليل النهي عنها في كثير من الاخبار الكثيرة باغتسال اصناف
الكفار الظاهر في عدم الانفكاك الا ان يحمل على كون الغالب ذلك فلا بد من حمل الرواية على ماء مجتمع خاص لم يعلم ملاقاته لنجس وهي
النزوع مع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارتها مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية
حنان اذا دخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعد ما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا باس
ورواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وقوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفي الجواب عن قال الخبر في من ماء الحمام

بغسل الجنب واليهودي والنصراني والمجوسي واما رواية الصب في بول الصبي فلا يدل على طهارة الغسالة المتصلة ولا نقول انه بنجاسة ما لا يلزم
انفصاله عن المحل واما رواية الذنوب فهي رواية ابي هريرة على ما في المعتبر عن الخلاف قال بعد حكايتها انها عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول
لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير او لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا واما رواية الغسل في المركن مرتين فلا ينافي القول بنجاسة
الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن بالغسلة الثانية كالخشبة التي يغسل عليها
الميت كيد الغاسل واما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا يدل الا على غسل ما اصابه البول من جانبيه وسيجيء انه لا يتحقق الا باخراج الغسالة منه و
على نضح ما لم يصبه النجاسة عليه بعد المس على جانبه الاخر والنضح ليس للاحتياط لعدم كفايته في الغسل قطعا بل هو تنظيف صوري تعبدي
كالرش مع جفاف الملاقيين واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بذلك فهو في محل المنع مع ان اعتبار الحرج النوعي مع قيام الدليل ساقط
والحرج الشخصي مسقط لاكثر التكاليف ومنها الاجتناب عن الغسالة لا النجاسة ما دل الدليل على نجاسته وما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير
فمه وعده فيما يفعله من قطع الغسالة عن مواضعه ولهما من المجانين منصوص عليه على الوفر من نصر الغسالة ودعوى ندرته لا ينفع لان غرضه استهجان
نفس الفعل وعده خارجا من فعل العقلاء بل المتشرعة كما ذكره لا المشقة من جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابيات
في دفع البعد عن القاعدة المعتضدة من الاصول لا بمثل المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسئلة فهو التفصيل بين
الغسلة المطهرة وغيرها مطلقا سواء كان في الثوب او البدن او الاناء ولو في ولوغ الكلب هو المحكي صريحا عن العلامة الطباطبائي وكل من قال بان
الغسالة كالمحل بعدها ولعل حجته على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها انه ملاقاة للمحل سبب في طهارته والظاهر من ادلة انفعال
القليل انفعاله بما يكون نجسا حين الملاقاة لا ما يكون الملاقاة سببا لزوال النجاسة وقد عرفت انه لا يدخل في اذهان العرف صيرورة الماء الملاقي للمحل
النجس بملاقاته نفس النجس مع طهارة المحل الملاقي له وقياسه على ازالة الاوساخ الحسية فقد عرفت بطلانه بما بين الفرق الواضح وقد تقدم ان كيفية تنجيس
الشيء ام لم يرد تعليلها جامع شامل للمقام والمستفاد من تتبع المقامات الخاصة لا يشمل الملاقاة المزيلة وتقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة كل جزء
صغير من الماء بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكروا طهارته به واذا عرض عليهم طهارته انكروا صيرورته كذلك فاذا فرض قطعهم
بالثاني لم يفهموا من ادلة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقاة المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس او
مطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة القائلين بطهارة الغسالة لهذا العموم من كلامهم في دعوى الاجماع واما القائلون بنجاستها
فلو اكتفى بهم كفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتامل واما رواية العيص المتقدمة فالاستدلال بها في المقام مبني على كفاية الغسلة
الواحدة في مطلق القذارات والا امكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين بل يمكن حملها بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة
كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المنفصلة من المحل قبل زوال العين فان المنفصل عن المحل قبل زوال العين عند
ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى بل هو اشد منه بل لا ينبغي ان يكون محلا للنزاع لان النزاع في المنفصل
عن الغسل المؤثر في التطهير الشرعي الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر والمنفصل قبل زوال العين انما انفصل عن غسلة غير معتبرة في
نظر الشارع لعدم افادتها الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف والنجس والمسح بجسم طاهر او نجس ولذا احتاج الثوب بعده الى غسلتين
لكن يكفي في الاولى منهما استمرار الصب الاول لانا ما بعد زوال العين ومما يشهد بخروج هذا الماء عن محل النزاع ان من جملة الاقوال في هذه المسئلة
القول بان الغسالة كالمحل بعدها وجعلوا هذا القول مقابلا للقول بكونها كالمحل قبل الغسل ومن المعلوم ان هذا الماء المنفصل قبل زوال
العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعده او قبل الغسل لان المحل بعده على ما كان عليه وتفصيل الكلام في ذلك ان الماء المنفصل عن المحل ينقسم باعتبار
حالات المحل الى اقسام اربعة لانه اما ان ينفصل قبل زوال العين عن المحل او بعده وعلى الثاني فاما ان يكون واردا على المحل قبل الحكم بطهارته او
بعده وعلى الاول منهما فاما ان لا يحصل به طهارة المحل او يحصل فالاول قد عرفت هنا انه لا ينبغي التامل في نجاسته بل لا ينبغي ان يكون محلا
للخلاف لعدم جريان شيء من ادلتهم فيه عدا منع عموم ادلة الانفعال وهو في مثل هذا الفرد كما ترى والثاني قد عرفت سابقا ان الظاهر من المبسوط
والخلاف والمعتبر والمنتهى والناصريات والسرائر ان محل الخلاف غيره لكن ظاهر بعض وصريح اخرين وجود القول به والثالث هو المتيقن من محل
النزاع وقد نفينا البعد عن القول بطهارته بناء على منع عموم ادلة الانفعال لكل الملاقاة بل سائر الادلة للملاقاة التي يحصل بها الطهارة وعلى
المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي الاشكال ولا الخلاف في طهارته لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروضة ان الشهيد قدس سره في حاشيته نقل على القبة حكى
عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل الغسل وان حكم بطهارة المحل بل حتى ان تراب الغسالة لا الى نهاية محتجا بانه ماء قليل لاقى نجسا وبيانه
ان تطهير المحل بالقليل على خلاف الاصل للضرورة من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ثم قال ويدفعه

حكم الشارع بالطهارة بعد تمام الغسلة اذ لا اعتبار بما يحصل بعد ذلك ناشئ اقول الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام هذا القائل انه اذا فرض تحقق الغسلة المطهرة ولم ينفصل الماء عن المحل فالمحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا غسل مرة اخرى كان في ماء الماء الباقي من الغسل المطهر والمفروض انه نجس ان طهر المحل انفعل به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسلة الغير المؤثرة اذا ورد على المحل الطاهر الخالي عن الماء النجس نجس فهو مما لا ينبغي من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من المحكي عن نهاية العلامة من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا انفصل عن الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله لم ينفصل عدم انفصال بعض الغسلة المطهرة لا انفصالها عن غيرها من الغسلات المتقدمة كما زعم فان المناسب حينئذ مقابلة الغسلة المطهرة بقوله او غيرها لا مقابلة الانفصال بقوله او لم ينفصل وحينئذ فاذا فرض نجاسة غير المنفصل فكلما لاقاه الماء نجس به وان ترامى الى غير النهاية وهذا القول حسن جدا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة الغسالة الا ان النجاسة لا يختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة في المختلف حتى يورد عليه كما في الذكرى بانه يلزم تأخر المعلول وهو النجاسة عن العلة وهي الملاقاة وانكان الايراد عليه وارد لمنع تمام العلة بالملاقاة بل يلزم بطهارة المحل للاجماع ونجاسة الماء ولو في المحل بعموم ادلة الانفعال الا انه لا يؤثر في المحل نجاسة فيكون ذلك تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عمومها لمثل ما نحن فيه كما تقدم فيكون ما يلاقي هذا الماء قبل الانفصال من الماء وغيره من الاجسام نجسا ومنه يعلم انه لو كان الماء باقيا في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء لم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه لا يطهر الماء الاول لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال الغسالة بعد تحقق الغسل واضح في غسل ما لا يحتاج الى العصر بناء على بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في البدن وان قلنا بدخول انفصال الغسالة في مفهوم الغسل فيه واما بناء على كفاية مجرد الصب فيه ففرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال الغسالة يتصور في القطرات العالقة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض اليد او اخذها بخرقة او بيد او غير ذلك فلا بد من ملاحظة ان مثلها داخلة في الغسالة المحكوم بنجاسته ام لا من انه جزء من الماء المستعمل في ازالة الخبث وهو محل النزاع الا في عنوان الغسالة حتى يقال انها اسم لمنفصل بالغسل كما في امثال هذا الوزن كالقراضة والنخالة والنخاعة لاحتمال عموم الانفصال لما هو مشرف عليه وان الحكم بالنجاسة معلق على الماء القليل الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن والرطوبة الكائنة عليه لعدم اعتبار التجفيف اجماعا الا من ظاهر المنتهى في اناء الولوغ ومن ان ظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فعلا بنفسه حين الصب او بعده بيسير دون المحتاجة في الانفصال الى العلاج بل صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى على البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة على المغسول وكيف كان فالاقوى طهارتها لا لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بشيء اخر بعد الصب من علاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق يظهر منه طهارة المحل بمجرد الصب ولا كلام فيه انما الكلام في طهارة ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب بناء على دخول العصر في مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يرسب فيه من الغسالة ووجوب اخراجه بعصر او نحوه لاجل ذلك مدفوعة بان الظاهر كون اخبار الغسل والصب في مقام علاج البدن والثوب المتنجسين حتى يجوز استعمالهما فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات العالقة لا ينفع في استعمال الثوب لذا لو قلنا بعدم دخول العصر في مفهوم غسل الثياب لم يملك دليل من الخارج على اعتباره لم نقل بوجوبه لاخراج ماء الغسالة بل لو قلنا بوجوب اخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات عالقة على الثوب الملوي تجذب عند الحلاله من اللي ومما يوضح ذلك ما في رواية عمار المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادخال الماء وافراغه منه ثلث مرات حيث دل على طهارته بمجرد افراغ الماء منه فان لازم الحكم بطهارة الكوز بمجرد الافراغ جواز جعله على الاستقامة بعد قلبه لافراغ الماء منه ومن المعلوم انه لا ينفك بعد الافراغ عن قطرات عالقة على فم الكوز ويؤيده ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان عن نفض البدن عن القطرات الباقية هذا كله على تقدير القول بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة واما على القول بطهارتها فلا اشكال في القطرات الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة الاولى من حيث جواز ايراد الماء الثاني قبل فصلها وعدم انفعال الماء الثاني لاطلاقات الصب او الغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية بكونها بعد اخذ القطرات الباقية من الاولى ولا يرد هنا مثل ما ورد سابقا من ان الاجتزاء بالمرتين في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء لان وجوب اخذ قطرات الاولى مناف للاجتزاء بالصب الثاني كيفما اتفق حتى ان جماعة ذهبوا الى الاجتزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول لكن اختلفوا بين مجتزئ في الاستمرار بمقدار الصبتين كالذكرى ومعتبر فيه كونه بمقدارهما والفصل المتخلل بينهما كما في المدارك وعن غيره بقي الكلام في الماء الاول انه حكي في المدارك عن جماعة انه كل من قال بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سوى ما ادعي من ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا ينتقض ما ورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال

الخبث به لم اراد ان الازالة والزوال تحقق بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وفي كلام الشهيد في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما ازيل به الخبث بناء على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة وما في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود الثاني فقد عرفت عدم الخلاف في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط وصريح الوسيلة المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بماء يرفع به الحدث نعم لو استند في عدم انفعال الغسالة الى ما يقتضي نفي الباس عنها امكن الجمع بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تجليل الملاقي فيرجح جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط الطهارة فيما الازالة او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل وقد تقدم عبارة الوسيلة في اول المسئلة بل ربما حكي عن بعض ان المنع من رفع الحدث دون الخبث خرق للاجماع لكن حكي عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب الا يقابل الاطلاقات وقد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة بافراغ ما الغسالة عن الكوز بناء على ان الوجه فيه عدم جواز استعمالها ثانيا في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء لحصول الغسلة اللاحقة ففيه ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل وان اريد ظهورها في عدم جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الرواية واردة على نحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها ويمكن ان يقال ان بناء المسئلة على الاشتراك في عدم انفعال الغسالة على غير منع عموم ادلة الانفعال الثالث اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقتضي بانها لا تكون اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه على الوحدة او التعدد الا ان الاعتماد بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فيما لا نص فيه على كفاية الوحدة فيه محاجة على هذا الى التعدد الا ان دعوى كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لم نعلم ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه هو لزوم التسلسل واستحالة التطهير فلا ما اكتفى في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء به وهذا غير جار في غسالته كما ان مادون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط بل الاقوى مراعات حكم النجاسة في الغسالة والزوال كان طهارة المحل موقوفة على اقل من العدد لا سيما بعض غسلاته او لغير ذلك الان يعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا يبعد الحكم الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف في الغسالة ما عدا ماء الاستنجاء فانه لا باس به كما عن صريح السيد وفي السرائر مدعيا الاجماع عليه وعن عدم الخلاف فيه اخرى معفو عنه كما في المنتهى وعن غيره ولا ينجس الثوب والبدن كما في المقنعة وعن غيره والمحكي عن ظاهر جماعة الاتفاق عليه بل هو ظاهر كما صرح به في الكتاب والقواعد اشهر بين المتاخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليها والاصل في المسئلة الاخبار المعتبرة ففي حسنة الاحول لا اخرج من الخلاء فاستنجى بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به قال لا باس ورواها في العلل بزيادة قوله اتدري لم صار لا باس به قلت لا والله فقال لان الماء اكثر من القذر ورواه محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له استنجى ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا باس ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجي به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة كما ان المتبادر المركوز في الاذهان المتشرعة ان التنجيس في الجملة من لوازم مفهوم النجس وان لم ينجس بعض الاشياء كالغسالة الا ينجس المحل فكان من انهم سمعوا ان هذا الماء اذا التقى على شيء ولو اقل ما يتقي ذلك الماء على طهارته جزموا بطهارة الماء الملتقي بل لم يفهم الطهارة في خالب ماسئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم وجوب غسل ما لاقيه ومنه يظهر ان القول بمحض العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة وهذه الاخبار كما ترى لتعين تخصيص ما دل على انفعال الماء من عموم انفعال الماء القليل ورواية العيص المتقدمة عاما للمقام وهو ومن تخصيص القاعدة المستفادة من تعليل نجاسة كل متنجس والتحقيق ان هذه القاعدة ساقطة باعتبار القطع بخروج الفرد المردد بين ما الاستنجاء وما فيه عن عموم فيبقى ادلة تنجس الماء القليل وادلة عدم الباس بما الاستنجاء على حالها من عدم التعارض لان التعارض بينهما فرع شمول القاعدة المذكورة لهذا الماء فالقول بالتنجيس لا يتيقن معه بنجاسة الحجر المنجسة المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل وادلة على تنجيس الثوب لا محيص عن الالتزام بها واما الاجماع على الطهارة دون العفو فلم يثبت لو كلام السيد في المصباح والمفيد في المقنعة والشيخ في المبسوط والحلي في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا ينفع من قال بطهارة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق الملفق من القول بكونه استثناء من نجاسة الغسالة والقول بكونه على قاعدتها من الطهارة لا يثمر الظن فضلا عن الحدس القطعي الذي هو المناط في تحقق الاجماع عند

للتأمل فيه مجال ويمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة معاضدة بعضها للادلة بنجس القليل فتخصصها الا ان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب
عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما كما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا باس بالثوب الواقع
في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز الصلوة والطواف فيه واذا لم يجتنب الطعام المطبوخ به جاز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولا في
الاكل لم يكن نجسا واما ساير الاحكام كحرمة شربه وادخاله المسجد ونحوها فانما جاء من اجل وجوب الاجتناب عن النجس في الفرض عدمه ويمكن ان يستفاد
ذلك عن التعليل المتقدم في قوله لان الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تاثره منه بل استهلاكه له وهذا
الكلام من قبيل قوله فيما ورد على الثوب من ماء الكر الواقع على النجاسة لا باس بما اصابه من الماء اكثر فتامل ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجس
ملاقيه يحتمل امورا الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد لتمسكهم بالحرج في الاجتناب لا اشعار
فيه به فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة
وهو الذي استظهره المحقق الثاني من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي بالاجتناب
فانه او منتزع من ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر الثمرة في غير الاحكام الشرعية من الخواص في الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس عدلها
اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة في واجبه ومستحبه كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة
بالطهارة اذ لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو الذي استظهره في المدارك عن عبارة الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه في وجوب
شربه او اكل الطعام المختلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد لا يجب ازالته مما يجب تطهيره ولا ينفع في جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه اثار
وتسميته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من جهة السراية وهو ظاهر ما تقدم من حكاية
السراية وظاهر المنتهى حيث قال العفو عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه او بدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح بالطهارة
هو هذا الاخير ويقرب منه ما يظهر من كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال ويظهر الثمرة بين العفو والطهارة في استعماله حيث قال
عليه اللازم احد الامرين اما عدم اطلاق العفو عنه واما القول بطهارته لانه اذا باشره بيده ثم باشر ماء قليلا فلم يمنع الوضوء منه كان طاهرا
لا محالة والا وجب من مباشرة ماء الوضوء اذا كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر وكلمات الاصحاب انتهى اذ لا يخفى
ان عدم تنجيس ملاقيه وصحة الوضوء بما لاقاه على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب لا يوجب الحكم بجواز استعماله في ازالة الحدث والخبث واذا
بهذا ان ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق يحتمل وجود صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم انه ظاهر كلام بعضهم فضلا عن جميعهم لما عرفت
من كلمات من لم يصرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة بالمعنى الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به
لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما ازيل به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات
السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوآت
الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل الاحرام مثلا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه مما تقرر في الوضوء والغسل الواقعين
مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارات التنظيف بكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق
بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الاستنجاء بناء على شموله لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء
في الاخبار المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين ولا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيده بعضهم لاطلاق الادلة
ودعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا الا ان يقال ان للانصراف مراتب يعلم باعتبار بعضها واهمال بعضها الاخر فان انصراف
هذا اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل الاستنجاء فيها بغسل مخرج البول
مع ان مذهب الاصحاب كما في غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة تعديا فاحشا بحيث خرج عن اسم الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق
لكن الظاهر الصدق مع تعديه بالخروج وان كان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا فالاقوى وان كان خلاف الاحوط عموم العفو ما لم
تتغير احد اوصاف الماء المنفصل بالنجاسة المفروضة لعموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى
مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير ومفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم
ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر
النجاسة فيه حينئذ ولكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة والعمدة في حكم تغير الاوصاف الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق
اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير الحاصل بالجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا قليلا بالتدريج فان الاستنجاء

غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير وقع على الارض يحكم بنجاسته ما يقع بعد ذلك عليه ولو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل
يتنجس بهذا الماء المتغير وان زال هذه النجاسة ليس استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن
اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا والانصاف ان الماء
الوارد اولا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا او وقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير
متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بمقدار لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد للقليل
فائدته خصوصا في مقام ترك الاستفصال ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة الذي هو عدم انفعال
ماء الاستنجاء بنجاسة محل الغسل باستعماله فيتنجس بنجاسة خارجية كالاستثناء المنقطع ولذا اهمله بعض الا ان ظاهر العبارة لما افاد اطلاق الحكم بالطهارة
نبه على اشتراطها على الطهارة بعدم انفعاله من نجاسة خارجية والمراد بالخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال
او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول او المتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصاة المتنجسين والودي الخارج عقيب البول ولو سبقت اليد
الى المحل فهل يعد نجاسة خارجية او لا قولان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب نعم لو وضع يده لا بقصد الاستنجاء
كانت كالمتنجس الخارجي لو وضع بقصده ثم اعرض فان عاد فكذلك لو لم يعرض وان لم يبعد فلا اشكال في نجاسة غسالة اليد والله العالم والماء المستعمل
في الوضوء المستحب عن حدث اصغر او اكبر او لا عنه وكذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا نعم ذكر في المقنعة
ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم تستعمل في اداء فريضة ولا سنة والماء المستعمل في الغسل المفروض به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا وان لم
يستعمل الرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل والوضوء وحينئذ فيشمل اطلاق العبارة كبعض الادلة الوضوء المذكور وهل
يرفع الحدث المستعمل فيه ما استعمله في موضع صب لغسل غيره فيه للمصنف قده تردد في بادي النظر من جهة اختلاف الاخبار وكلمات الاصحاب فان صريح
المقنعة والمبسوط والوسيلة والمحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم المنع لرواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس بالوضوء بالماء
المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه واما الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه ويده في اناء
نظيف فلا باس ان ياخذه غيره ويتوضأ به بناء على ان صدر الرواية فضيلة قد فصلها الامام بالفقرتين الاخيرتين والنهي محمول على التحريم بقرينة
العطف على غسالة الثوب لكن في سند الرواية احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى بعد ما بين المذهبين لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب
راسا لكن التأمل في القرائن يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي عنه الحسن بن فضال وبنو فضال ممن ورد في شانهم في الحسن كالصحيح عن العسكري
خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ومع ان الحسن مما يمكن ان يستدل بها على جواز العمل برواية مثل ابن هلال ولو روى حال الاستقامة ولذا استدل
بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح قدس سره حيث افتى اصحابه بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعد السؤال عن كتبه اقول فيها ما قاله
العسكري ع لما سئل عن كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا الى اخره ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله الاشعري وهو ممن طعن على
ابن هلال حتى قال ما سمعنا بمتشيع رجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه بترك روايات المخالفين بحيث حكي عنه انه قال لقي ابراهيم بن
عبد الحميد ابا الحسن الرضا عليه السلم فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يجوز ان يسمع من ابن فضال مع ما يرويه عن ابن هلال الناصبي
الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى ملاحظة حال الواسطة او محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها
ومنها ان ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب والظاهر قراءته عليه في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول الموصوفة في اول
بالصحة واعتماد الطائفة عليها وحكي عن ابن الغضائري الطاعن كثيرا فيمن لا يطعن فيه غيره ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه
عن مشيخة ابن محبوب ونوادر ابن ابي عمير وحكي عن السيد الداماد الحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحاح ومنها اعتماد القميين على الرواية
كالصدوقين وابن الوليد وسعد بن عبد الله وقد عدوا ذلك من امارات صحة الرواية باصطلاح القدماء فالانصاف ان الوثوق الحاصل
من تزكية الراوي خصوصا من واحد ليس بازيد مما يفيده هذه القرائن فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم دوران مدار تزكية
الراوي محل نظر ويؤيد الرواية المذكورة روايات اخر مثل ما ورد من النهي عن الاغتسال من غسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا و
الناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الظاهر كونه سببا لكل واحدة من غسالات هؤلاء علة مستقلة في المنع الا لا وجه لذكر الجنب مع كون العلة في
المنع غيره لا يخفى والصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سأل ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد
ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهادة فان اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه و
كفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلم علاجا لدفع المحذور الذي قرره عليه السلم من رجوع الغسالة الى الماء

فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة الى الماء والظاهر ان رشها حول الوهادة يوجب رفع حزازة رشح الارض الى الماء ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء الى الوهادة والجواب عن رواية ابن سنان بوجوه حملها على صورة تلوث بدن الجنب فان الغالب خصوصا في تلك الازمنة ازالة النجاسة عند الغسل ولذا اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضأ به الرجل ويغسل به وجهه ويده في اناء نظيف مقابلا لماء الغسل من حيث عدم انفعاله بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان فالتقييد المذكور اولى من تقييد ما سيجيء من الادلة ومثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات المذكورة في الروايات نجاستها الذاتية او العرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب وانه لا خلق انجس من الكلب والناصب انجس منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هو النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار امارة الكراهة مثل قوله عليه السلام من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه فقلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب هو شرهما ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن ماء الحمام فقال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيه جنب ام لا فانا استثناء صورة الشك في وجود الجنب في ماء الحمام دليل على ان المنع لو كان في المستثنى فانما هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال عن الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا رفع الحدث مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره فاغتسل من مائه قال نعم لا باس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا بما لزق بهما من التراب وقريب منها غيرها وعلى ما ذكرنا من صورة تلوث الجنب بالنجاسة يحمل الصحيحة الاخيرة مع ان الظاهر على التأمل ان لا دلالة فيها ظاهرة لا من حيث التقرير ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمقرر عليه هو محذور الكراهة دون الحرمة فالاقوى بحسب الادلة هو الجواز وفاقا للسيد والحلي والفاضل في جملة من كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والمحكي عن سلار وابن سعيد للاصل والاطلاقات الكثيرة لكن الاحوط كما هو في المعتبر العمل بما صار اليه الاكثر من المنع لقوة رواية ابن سنان المتقدمة من حيث الصحة والدلالة وتقييدها بمجرد اطلاق الادلة بعيد جدا ولم نقف في الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة عدا ما تقدم مما ظاهره الكراهة فمورده الاغتسال في الماء الذي يغتسل فيه فيقرب حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير وان قلنا بالمنع في غيره لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به لا فيه فان في المعتبر لو منع هنا المنع ولو اغتسل في البحر وفي المقنعة ولا ينبغي ان يرتمس الجنب في الماء الراكد فانه ان كان قليلا افسده ولم يطهر به وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا باس بارتماسه في الماء الجاري واغتساله فيه انتهى ولو تمم المستعمل كرا فصرح في المبسوط والوسيلة برفع المنع معللا في الاول بانه بلغ حدا لا يحمل خبثا وفيه ما تقدم في مسئلة تتميم الماء النجس كرا **الثاني** انه لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضي به ولا الاغتسال به مع الاضمحلال ولعل العبرة هنا بالاستهلاك المرادف للاضمحلال حتى يمنع تحققها في امتزاج الشيء بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق انه توضأ منه او اغتسل به بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به ظاهرا مختصا بالغسل الا ان يقال ان المراد استعماله في الغسل وان كان بضميمة غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال وظاهر النهي جريان الخلاف فيهما لكن عن الصدوق وهو احد المانعين انه قال وان اغتسل الجنب فنزى الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا باس ويدل عليه مضافا الى ما ذكرنا لزوم الحرج صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عن الرجل يغتسل فينتضح من الارض في الاناء فقال لا باس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده فينتضح الماء من الارض في الاناء انه لا باس وصحيحة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله عليه السلام اغتسل من الجنابة في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض فقال لا باس **الثالث** ظاهر العلامة في المنتهى وعن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله عن البدن حيث فرع على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قده لم يشترط في الاستعمال الانفصال انتهى وفي الذكرى انه يصير الماء مستعملا بانفصاله عن البدن فلو نوى المرتمس في القليل بعد تمام الارتماس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج انتهى والظاهر ان غرضه من هذا التفريع ان المراد بانفصاله انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل ولا يعتبر مفارقة البدن وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية من احتمال ان لا يصير هنا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يحكم عليه بالاستعمال وبعيد نقل ان الشهيد في الذكرى صرح بعدم اعتبار الخروج وتردد العلامة في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر

في صدق الاستعمال بالنسبة الى المغتسل فما دام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله والا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد ولا ريب في بطلانه والاجماع بالمقتصر بخلافه والبدن كله في الارتماس كالعضو الواحد واما بالنسبة الى غير المغتسل فصدق الاستعمال بمجرد اصابته الماء للمحل المغسول بقصد الغسل وحينئذ فالمتجه في صورة الارتماس صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج والانفصال وحكم في المنتهى بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال ولو حيث ما ذكرناه انتهى **اقول** مستند اشتراط الانفصال ان موضوع المنع في النص هو الماء الذي يغتسل به في الفقه وهو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد وهو الماء المستعمل في الغسل المجعول آلة له بعد التوصل به الى ما قصد الاستعمال عليه فكل جزء قصد غسله تفصيلا او اجمالا عند صب الماء غسله به والا لا يصير الماء قبل استيفاء الغسل مستعملا لان الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق لموضوع كون الماء مغتسلا به او مستعملا ومجرد استعماله في الجزء الاول وان كفى في صدق كونه مستعملا الا انه ما دام مشتغلا بالاستعمال قاصدا لم يعد استعمالا واحدا لا استعمالا آخر للمستعمل بل يمكن التزام ان غرضه غسل المجموع بالمجموع على وجه التوزيع فعند التحقيق هذا الباقي غير مقصود بالاستعمال في الجزء السابق بل صب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل الا ان المركوز في ذهنه ذلك وكذا لو قصد غسل موضع بمجموع الماء ثم غسل موضع آخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام المذكور ان يجوز لغير المغتسل ان يأخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد غسله به ويستعمله ولا اظن احدا يلتزم به لذلك فالاولى ما ذكرناه اولا من تسليم كون الكل مستعملا في الجزء الاول الا ان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متحد مع هذا الاستعمال ولا يعد استعمالا آخر ولا فرق فيما ذكرنا بين العضوين والعضو الواحد فلو بقي من راسه شيء فقصد عند صب الماء ان يغسل به رقبته وراسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على راسه بقصد غسل مجموع الراس والرقبة فتساقط بعض الماء من اطرافه فانه يجوز ان يأخذه ويستعمله في غسل رقبته او بقيته اذ لم ينفصل ما ذكرنا من ان هذا الجزء الزائد عن غسل محله قصد به غسل الباقي وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما يفي المصبوب به من دون تعيين المغسول لم يكن مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا الغسل كل جزء بما يبقى من الماء فيه بعد غسل ما تقدم نعم لو انفصل لم يجز اخذه ويدل عليه ويشير الى جميع ما ذكرناه رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلى النعل كما هي فقال اذا كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك هذا كله اذا اغتسل بالصب والاستعمال اما لو ارتمس تمام بدنه او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في بعض المقامات كما لو غمس طرف اصبعه في ماء فاقصر عن الكر يسير اشكال فلو ثبت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما اريد غمسه لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد تمام غسله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي تحت الماء بغسل واجب آخر لم يجز **الرابع** هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة والوسيلة وموضع من المبسوط وفي التهذيب الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسل فمتى لاقى الماء الذي يصح فيه قبوله النجاسة فسد انتهى والآخر الجواز وهو للمبسوط ايضا وفي المنتهى وعن فخر الدين الاجماع والظاهر ان مرادهما الاتفاق عن نسب اليه المنع في مسئلة رفع الحدث وهو خصوص الشيخ لانهما لم يذكرا جميع من خالف في المسئلة او ان دعويهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاطلاقات الجواز ولا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضي في رواية ابن سنان المتقدمة لمطلق التطهير ولو من الخبث فان الاطلاق التوضي على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير لفظ الوضوء من مشتقات هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور صدر الرواية وذيلها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شموله للوضوءات المستحبة وفي شموله لما عدا الرافع منها كوضوء الحائض والجنب فيشمل الاغتسال المسنونة بعد القول بالفصل نظر اذ بعد ذلك لما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات والاغتسال على ما يظهر من الادلة ما امر به الشارع في رفع الحدث ولذا لا يحتاج الى الدليل الخاص في احراز سائر شرائط الغسل واجزائه منها **الخامس** لو اغتسل فاسدا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب ومن ان العبرة برفع الحدث وعلى الثاني فلو نوى المالك عن رفع الحدث بمائه فارتمس فيه فهل يصير مستعملا وجهان من نهي المالك فيفسد فلا يرتفع الحدث فلا يصير مستعملا كما لو قصد غسلا فاسدا آخر ومن انه اذا لم يصر مستعملا فيصح فيرتفع الحدث فيحرم فلا يصح وهكذا ويندفع برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فافهم **الثالث** في الاسئار بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة كما عن كشف اللثام البقية من كل شيء او من الطعام والشراب او خصوص الماء قيل انه في عرف الفقهاء ماء قليل لاقى جسم حيوان وكانه اراد بيان مرادهم من لفظ السؤر الواقع في باب المياه مقابلا للمطلق والمضاف وهو حسن وقد صرح في المقنعة والسرائر كما عن جماعة بارادة هذا المعنى في المقام والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراط غيره معه في الحكم الثابت له شرعا من حيث

استعماله وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عليه السلام اشرب من سؤر الكلب الا اذا كان حوضا كبيرا يستقى منه وهو ايضا ظاهر التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا اطلاقه على بقية الطعام كما في النهي عن اكل سؤر الفارة وقول امير المؤمنين ع ان الهرة سبع لا باس بسؤره فاني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما لاجل ان الهرة اكلت فان الاستشهاد قرينة عموم السؤر للماكول والظاهر من بعض الاخبار عدم اختصاصه بمباشرة الفم لقوله ع في خبر العيص لا توضا من سؤر الحايض وتوضا من سؤر الجنب اذا كانت مامونة تغسل يديها قبل ان يدخلها الاناء وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعايشة من اناء واحد وكيف كان فاسآر الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين اي الكلب والكافر والخنزير ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها اظهر ومن عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة من اصناف المسلمين والمنكر ما علم او علم بالضرورة كونه من الدين طاهر الجسد والسؤر وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى والتلازم بين الجسم والسؤر في الطهارة هو المشهور ومقتضى الادلة الا ان ظاهر السراير نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والماكول اللحم والظاهر ارادته عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات فيوافق ما في المبسوط والمهذب من منع الاستعمال ثم يكرر منا التلازم بين طهارة السؤر وجواز استعماله وان حكي في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه تسامح في التعبير ويمكن ارادة حقيقة النجاسة لانه رجعها الى منع الاستعمال ومستند الشيخ على ما ذكره في الاستبصار قوله ع كل ما اكل لحمه فلا باس ان يتوضا بسؤره ويشرب فان مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف او المبتدا المتضمن معنى الشرط يدل على ان السبب المنحصر والعلة التامة في جواز الوضوء بسؤر الماكول كونه ماكولا فاذا انتفى هذا الوصف عن حيوان في اول الامر لعدم كونه ماكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب لو وجد غير ماكول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن اكل اللحم سببا مخصصا في الجواز لقيام غيره مقامه ومنع دلالة الجملة الشرطية على انحصار السبب هو بعينه انكار مفهومه كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما اجاب به العلامة قده عن هذا الاستدلال وارتضاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار ردا على والده في المعالم حيث انتصر للشيخ قده بما اوضحناه من انه يكفي في المفهوم انتفاء عن الماكول الى ما لا يجوز الوضوء بسؤره والى ما يجوز فليس سالبة كلية وانما هو سالبة جزئية وقد اوضحنا ذلك ايضا في مسالة الغسالة عند التكلم في مفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاولى الجواب عن ذلك بعد تسليم المفهوم وضعف سنده لعدم صحة الرواية ودلالته لان اللازم من الاخذ بظاهرها من النجاسة تخصيص لاكثر ما دل على طهارة بعض الاسآر كسؤر الهرة معللا بطهارتها ونجاسة بعضها كسؤر الكلب معللا بنجاسته وجواز استعمال سؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وان الباس المنفي في المنطوق اعم من الحرمة ويكره سؤر الحيوان الجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان الى حد يحرم لحمه على الوجه المذكور في باب الاطعمة والاشربة لاطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر وان حرم اكله بناء على طهارة الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد انه نجس لانهم بعد خلو لعابه عن النجاسة نقض بجنب شارب الخمر وكذا سؤر آكل الجيف بعين ما ذكر في الجلال مع جلية اكل بعض افراده لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بالخلو موضع الملاقاة من عين النجاسة او التنجيس وعبر بعضهم باثرها والمراد اثره الحسي لا الشرعي فهي عبارات الكل دلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة بعد ملاقاة النجاسة بالماء المطهر ولذا لا يجري هنا استصحاب نجس موضع الملاقاة وان علم عدم ورود المطهر وهو اجماع نعم حكي عن النهاية اعتبار احتمال الحصول طهارته بوروده على كثير مطلق او ورود المطر او القليل عليه الا ان المشهور كما ادعاه في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال ايضا والحكم بطهارة السؤر مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرحوا كما في المبسوط والسراير والمعتبر والتذكرة بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة او لم تغب مما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق ان الاصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال وآكل الجيف ومانع منه ولم يستند المانع الا الى التعبد او وجود اجزاء النجاسة في لعابه فاتفق المانعون والمجوزون على ان ملاقاة فم النجاسة مع العلم العادي بعدم ملاقاة المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسالة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه ويستكشف ذلك من ان الاصحاب حكموا بطهارة سؤر الهرة وان دعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة الذاتيتين كما يشهد به تعليل الطهارة في بعض تلك الاخبار بان الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بانه نجس فلا ينافي كون حكم السؤر من حيث تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية هي النجاسة ممنوعة بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالتنجس ولو بحكم الاستصحاب ومما يدل على ارادته طهارة السؤر على الاطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود النجاسة العينية على جسم ذي السؤر فانه لا وقع لهذا الاستثناء مع ارادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ماء يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب ومما يمكن ان يستدل به في المقام انه صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب

الاسناد في حديث قال سئلته عن الفارة والحمامة والدجاجة واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل الثوب قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا الخبر فان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب ويبوسته او الاستفصال عن وجود عين النجاسة وعدمها دليل على ان الثوب لا ينجس الا من النجاسة العينية الموجودة على الحيوان لا من نفس الحيوان والا لا في النجاسة والا لوجب الاستفصال عن رطوبة الثوب ولغى الاستفصال بوجود عين النجاسة وعدمها كما لا يخفى ودعوى ظهور الثوب في اليابس فحسن الاستفصال عن وجود عين النجاسة ممنوعة اذ لا سند للظهور واذا تاملت الرواية وجدتها اوضح دلالة من اخبار السؤر وخبر عمار لما تقدم في اخبار السؤر من ظهورها مع قطع النظر عن فهم الاصحاب في الطهارة الذاتية واما الاستثناء في خبر عمار فلا احتمل كون السؤال عن الطهارة الفعلية فلم يعلم كون المقام الا مقام بيان الطهارة الفعلية بعد احراز الطهارة الذاتية لطهارة عين هذه الحيوانات ثم ان غلبة ملاقاة الهرة وغيرها للنجاسات لا يوجب العموم في روايات السؤر لصورة العلم بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقاة ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين واوانيهم ما ورد من الجواز مع ان احدا لم يقل فيهما بكونهما كالسؤر في عدم اعتبار العلم بملاقاة النجاسة اذا لم يوجد العين الا ان يقال انا لم نلتزم بذلك في اواني المشركين وثيابهم لتقييدها في بعض الاخبار بصورة عدم العلم باستعمالهما لملاقاة النجاسة بخلاف ما نحن فيه فان الاخبار الواردة في اسآر ما يعلم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرها لم يستثن فيها الا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على تقدير اناطة الحكم باصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس الجسم الا ان يدعى ان العلم بوجود النجاسة يراد به ذلك وكيف كان فالظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان اجسام الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان في وجوب الاجتناب عنها الى ان يعلم طهارتها نعم هذا وجه يحكى عن الشافعي ولعله كاف في ضمنه ما تقدم من الاخبار ودعوى الاجماع واما صورة العلم بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف الا ان اكثر من تعرض للمسالة عمم الحكم لها الا العلامة في النهاية حيث اشترط احتمال الحصول المزيل الشرعي بورود الحيوان على كر او جار فيكون هذه المسالة مستثناة في الحقيقة عن مسالة اعتبار استصحاب النجاسة او حكومة استصحابها على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل ان هذا الحكم مخالف لاحدى قواعد اقتضتها العمومات احديها قاعدة تنجيس النجاسات العينية لما يلاقيها حتى اجسام الحيوانات الثانية عدم زوال نجاسة المتنجس ولو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه الثالثة تنجيس المتنجس ولو كان جسم حيوان لما يلاقيه من الماء وغيرها الرابعة ان النجاسة اذا ثبتت في محل فهي مستصحبة ان استصحاب نجاسة الشيء حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه فلو بني على اخراج ما نحن فيه عن احدى الثلث الاول لعم الحكم لصورة العلم بعدم ورود المزيل الشرعي ولو بني على عمومها تعين اخراج ما نحن فيه من احدى الاخيرتين والمطابق لاطلاق اخبار الباب هو الاول فان الاخبار المذكورة اما مسوقة لبيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها فيما نحن فيه واما مسوقة للطهارة الفعلية مع ملاحظة ملاقاة النجاسة الخارجية فلا وجه لتقييدها بصورة احتمال زوال النجاسة بمطهر شرعي فالاولى اخراج الحكم من القاعدة الثالثة لاصالة بقاء الاولين على عمومها ولا يرد ذلك في الثالثة لان مستندها راجع الى الاستصحاب فيصلح اخبار الباب المذكورة حاكمة عليه بجعل زوال العين من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى مضافا الى ان الاستصحاب في الحكم الشرعي محل كلام ولو كان قد يقال ان الاستصحاب في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره ويبقى مثله بعموم النص الا انه غير ثابت مضافا الى ان التخصيص في القاعدتين الاوليين في غاية الندرة كما في الغسالة فلو انفعل لم ينفصل بل يمكن ان يدعى ان النجاسة اما ان يؤثر في المحل الرطب او المايع او يتاثر منه ولم يبلغ الشرع قبل ذلك وهذا بخلاف في زوال النجاسة بزوال العين فانه قد وجد اجماعا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس الارض والاستحالة وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل بزوال عين النجاسة ومستند لا بان الغرض زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار انه اذا مضى على عظم الميتة سنة لم يجب غسل الثوب منه ومعلوم ان المراد صورة رطوبة الثوب هو وان كان ضعيفا الا ان المفهوم من كره الاستثناء وقد جوز جماعة كالشهيدين والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحيها وصاحب الموجز وشارحه على ما اخبر بزوال العين من المطهرات في الحيوان الا ان يقال انه لا يترتب على الحكم بنجاسة الحيوان بملاقاة عين النجاسة لان آثار النجاسة ما دامت العين مستندة اليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فهو يرى ان يكون مراد من حكم بالطهارة بزوال العين منكر انفعالها بالملاقاة نظير حكمهم بطهر البواطن لكنه مدفوع بان عدم ظهور الثمرة لا يقتضي رفع اليد عن القواعد فاذا اقتضت القاعدة العمل بالعموم في انفعال كل ملاق للنجس وجب العمل به واذا دل الدليل على عدم ترتب احكام النجاسة بعد زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة بل بناء المحصلين لقواعد الاستدلال لا ارتكاب تقدير المعدوم موجودا والموجود معدوما اذا اقتضت القواعد مع ان الثمرة في بعض الموارد ربما يظهر للمتامل ومما ذكرنا يظهر ان الحكم في طهر البواطن كذلك كما هو ظاهر كلماتهم في عد زوال العين من المطهرات العشر في البواطن والحيوان غير الادمي بقي الكلام في مستند الكراهة في سؤر الجلال واكل الجيف والعله لعدم كونهما مامونين واتهامهما بعدم خلو موضع الملاقاة فيهما من عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من فحوى صحيحة العيص

النهي عن سؤر الحائض مطلقا والجنب التي لا يؤمن حيث قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر
الجنب اذا كانت مأمونة وتغسل يدها قبل ان تدخل الاناء ولعل حكمة الاطلاق في الحائض استمرار النجاسة عليها ايّاما فبعد خلو يدها عن
النجاسة لا ينفك غالبا عن بدل الحرقة وتغيرها اكثر الا اذا كانت متحفظة وتعتزل عن النجاسة بخلاف الجنب فان زمان تلوثها بالنجاسة يسير فالتحفظ عنها
لسهولته موجود في اغلب الناس الا اذا كانت ممن لا تبالي وما في الصحيح من اطلاق الحائض موافق للمبسوط مخالف للمشهور فان المشهور تقييدها
اما بالتهمة كما عن جماعة واما بغير المأمونة كالمصنف فلعله تبعا للآخرين ولعله للصحيح المذكور باسقاط لفظة الامر اولها كما في رواية التهذيب وفي
الاستبصار فيكون قوله اذا كانت مأمونة قيدا للجنب والحائض او لتعارض الروايتين فالمتيقن كراهة المقيد لكن الاخبار المطلقة كثيرة مثل قوله
في رواية عنبسة اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضأ منه وفي رواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية ابي هلال المرأة
الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان اتوضأ منه وتقييدها بالمأمونة وان ورد في غير واحد من الاخبار مثل صحيحة رفاعة المروية في السرائر ان
سؤر الحائض لا بأس به ان تتوضأ اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض اذا كانت مأمونة فلا بأس الا انه
لا يتعين حمل الاخبار المطلقة لاحتمال المقيد للحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن الانصاف ان ظاهر نفي البأس في المقيدات
بعد العلم بعدم الحرمة في غير المأمونة نفي الكراهة سيما انه لو تكافؤا الاحتمال لان يرجع الى الاصل هذا كله بناء على ان غير المأمونة في العرف هي
المتهمة وان جعلناها الاعم كما هو مقتضى اللغة لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد لا بين قول المبسوط وقول من عبر بغير المأمونة بناء على ارادة الفرد
المتعارف من مطلق الحائض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن ويوثق بطهارة يدها فحاصل مذهبهم كراهة سؤر الحائض من جهة
الظن النوعي بعدم طهارة يدها في متهمة نوعا الا ان يكون خصوص الشخص بحيث يؤمن من ذلك لشدة تورعها عن النجاسات لكن الانصاف ان المراد
بالمأمونة الفرد المتعارف هي التي لا تتهم لملازمة الانها بالنجاسة ويؤيدها ما في رواية السرائر من قوله تغسل يديها بدل المأمونة فان مقابلها
من لا تغسل يديها وهي المتهمة وغسل اليد لم يتعارف عقيب تلوثها خصوصا بالقاذورات المستقذرة ومما ذكرنا يظهر ان ما في المدارك والذخيرة من
ان ناطة الكراهة بغير المأمونة اولى من اناطتها بالمتهمة لان النص يدل على انتفاء الكراهة اذا كانت مأمونة وهي اخص من كونها غير متهمة انتهى محل
نظر اما اولا فلاتحادهما عرفا واما ثانيا فلان انتفاء الكراهة منوط في رواية السرائر بغسل اليدين ومفهومه الكراهة مع عدم غسلهما وليس المراد
العلم بذلك الا كان سؤرها نجسا بل المراد كونها مظنة لترك الغسل وهي المتهمة كما ان المراد بالغسل في المنطوق كونها مظنة لذلك على ما هو المتعارف
ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها مقابلة الشرب بالوضوء الظاهرة في نفي الكراهة لكن المحكي عن ظاهر الاكثر عدم الفرق بل
عن الوحيد البهبهاني انه لا اقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه والظاهر ان التعميم محل وفاق انتهى **اقول** لو ثبت الاجماع على التعميم امكن حمل ادلة
الفصل على تفاوت الكراهة ثم ظاهر اناطة الكراهة بالاتهام وعدم الامن تعدي الحكم الى كل متهم لعدم التوقي من النجاسات كما هو المحكي عن ظاهر
الشيخين والحلي والمحقق وصريح البيان والروضة مضافا الى ما يظهر من اخبار اخر من استحباب التنزه عمن لا يتنزه ورواية ابن ابي يعفور
عن الرجل ايتوضأ من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء بناء على ان الظاهر من الوضوء الاستنجاء او ازالة مطلق الخبث مضافا الى الامر
في ظاهر النجاسة وانكر هذا الحكم غير واحد من متأخري المتأخرين بل ذكر بعضهم انه مجرد استحسان لعدم المستند مع ما دل على كون الوضوء
من فضل جماعة المسلمين احب الي من الوضوء من ركو ابيض مخمر فيه انه يكفي في المستند ما عرفت وكون الوضوء من سؤر المسلمين احب من الوضوء من
الركو الابيض في الرواية انما هو مع عدم النقص فيه من جهة من الجهات فيكون مرتبة على الوضوء من الركو كونه اسهل وايسر ومحل الكلام ثبوت
الكراهة من جهة الظن النوعي بنجاسة سؤر المتهم مع كون شخص الماء مشكوك الطهارة اما مع ظن نجاسة الماء فلا ينبغي التأمل في رجحان الترك
ويكره ايضا سؤر البغال والحمير مطلقا كما هو ظاهر العبارة او خصوص الاهلية كما عن جماعة منهم الكركي وللبيني صاحب المدارك مستدلين على
الحكم بكراهة لحمهما ومنع كاشف اللثام الكبرى ويمكن الاستدلال بمضمرة سماعة سئلته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال
اما الابل والبقر والغنم فلا بأس وفي النبوي كل شيء يجتر فسؤره حلال ولعابه حلال بناء على ان المراد بالحلية ما لا بأس فيه اصلا والمرسلة كان يكره
سؤر كل ما لا يؤكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا يعتاد اكله او لم يخلق للاكل كما يظهر هذا الاستعمال من بعض اخبار نجاسة بول الحمير والبغال
فتأمل وعمم جماعة الحكم للدواب كلها وفي غير واحد من الاخبار نفي البأس عن سؤر الحمار والفرس والبغل لكن الظاهر ورود ذلك في مقابل
الكلب فيحمل على نفي الحرمة لا الكراهة واخرون صرحوا بكراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه ولعله لما مر من قوله كل ما اكل لحمه فلا بأس ان يتوضأ من
سؤره ويشرب ويكره ايضا سؤر الفارة في المشهور على الظاهر بل قيل انه المعروف من المذهب لحديث المناهي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
عن اكل سؤر الفارة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والتوضي ومن الغريب ما عن باب تطهير الثياب من نهاية الشيخ ان الفارة كا

اذا اصاب ثوبا برطوبة وجب غسل موضع الاصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل المعروف من المذهب كراهة سؤر الحية انتهى لرواية
ابي بصير عن حية دخلت حبا وخرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه وعن المدارك تبعا للمعتبر عدم الكراهة انتهى استعمالا ما مات فيه الوزغ
بل خرج منه حيا على ما رواه هرون بن حمزة الغنوي قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء ويخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء
ويتوضأ قال يسكب منه ثلث سكبات قليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه بمضمونها افتى في
النهاية وتعارض بالاخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر والعامة فيما لا نفس له ويدل على حكم العقرب بالخصوص رواية سماعة عن جرة وجد فيها
خنفساء قد ماتت قال القه وان كان عقربا فارق الماء وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب لما دل على انه انما ينجس الماء بموت الحيوان ذي النفس
السائلة دون ما لا نفس له كما سيجيء ذلك في باب النجاسات **واعلم** انه قد تقدم قول الشيخ قده بان ما لا يدركه الطرف من الدم لا ينجس الماء
مستدلا بصحيحة علي بن جعفر المتقدمة في ذيل مسئلة الماء القليل وعرفت ضعف دلالتها وان الاقوى ما قيل من انه ينجسه ولا اقل من انه هو
الاحوط غالبا والمحكي عن الشيخ تعميم الحكم لمطلق النجاسات ولم يعلم له ماخذ ولا ان الشيخ يتعدى من دم الانف الى غيره او يقتصر على مورد الصحيحة
احتملهما في الذكرى ولا انه يتعدى من الماء الى كل جسم رطب كالثوب او يقتصر على مورد النص لكن الشهيد قده في الذكرى نسب اليه التعدي الى
الثوب ولعل الفرق بينه وبين التعدي من دم الانف مع انه اظهر ان المنفعل في الجسم الرطب حقيقة هو الجزء الملاقي فعدم انفعاله يدل على عدم انفعاله
قال في فروع قول الشيخ لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فعفو عند الشيخ واختاره المحقق في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم
الجزم ببقائها لجفافها بالهواء ويتم في الثوب دون الماء انتهى **اقول** اما حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب مما ذكرناه من الفرق ضعيف واما
حكم المحقق قده بالعفو لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تامل واما عدم الجزم ببقائها لجفافها فيحتمل ان يكون المراد بالجفاف زوال العين فيصير طاهرا
بزوال العين لا جفافها مع بقاء جرمها اذ الغالب تجرد رطوبة رجل الذبابة بالنجاسة لا الرطوبة مع ان الشك فيه كاف نعم قد يقال ان اصالة
بقاء الرطوبة عند الشك فيه حاكمة على اصالة بقاء طهارة الماء لان الشك فيها مسبب عن الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب
الرطوبة على الارض نجسة ويمكن التخلص بان مجرد بقاء الرطوبة لا يترتب عليه تنجيس الا بواسطة مقدمة خارجية هي تأثر الملاقي بها وصيرورته رطبا
بالسراية فالمنجس في الحقيقة هو تأثر ملاقي النجاسة بها لاكتساب شيء من رطوبته لا مجرد ملاقاته لها وان كان يعبر عن ذلك مسامحة بما ظاهره ان
المنجس هو مجرد الملاقاة وحينئذ فاثبات النجاسة باستصحاب الرطوبة لا يمكن الا بناء على القول باعتبار الاصول المثبتة **الركن الثاني**
في الطهارة المائية وهي وضوء وغسل وفي الوضوء فصول **الاول** في الاحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر او مصدر وقد يطلق
مسامحة على العين كالبول والغائط وقد يطلق على الحالة الحاصلة عقيب ذلك فيقال ان الوضوء رافع للحدث والمراد بالموجب سبب الوجوب لا
فاعله لانه الشارع والمراد الوجوب الشرعي ويحتمل ارادة اللغوي وهو الثبوت في الشريعة ولو على وجه الاستحباب فيكون مرادفا للسبب وحصره
في الستة مبني على ارادة ما يوجب خصوص الوضوء فيخرج ما يوجب الغسل والمراد الموجب بالشأن فيدخل حدث المحدث وغير المميز وعلى كل
حال فاطلاق الموجب السبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف في نفسه لا يجب عليه وضوء شرعا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث
لم يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول في الصلوة لعدم كونه محدثا فالحدث امر وجودي والطهارة عدمي عمن من شأنه وجوده فيه ويدل عليه
ايضا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضا للمكلف وقد يقال ان الطهارة ايضا وجودية طارية لنسبة اباحة الصلوة اليها فالمكلف
بنفسه لا يباح له الصلوة ولاطلاق الناقض على الاحداث والنقوض ظاهر في الوجودي ولظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا واطلاق
قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولحكمهم بان الشاك في المتاخر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء والا لكان حكمه كالشاك في
المتاخر من الحدث والطهارة في بنائه على اصالة الطهارة وقد فرع على هذا ان المكلف المخلوق دفعة كادم مثلا لا يحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث
فما كانت الطهارة شرطا فيه لم يجز بدونها وما كان الحدث مانعا منه جاز ويدفع الاول بان صلوة النبي بلا خطيئة مسبوقية بالحدث المانع
لذا اكتفى بنية رفع الحدث عن قصد الاستباحة واما اطلاق الناقض فلا ظهور له في كون المنقوض وجوديا كما يشهد له شمول اخبار لا تنقض اليقين
للامور الوجودية والعدمية مع ان الطهارة المنقوضة عدمية مسبوقة غالبا بالوجود فيشبه الموجود فتأمل واما الاية فالمراد منها باطباق المفسرين كما
حكي عن بعض الامامية في غير واحد من الاخبار القيام من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع انها على تقدير الاطلاق معارضة بقوله تعالى وان
كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان ظاهره استناد وجوب التيمم الذي هو بدل
الوضوء الى المجيء من الغائط لا الى المكلف من حيث هو ودعوى ان ذلك لكون الغائط سببا لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف بعده
الى الحالة الاصلية المقتضية للطهارة ليست باولى من حمل اطلاق اية القيام على ما هو الغالب من كون القائم الغير المسبوق بالطهارة الذي هو

المراد من الاية مسبوقا بالحدث فوجوب الوضوء لاجل دفع تلك الحالة العرضية واما وجوب الطهور عند دخول الوقت فمسلم لكن الطهور لا يصدق الا بالنسبة الى المحدث ولا كلام في وجوبه عليه واما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتاخر من الحدث والوضوء فلا يدل على المدعى لحكمهم فيما حكي عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتاخر من الجنابة والغسل مع ان احدا لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الاصلية للمكلف فالوجه في حكمهم هناك بوجوب الطهارة انما علم من الادلة ان الحدث مانع فلا بد من احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل والاصل غير جار هناك للتعارض فلا وهذا غير ما نحن فيه وهو انه اذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلوة وان لم يتوضأ واما ما ذكر من الفرع فهو على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة وقال تعالى لا يمسه الا المطهرون فاشترك العبادات الثلث في اعتبار الطهارة فيها فما الذي يتلبس بدون الطهارة فالتحقيق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث والموت والتذكية و غيرها من الاعدام للقابلية للملكات بل الطهارة والقذارة لعله ايضا كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان اريد الناقض بالشان و اضيف الناقض الى الطهارة الصغرى او الى الوضوء الموجب لها ولو شانا كان مساويا بالسبب لدخول الحدث ممن لم يتطهر اصلا ومن المحدث وخروج الجنابة واخواتها ولا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع المانع لهذه الامور وانما المهم التعرض لتفصيلها وهي تنحصر في ثلثة منها خروج البول وما في حكمه من البلل الخارج بعده مع عدم الاستبراء والغائط وهو معروف ومع الشك يرجع الى الاصل والريح ولا اشكال ولا خلاف في ايجاب هذه للوضوء اذا خرجت من الموضع المعتاد خروجه منه لاغلب افراد الانسان والاخبار به متواترة وظاهر اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع واكثر العبارات وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي وفي الحدائق نفي الخلاف فيه وعن شارح الدروس دعوى الاجماع عليه صريحا بل عن الرياض حكايته عن الفاضلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل على الغالب المتعارف من الاعتياد الشخصي اللهم الا ان يعتنى بهذه الانصرافات ويتسامح في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من الموضع الطبيعي ان كان المعتاد غيره ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في غير الموضع الطبيعي حملا للاطلاقات الدالة على النقض بمطلق الثلثة على المتعارف متمسكا بما دل على اختصاص النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك فان دعوى الانصراف في ادلة الاختصاص موجودة فيما يخرج من الطبيعي مع عدم الاعتياد فالعمدة اذا الاجماع وهو غير بعيد خصوصا بملاحظة انهم كما في المعتبر والتذكرة وغيرهما يدعون الاجماع اولا على الموضع الطبيعي ثم يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد وغيره والخارج مما دون المعدة وغيره وكان هذا منشأ ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا يخلو عن الاشكال الا ان الذي يسهل الامر ان الاقوى عندنا كما سيجيء النقض مطلقا ولو خرج الغائط مما دون المعدة من الموضع الغير الطبيعي نقض وان لم يصر مخرجه معتادا في قول الشيخ والقاضي والحلي والتذكرة وظاهر كل من اطلق في الثلثة بل صريح الحلي والتذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي استنادا الى منع تسميته غائطا فلا خلاف بينهم في النقض بمطلق الغائط من غير اعتبار الاعتياد لعموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله عليه السلام في رواية زكريا بن ادم انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وفي رواية فضل بن شاذان لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة مضافا الى ذيل رواية العلل الاية ولكن الاشبه عند المصنف انه لا ينقض واجاب في المعتبر عن اطلاق الاية والروايات بانصرافها الى المعتاد فيقيد به ثم ايد ذلك بالا للقيد مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك او النوم وموثقة اديم بن الحر سمع ابا عبد الله ع يقول ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا في حديث طويل قال قال ابو جعفر عليه السلام لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك او قال انعم الله بهما عليك وغير ذلك من الاخبار المقيدة وفي دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف او التقييد بالمقيدات نظر اما الانصراف فلمنع اعتبار امثاله والا لجرى فيما دل على نجاسة البول والغائط ولوجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي المعتاد نوعا وشخصا مع كون الخروج والخارج من جميع الجهات على الوجه المتعارف الغالب والاقتصار بهذا النحو خلاف الاجماع ولو بني على هذه الانصرافات لاختل جل القواعد المبتنية على الاطلاقات بل كلها اذ ما من مطلق الا وله منصرف لانس الذهن ببعض افراده فلا ينبغي طرحها خصوصا في مقام اعطاء القاعدة الا اذا كان بحيث يعلم المتكلم جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق وينسب من عمل باطلاقها الى الغفلة عن طريق المحاورة وانى لنا باثبات هذا في المقام واما دعوى تقييد الاطلاقات بالمقيدات فلا تبتنى على كون الصلة مناطا في الحكم وليس كذلك لان الموصول ليس للعموم لنرم تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفا لذلك المعهود وموضحا له نظير الاسفلين بالنسبة الى الطرفين فانه موضح لا مقيد

ولا ريب ان هذه الثلثة لا يخرج الامر فيها عن المخاطب في دعوى ان الموصول وان كان لعهد الجنس الا ان من المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من المخرج المتعارف نوعا او شخصا كما ان المراد من حرمة الاعيان حرمة الفعل المتعارف المتعلق بها ومنه يظهر فساد قياس ما نحن فيه على الحكم بنجاسة البول والغائط مدفوعة بان الظاهر في مثل ذلك الخروج واما كونه من المخرج المتعارف فكلا لا يخفى ثم ان الظاهر بعود صدد بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه الاجناس الثلثة لا غير الافراد الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي نصر المروي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن القيء والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء عن طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك واجاب في التذكرة عن المقيدات بحملها على الاغلب وفيه انه لو بني الامر على جريان العلية في المقيدات وجب اعمالها في المطلقات فيكفي في خروج غير المعتاد فالاجود ما ذكرنا من ان الصلة موضح للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة الى غير الثلثة فلا دلالة فيه على نفي الحكم عن غير المعتاد ليعارض المطلقات يظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل حكي عليه الاجماع من غير واحد من انه لو اتفق المخرج قبلا او دبرا في غير الموضع المعتاد نقض واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به وفيه ان ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك مختص بطرفي الخارج ومن كان شكله من الافراد المتعارف فلا يشمل غيره فلا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعد تنزيل القيود المذكورة في المقيدات على الاشارة الى الجنس وموضحا للمعهود المراد من الموصول دون المفهوم الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح ولو فوق المعدة مع انسداد المخرج الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما عن ظاهر المدارك واستدل عليه في المعتبر لصيرورته منفذا ما عرفت من انه ان بني على ملاحظة الاختصاص بالمتعارف فلا معنى في عدم دخول مثل هذا الجرح في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كالقبل من النعمة الا من حيث خروج الاذى منه يجري ذلك مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم ولو لم ينسد الطبيعي بالنقض وخرج من غيره ثم صار معتادا او انقطع اما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا عن شارح الدروس وقواه في الرياض بناء على اختصاص المطلقات والمقيدات بالمخرج الطبيعي وعدم العبرة بالاعتياد الشخصي وانما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الاثر عن الاحداث الثلثة الصادرة عن هذا المكلف وفيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر اطلاق من تقدم على المحقق قده بل هو صريح بعضهم كالحلي والشيخ فيما تقدم من استناده في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا ولم يرد الحلي في رده على دعوى التسمية فعلم من ذلك ان الكبرى مسلمة بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتأخرين العلامة في التذكرة وهو الاقوى لما ذكرنا من اطلاقات الاخبار المعتضدة باطلاق فتاوى القدماء ومعقد اجماع الغنية ويؤيده المروي عن فقه الرضا عليه السلام لا تغسل ثوبك الا مما يجب عليك في خروجه اعادة الوضوء وفي الحسن كالصحيح عن علل الفضل عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عندما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم وهذه الرواية الشريفة وان كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستندا للاقوال الثلثة فالاولى قوله انما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة الى اخره فانه يصلح دليلا لما تقدم عن شارح الدروس والثاني قوله لان الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للانسان تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فان ظاهره انه لو كان له طريق اخر تصيبه النجاسة من نفسه كان الخارج منه ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير الطبيعي الاعتياد او انسداد الطبيعي كما هو المشهور بين المتأخرين واما بدون الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج وقوله فامروا بالوضوء عندما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم يصلح مستندا لما اخترناه الا ان الاظهر في الرواية هذه الاخيرة ولا يخفى طريق ارجاع الباقي اليها ثم اعلم ان الكلام في الريح من حيث المخرج حكم اخويه نعم قد يشكل من جهة ان مطلق الهواء الخارج من منفذ لا يسمى ريحا فاذا خرج الهواء فان علم انه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المتعارف كان حكمه حكم البول والغائط والا ومن هنا يعلم حكم الريح الخارج من قبل المرئة فانه قد يدخل الهواء عند المجامعة او غيرها فيخرج وله صوت فاذا احتبس فخرج به الغسل ونحوه لم يوجب شيئا لكن في المعتبر والتذكرة وشرح الموجز ان الريح الخارج من قبل المرئة ينقض لعلهم ارادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه وعن الحلي والمنتهى والشهيد في ... الثاني وغيرهم عدم النقض وحكي عن بعض نقض الريح الخارج من ذكر الرجل والاقوى ما ذكرنا والرابع النوم مطلقا كما في الاخبار المتواترة وتقييده في كلام المصنف وغيره لا يراد به تقييد الحكم الغالب على الحاسة في غيره فان غيره لا يسمى نوما حقيقة وان اطلق عليه مسامحة ولذا قال ع في رواية زيد الشحام لما قال له يوجب الخفقة والخفقتان قال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة كان علي عليه السلام يقول من وجد طعم النوم قاعدا او قائما وجب عليه الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك معيارا هي الغلبة على الحاستين

واعتبار الغلبة على السمع وان كان يغني عن البصر لان التعبير في كلمات الاصحاب لرفع توهم كفاية الغلبة على البصر لا طلاقا والنوم عليه اجماعا
فهو مسوق لبيان اعتبارها حتى يغني عنه اعتبار ما هو اخص منها كما فهم ثم ان النوم المطلق في بعض الاخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين و
الاذن والقلب وفي موثقة ابن بكير بعدم سماع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة وغيرها بذهاب العقل ومرجع الكل الى واحد لان الغلبة على السمع
يستلزم الغلبة على البصر ما لو جدانا والغلبة على السمع يلازم الغلبة على القلب لقوله ع في صحيحة زرارة في مقام بيان النواقض والنوم حتى يذهب
العقل ثم قال وكل النوم يكره الا ان تسمع الصوت ثم انه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج والاجماع وحكي
عن الصدوق في الفقيه عدم لزوم الوضوء على من نام قاعدا ما لم ينفرج لرواية الحضرمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام وهو جالس قال كان
ابي يقول اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وارسل الصدوق عن ابي الحسن عليه السلم انه سئل
عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدا اذا لم ينفرج وفي رواية ابن حمران انه سمع عبدا صالحا يقول من نام
وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل هل ينقض وضوئه اذا نام وهو
جالس قال اذا كان في المسجد يوم الجمعة فلا وضوء عليه وذلك لانه في حال الضرورة وهذه الروايات مع عدم العامل بها حتى الصدوق في العلم
بذلك الامر ورواية بعض الروايات مع روايته قبل ذلك الروايات المطلقة في النقض معارضة باقوى منه مما صرح فيه بالتعميم لحالة
الجلوس او ورد في خصوص النوم قاعدا مضافا الى الاطلاقات فينبغي تاويلها بارادة غير الغالب على السمع او حملها على التقية لان المحكي عن الشافعي عدم
نقض النوم قاعدا متمكنا مقعدته من الارض لكن حمل رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام على التقية من الشافعي بعيد جدا والامر هين واعلم ان في معنى
النوم كلما ازال العقل او غطاه من جنون او سكر او اغماء او غير ذلك بلا خلاف ظاهر وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي المنتهى لا نعرف فيه
خلافا بين اهل العلم وفي المدارك اجماع اصحابنا وعن الخصال ان من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع
عليه وهذا يرد دعوى الاستفاضة وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب والتامل في دليله وكان مراده مستند المجمعين اذ ليس في الاخبار ما يدل على
ذلك الا من باب الاشارة والتلويح كما في الاخبار المشترطة في النوم اذهاب العقل واستدل عليه في المعتبر برواية معمر بن خلاد قال سئلت ابا
الحسن عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى عليه وهو قاعد على تلك الحال قال
يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه فقال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بناء على ان قوله اذا خفي عليه الصوت ظاهر في علية خفاء الصوت
للوضوء من غير مدخلية خصوص الاغفاء الذي هو النوم كما في الصحاح وعن القاموس وفي هذا الاستدلال نظر لان الظاهر علية خفاء الصوت على
النائم للوضوء وفرق بين ايجاب الوضوء على النائم لاجل خفاء الصوت وبين وجوبه على من خفي عليه الصوت نعم لو جعل الضمير في به راجعا الى مطلق الانسان
كان للاستدلال وجه وليس كذلك نعم في هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان الوجه فيما تضمنته ذهاب العقل وفي المروي عن علل الفضل بعد ما
تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج من الطرفين قوله ع واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه
مما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان فهي اجماعا كما ... والسادس الاستحاضة
القليلة وهي الدم المعهود الذي لا يثقب الكرسف على خلاف ما حكي عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهم كلام من لم يذكرها في النواقض والاسكافي فاوجب
به غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاخبار المستفيضة وتفصيل احكامها ياتي ان شاء الله تعالى واعلم ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار
المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن رباط ما يخرج عقيب الشهوة والبربوج ما عن غير واحد من انه ربما يخرج عقيب الملاعبة و
التقبيل ونحوهما وعن الهروي انه ارق ما يكون من النطفة عند الممازجة والتقبيل وعن ابن الاثير انه البلل اللزج الخارج عقيب ملاعبة النساء وعن
الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه نظر بعض مشايخه علمائنا فقال الذي هو عرقا صفر لزج خروجه بعد تجدد
تقبيل وكيف كان فالمعروف من غير الاسكافي عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات المنقولة والاخبار
المستفيضة الخاصة ففي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في الصلوة فلا تقطع له الصلوة ولا تغسله ولا ينقض له الوضوء
ان بلغ عقبك وفي بعضها انه بمنزلة المخاط والبصاق والنخامة ولا فرق فيها بين كونه للذي عقيب الشهوة او لا بل عرفت من اهل اللغة الاختصاص
بالشهوة كما في مرسلة ابن رباط المتقدمة وقد صرح فيها بانه لا شيء فيه وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة
ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب والجسد وما عن الشيخ عن شيخه ابن محبوب
عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت ولبست اثوابي فمرت بي وصيفة ففخذت لها وامذيت انا وامنت هي فدخلني من ذلك ضيق
فسئلت عن ذلك ابا عبد الله ع فقال ليس عليك وضوء وعن الاسكافي التفصيل بين الخارج عن شهوة ولا منها لقوله ع لمن سئله عن المذي يخرج

من الرجل احدا لك فيه حد ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء وفي صحيحة ابن يقطين بعد السؤال
انكان من شهوة ينقض وخبر الكاهلي بعد السؤال ما كان منه من شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض ما تقدم نصا
في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولو لا عن شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لكن التقية تؤدي بظهورها في الوجوب ولو
اريد فيها خلافه بالقراين المنفصلة فلا وجه لرفع اليد عن الحكم بالاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا وذي ولا ودي بالدال المهملة وهو ما يخرج عقيب
البول كما في مرسلة ابن رباط وزاد جماعة انه ما ثخن ولا اشكال ولا خلاف في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه على وجه يعد بولا اما
لو استهلك اجزاء لطيفة منه في الودي قبل الخروج فلا حدث ولا خبث واما الودي بالمعجمة ففي مرسلة ابن رباط انه يخرج من الادواء وظاهر الامر ان
ولا ينقض ايضا دم ولو خرج من احد السبيلين عدا الدماء الثلثة التي هي تنقض الوضوء وتوجب ما عدا الاستحاضة القليلة منها الغسل نعم في
رواية حسن بن علي سمعته يقول رايت ابا عبد الله عليه السلام وقد رعف بعد ما توضأ دما سائلا فتوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة قال سئلت ابا
عبد الله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة الخبر وهما على
تقدير سلامة الدلالة محمولان على الاستحباب ولا ينقض قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر لما في خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وقد سئله عن
الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه ويأخذ من شعر لحيته او راسه هل ينقض ذلك وضوئه قال يا زرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شيء من
السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال قلت له ع اينقض الرعاف والقيء ونتف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا
قول المغيرة بن سعيد لعنه الله يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم التقاء ... وبما ... عدم نقضها في اخبار
المذي ولا ينقض ايضا مس ذكر ولا قبل ولا دبر منه او من غيره خلافا للمحكي عن الصدوق في النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او فتحه وعن الاسكافي
النقض بمس ما انضم اليه الثقبتان ومن ظاهر الفرج من غيره لشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما او محللا ورد في خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم
يمس باطن دبره قال نقض وضوئه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وانكان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح
احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرأة او مس فرجها اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ...
لمس امرأة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف ولا ما يخرج من السبيلين مما عرفت من الاخبار الحاصرة الا ان يخالطه شيء من النواقض لما تقدم في تفصيل
النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد عن ملة ولا عن فطرة مع قبول التوبة ومع عدمه فلا عبرة في النقض وعدمه لعدم قبول المشروط بالطهارة
منه ولو وقع بعد تمام الغسلات بطل لامتناع المسح بالماء النجس وقبل تمامها بني على ما فعل بعد التوبة بلا فصل مخل بالموالاة مع اتمام الوضوء
بماء طاهر ودعوى حبط ما سبق وصيرورته كالعدم على الاطلاق ممنوعة نعوذ بالله من شرور النفس والشيطان خصوصا ما يوجب الادبار ...
بضعف الايمان **الثاني** من الفصول المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلثة الاولى في كيفية التخلي ويجب فيه كما في غيره من الاحوال
ستر العورة عن الناظر المحترم عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع ويدل على وجوب الستر قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و
يحفظوا فروجهم فان احد انحاء الحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره في ذيل ما ارسله الصدوق عن الصادق ع انه سئل عن قوله تعالى
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه الحفظ من ان ينظر اليه
وما عن امير المؤمنين ع في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن
فروجهن اي يمنعن الخصين النظر وما ذكره الصدوق قدس في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض
فليحاذر على عورته وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال يا علي اياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه وقال لا يدخلن
احدكم الحمام الا بمئزر وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وقد يستدل على وجوب الستر بان الكشف اعانة على النظر ونظر في النبوي
المروي بطريق كما في مرسلة علي بن الحكم لا يدخل الحمام الا بمئزر وغض بصرك ونحوها رواية حمزة بن احمد من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا
يدخل الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر ع نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم
قلت عني سفليه قال ليس حيث يذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله ع شيء يقوله الناس عورة المؤمن على المؤمن
حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما قيل ونحوهما رواية زيد
الشحام في معنى الحديث قال ليس ان يكشف فترى منه شيئا انما هو ان تزري عليه او تعيبه وظاهرهما حصر المراد من النبوي في ذلك لكن غاية عدم
دلالتهما على ما نحن فيه ويمكن حمله على ان المراد بالحصر في اذاعة السر ... المقصود للمتم من الكلام في الافشاء فكانه لكمال العناية به هو المعنى لا
غيره واما الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي يحمل الناس انه المعنى لا غيره الاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها الذي هو اشد من الاول فكلاهما

سهل في جنب الاقتناء وبذلك يجمع بينهما وبين موثقة حنان قال دخلت انا وابي وعمي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال
ممن القوم فقلنا من اهل العراق فقال واي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسألنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين ع **اقول** وقد ورد
في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه الكراهة ومنها المحكي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله ان الله كره دخول الحمام الا بمئزر ونحوه بوجه
اخر وموثقة ابن ابي يعفور قال سألت اباعبدالله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او يرى عورة
الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره ذلك من كل احد وعن بعض متاخري المتاخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول بكراهة
النظر دون التحريم جمعا كما يشير اليه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس
بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار فلتسهل الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان
ظاهر هذه الروايات اختصاص حرمة النظر بعورة المسلم كما جزم به المحدث العاملي فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق ويدل
عليه صحيحة حسنة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبدالله ع قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدها
اختصاص ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن بقائه عليه مع الخبرين
المذكورين نعم العمدة في تاييد النبوي الشهرة وعدم نقل الخلاف والا كان العمل بالخبرين قويا ثم المشهور ان العورة ثلثة الدبر والقضيب
والبيضتان للاصل ومرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت
العورة وفي رواية محمد بن حكيم ان الفخذ ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الصادق ع انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف ازاره
على طرف احليله ويدعو قيم الحمام فيطلي ساير بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انه لا يتم الا بستر نصف الساق و
يمكن استناد القاضي الى عموم النهي عن دخول الحمام الا بمئزر ورواية قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة
ما بين السرة والركبة وفي خبر الاربعمائة عن الخصال انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم والعمل على المشهور وهذه الروايات
فيما نحن فيه محمولة على الاستحباب ولذا في الغنية والوسيلة ان ما بين السرة والركبة عورة يستحب سترها ثم ان ظاهر جماعة ان العبرة في الحفظ
والنظر بلون البشرة ومرادهم به نفس الجسم لا خصوص اللون حتى يكفي في الستر صبغها بلون اخر بل المراد مقابل الحجم وانصراف ادلة منع الناظر والمنظور
اليه حرمة الكشف الى صورة التجرد ولعله لصدق الستر الواجب في قوله ع اذا سترت القضيب والانثيين فقد سترت العورة فيكفي سترها بثياب
الطنف مع ظهور شكلها على ما علي عليه يؤيده ما رواه الصدوق عن عبدالله الرافعي وقد تقدم في المسئلة السابقة الى قوله فيطلي ساير بدنه وفيه
فقال له قيم الحمام يوما من الايام ان الذي يكره ان اراه قد رايته فقال ع كلا ان النورة سترة ومرسلة محمد بن عمر عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر
عليه السلام يقول من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر قال فدخل ذات يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت النورة على بدنه
القى المئزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك توصينا بالمئزر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا
للمحكي عن المحقق الثاني وغيره من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى الحجم اذا لم يكن الحايل غليظا كما لو طلى العورة بنورة رقيقة
او جعل القضيب في كيس رقيق يحكي حجمه كما هو ومنع الانصراف المذكور ويمكن حمل الروايتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع التصاق القضيب
بالبيضتين فيصير المجموع مع النورة كونه واحدة لا يتميز حجم القضيب هذا اذا طلى القضيب حتى الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل التمسك
بالروايتين واما الاكتفاء في تستر المراة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم عليها ابداء الزينة وليست الا البشرة فتامل والمسئلة محل
اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة ثم انه لا يعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق اية الحفظ ورواية لعن المنظور اليه وفي موثقة سماعة
زيادة لا يدخل الرجل مع ابنه في الحمام فينظر الى عورته ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي عبدالله ع قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله لا يدخل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد وقال لعن
رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا مئزر ثم مقتضى وجوب الاقتصار على المتيقن من تقييد هذه المطلقات هو
غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهائم ويدل عليه في الجملة جواز تغسيل المراة ابن خمس سنين وتغسيل الرجل بنت خمس سنين ويظهر من
المعتبر في مسئلة الغسل التوقف استنادا الى اصالة حرمة النظر فان اراد النظر الى ما عدا العورة فظاهر الاخبار جواز النظر الى ذي الخمس
سنين بل الى غير البالغ والى العورة وان اراد النظر الى العورة فالظاهر ان مبادرة التميز مع ان حرمة النظر الى العورة لا يوجب التوقف من
حيث علم مماثلة الغاسل والمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران والظاهر ان معيار الاحترام في الناظر والمنظور اليه واحد

وهو

وهو بلوغ الانسان حدا يستنكف بجبلته عن النظر الى سوأته ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر بالكشف في موضع لا يامن
عن وجود الناظر فيه او تجدده واما النظر فهل يكون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يامن من وقوع نظره على المحرم اولا
وجهان من اطلاق الامر بغض البصر في رواية ومن ظهور ارادة غضه عن المحرم والاول اقوى والثاني احوط ويستحب ستر البدن كله بقعوده
في مكان لا يراه الناس لقوله ع في مدح النبي صلى الله عليه وآله انه لم ير على بول ولا غايط وفي مدح لقمان على نبينا وآله وعليه السلام انه لم يره
احد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه وقوله ع من اتى الغايط فليستتر اما ستر بدنه بعضا او نحوه كما يقتضيه مقابلته البدن
بالعورة في عبارة المصنف قدس سره فلم اعثر على دليل استحبابه ويحرم استقبال القبلة عينا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه ومنها اصل القضيب
والبيضتان فالمستلقي على القبلة مستقبل خصوصا اذا رفع ساقيه وبال او تغوط او مستدبر وكذا المضطجع الموجه الى القبلة وبالجملة فالاستقبال
بالنسبة الى الكل شيء واحد والاختلاف في هيئات المستقبل وما اختاره من الحرمة هو المشهور وفي الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع ويشهد
له ظواهر اخبار غير نقية السند او الدلالة ومن ثم اختار بعض الكراهة والعمل على المشهور ثم ان في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول
ولا غائط وبمثله عبر جماعة وظاهره انه لو انحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يضر الاستقبال بساير بدنه واظهر من ذلك قول الشهيد في
الالفية ويجب ستر العورة والانحراف عن القبلة بها قبل ويظهر ذلك من التنقيح حيث حرم الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن فمن بال مستقبلا
وحرف ذكره عنها لم يكن عليه باس **اقول** الظاهر ان هذا التفريع استنباط من الناظر في عبارة التنقيح والا فصرف طرف الذكر عن القبلة لا يوجب
انحراف تمام الفرج عنها قال شارح الموجز في شرح قول ابي العباس قدس سره ويجتنب القبلة وعكسها عند الحاجة بفرجه الى اخره وانما قال بفرجه
ولم يقل بالبول لان المحرم هو الاستقبال بالفرج لا بالبول فلو استقبل بفرجه ومال احليله الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ لا فرق بين
اصل الفرج وطرفه انتهى الكلام الا ان يدعى ان الظاهر من الاستقبال بالفرج جعل راس الفرج مما يلي القبلة فالقضيب اذا انحرف راسه عن القبلة لم يستقبل
به لذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم منها كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها واخر فجعل الباء التعدية مضمنا
لمعنى المصاحبة فيعني برئ بها او ذهب بها اخلته معنى السير والذهاب في رده الاول بتصريح جماعة على عدم الفرق بين همزة التعدية وبائها او نقضه
اخر بقوله تغمده الله بنوره لكن هذا كله مستغنى عنه بحمل العورة على مجموع القبل والدبر اذ الانسان لا يتمكن الانحراف بها الا بانحراف بدنه عن
القبلة نعم لو اريد خصوص العورة التي يتخلى منها اعني المخرجين فلا باس باستقبال البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لم يستقبل القبلة
ببول فتحصل ما ذكر من ان ترك الاستقبال بالعورة يتحقق بتحريفها خصوصا مع تصريح الاخبار باستقبال القبلة ببول او غائط الا انها واردة مورد الغالب
من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن وندرة الانحراف بخصوص الفرج كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات منها الظاهرة في استقبال
نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انه لما كان محققا في الغالب باستقبال الشخص وفي النهي عن الجلوس مستقبلا لئلا يقع
العورة الى القبلة لكن هذا بعيد في اخبار الاستدبار فان الظاهر منها ان وجه حرمة الاستدبار من حيث مخالفته لاحترام القبلة وخصوص العورة
لا دخل لها في هذا المعنى لان البول على ظهر القبلة وكذا مواجهته بقبلة القضيب لا ينافي احترامها بخلاف جلوس الشخص مستدبرا لها فهذا الفعل
نفسه يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمشهور هو المتعين بل لم نجد من صرح بخلافه وان حكي عن مجمع الفوائد انه نسب ذلك
الى توهم بعض وحكاه في الحدائق صريحا والاحوط الجمع بين الانحراف بتمام البدن والعورة الى طرف القبلة اذا كان غير مستقبل بيديه ويستوي
في ذلك الصحاري والابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استدل به للجواز في الابنية كما سيجيء وحينئذ يجب الانحراف بالبدن او العورة
عن القبلة في موضع قد بني على ذلك ان امكن والا لم يقعد في ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة ابن بزيع قال دخلت على ابي الحسن ع
في منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر
له ورواه البرقي في المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام ع وان المراد بالكنيف المقعدة دون بيت الخلاء لم يدل ذلك على جواز
القعود للتخلي على وضع البناء نعم في ذلك الرواية اشعار بكون الانحراف مستحبا لكن المناسب في مقام بيان لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على
تركه مقتصرا عليه او مع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرر عند بيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع
اليد عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة وجب الفحص لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص
فلو لم يحصل الا الظن ففي وجوب العمل به وجه لعدم استقلال العقل بالتخيير بين الجهات في مثله والالتزام بسقوط التكليف مخالف لاطلاق الادلة
الا ان يدعى اختصاصها بصورة التمكن المفقود مع عدم العلم فتامل ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار ارتكب الثاني لانه اهون ولو دار الامر
بين احدهما وبين كشف العورة فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضى الاصل الاقتصار في التحريم على حال التخلي فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن في

نعم

في الاستنجاء

رواية عمار قال سئلته عن الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال عليه السلام كما يقعد للغائط وورد بعض المحول دلالتها بعد الاغماض عن سندها
بان المراد منه الرد على العامة حيث يقعدون للاستنجاء نحوا اخر من زيادة التفريج وادخال الانملة اقول ادخال الانملة لم يوجبه الا
محمد بن الحسن الشيباني وزيادة التفريج لم اعثر عليه مسندا الى احد من العامة وعلى تقديره فظاهر الرواية السؤال عن جميع الكيفيات التي يجب القعود
عليها فالجواب يدل على العموم فيشمل الاستقبال والاستدبار فتامل والله العالم الثاني في الاستنجاء وهو استفعال من النجو وما يخرج من البطن
او الغائط كما في الصحاح ومنه استنجى اي مسح موضع النجو او غسله وعن الاصمعي استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها واستنجيت الشجرة قطعته من
اصله وكان المسح ماخوذ من الاستعمال الاول والغسل من الثاني وشرعا كما في كرى ازالة البول والغائط الناقضين عن مخرجهما ويرد عليه ازالة الدم
الفلك المتعدي عن المخرج منهما وعدم الملازمة بين ناقضية الخبثين وصدق الاستنجاء على ازالتهما كما لا يخفى فالاولى فيه الرجوع الى العرف كما انه قد
نصك لبيان المعنى العرفي على وجه يدخل فيه بعض الافراد الخفية ولا خلاف في وجوب اصل الاستنجاء بمعنى اشتراطه في الصلوة لعموم ما دل على
وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الاخبار في المقام بل ظاهر بعضها اشتراطه في الوضوء بمعنى اعادة الوضوء مع نسيان الاستنجاء من البول كما عن
الصدوق لكنه ضعيف والاخبار فيه انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مضافا على قول السيد قدس سره وانكان ضعيفا للاخبار العامة
والخاصة في عدم كفاية غيره ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفي رواية بريد بن معوية ولا يجزي من
البول الا الماء لكن الوجوب انما يثبت مع القذارة ويسقط لا معها كما في كل واجب في وجوب ازالة العين كما صرح به الشيخان وابن حمزة والحلبي
المحقق والعلامة والشهيد وغيرهم بل الظاهر انه المشهور وعدمه كما حكي عن ظاهر المتاخرين قولان يشهد لثانيهما الاصل وان الواجب هو التطهير لا تحصيل
لا خارجا ولا ذهنا حتى يجري فيه قاعدة وجوب الاتيان بالميسور وما استطيع مع ان في جريانها في الاجزاء الغير الخارجية كلاما ويمكن ان يستدل
له باطلاق ما دل على التحديد لا استنجاء النقاء كما في حسنة ابن المغيرة الاتية بناء على عموم الاستنجاء فيه للبول وحصول النقاء بازالة العين فقط ولذا
استدل به جماعة في كثير من مسائل الاستنجاء الذي لا يشترط فيه ذهاب غير العين اجماعا غاية الامر تقييد الاطلاق في الغسل بالماء بازالة الاثر مع
القذارة فيبقى صورة العجز داخلة في اطلاق كفاية النقاء لكن قد يبتني ان الرواية غير شاملة للاستنجاء وان عممها الجماعة وحمل النقاء على زوال الاثر
اولى من حمله على زوال العين وتقييده من الخارج بزوال الاثر لخروج الحد عن كونه حدا والتصرف في ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من النقاء
هو زوال الاثر لانه بمعنى النظافة لغة واضعف من ذلك الاستدلال للعلامة قده بخبر عبد الله بن بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره
بالحائط قال كل شيء يابس ذكي لان الظاهر كونه بمنزلة الذكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم اخر من احكام الطاهر ولا دليل على وجوب جعل البدن
النجس بحيث لا يسري نجاسته نعم يجب التحفظ حتى لا يتنجس به ثوبه او موضع اخر من بدنه وقريب منه في الضعف ما تمسك به في الوسائل من خبر زرارة
ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع عن طهور المرئة في النفاس اذا طهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعترفت هل لها رخصة
ان تتوضا من خارج وتنشفه بقطن او خرقة قال نعم ينقي من داخل بقطن او خرقة الخبر فان ظاهر الرواية غسل ظاهر الفرج وتنشيف الداخل والداخل
لا يجب غسله الا ان يراد من الداخل ما يظهر عند قعودها للتخلي بحيث يجب غسله مع القذارة لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله
تعم والرجز فاهجر وقوله تعم في الخمر وشبهه فاجتنبوه ونحو ذلك حيث دل ان هذه على وجوب هجر النجاسات واجتنابها في الصلوة ونحوها واقل
مراتب الهجر والاجتناب ازالة عينها وفي مثل هذه يجري قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما دل على المنع عن الصلوة
في النجس فان العين ما دامت في البدن يصدق انه صلى في النجس لان كلمة في للتلبس لا الظرفية نظير قوله ع كلما لا يؤكل في الصلوة في بوله وروثه
وكل شيء منه غير جائز واذا ازالت العين لم يصدق انه صلى في النجاسة نعم صلى مع نجاسة البدن ومناط هذا الاستدلال ان الصلوة في النجس عنوان
للمنع غير الصلوة بنجاسة البدن فاذا تعذر تحصيل الثاني لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك لو قلنا بعدم جواز حمل النجاسة في الصلوة كان وجوب
ازالة العين اوضح ولا ريب ان ما ذكره احوط في وجوب تخفيف حكم النجاسة كما اذا لم يقدر الا على غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض
اجزائه دون الباقي وجهان واعلم انه قد اختلف الاخبار وكلمات الاصحاب في اقل ما يجزي من الماء في ازالة البول ففي رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سئلته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول قال مثلا ما على الحشفة من البلل وبه عبر في المقنعة والمبسوط وقبلهما الصدوق وبعدهما
جماعة ونسب جماعة الى المشهور والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد وان لم يكن طبيعيا بل وغير المعتاد ايضا والاستدلال به للمرتين مبني على
ارادة التعدد من المثلين لانه حكم ازالة مطلق البول والمراد من البلل هي الاجزاء اللطيفة المائية المعبر عنها عرفا بالرطوبة لا نفس الرطوبة كما ظنه
بعض فاعترض على من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يقدر به الماء وزعم ذلك وجها لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية والانصاف ان سند الرواية
لا يخلو عن اعتبار وخصوصا مع انجبارها بالشهرة بحيث عبر الاصحاب بمتنها واما الرواية الاخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله

عليه السلام قال يجزي من البول ان تغسله بمثله فهي ضعيفة سندا بالارسال ودلالة لاحتمال رجوع الضمير الى ما على الحشفة من البلل
الكائن على المخرج ومن المعلوم عدم تحقق الغسل به وانما ارتكب الشيخ قده البعيد تاويلا بارجاع الضمير الى البول الخارج وكيف كان فرواية
المشهور لا قصور فيها من حيث السند والمعارض لان المراد بعدم الخلو عن الباس نظرا الى انه يحتمل فيه وجوه فالذي استظهره الشهيد والمحقق
الثاني والفاضل المجلسي من الرواية ومن كلام من عبر من الاصحاب بمتنها هو الغسل مرتين قال في الذكرى اما البول فلا بد من غسله ويجزي مثلاه مع
الفصل المعتبر ويمكن استظهار ذلك من العلامة حيث اختار في المنتهى مذهب اكثر الاصحاب من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك في الغائط ففي
البول بطريق اولى ثم ذكر رواية المثلين وتوقف فيها من جهة الراوي فان ظاهره ذكر الرواية في مقام المعارضة ومما نسب الى المحقق ايضا في المعتبر
ان الرواية المذكورة مما دل على وجوب صب الماء مرتين لكنه قده ذكر لها بعدا اخر بيانا في ذلك وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر
على النجس وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ومحكي الهداية قال ويصب على احليله مثلي ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنى ما يجزي وهنا
الاحتمال في نفسه بعيد من جهة ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتى يكون المثلان غسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالبا بعد انقطاع
البول كما قيل مع انها ساكتة في مقام البيان عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فان ما دل على صب الماء مرتين من البول ظاهر الاختصاص
بما اذا اصاب الجسد من الخارج ولاجل ذلك حملها جماعة من الاصحاب كما حكي على الغسلة الواحدة وجعلها بيانا لاقل ما يتحقق به استيلاء الماء على النجس
فان الغسل الجريان وان لم يحصل بمثلي البلل الا ان اعتبار تضاعف البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو الذي يظهر مما ذكرنا
من المعتبر من تاييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل بالغسل بالمثل نعم ينافي ذلك تاييدها برواية التعدد ايضا والتاويل يمكن في كليهما وربما
يستظهر من الشهيد في البيان حيث انه قال ويجب غسل البول بالماء خاصة واقل مثلاه مع زوال العين والاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى اذ
من الواضح ان ظاهر جماعة كفاية مجرد الغسل وتحقق الجريان فاذا فرض كون الاختلاف في مجرد العبارة تعين حمل المثلين على ما يتحقق به الجريان
اذ العكس بعيد ولذا جزم العلامة الطباطبائي بان مراد الشهيد ارجاع المثلين الى كفاية المرة بارادة ما يتحقق معه الغلبة نعم في جامع المقاصد ان ما في
البيان ليس بجيد لان الخلاف ليس في العبارة انتهى وربما ينسب استظهار هذا المعنى الى كل من صرح بكفاية المرة المزيلة او يظهر منه ذلك كالسيدين والشيخ
في الجمل والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة والعلامة في المختلف والمنتهى وفيه نظر لان القول بكفاية المرة لا يدل على استظهار ذلك من رواية المثلين
او حملها على الكفاية على الغلبة فان صريح المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى حمل الرواية معارضة للفتوى بكفاية ازالة العين وكذا ظاهر الحلي
في السرائر حيث قال واقل ما يجزي من الماء لغسله ما يكون جاريا ويسمى غسلا وقد روي ان اقل ذلك مثلا ما عليه من البول وان زاد على ذلك
كان افضل فان ظاهره مقابلة الرواية لفتواه فتامل نعم يمكن ان شهرة الرواية بين العلماء قديما وحديثا مع عدم الفتوى بالتعدد منهم يدل على
عدم فهمهم منها الا مطلق الغسل هنا احتمال ثالث في الرواية وهو ارادة المثلين في تحقق الغسل مع كون الواجب غسلتين فالرواية متعرضة لاقل
ما يعتبر في كل غسلة وتعدد الغسلة يفهم من دليل اخر وربما يحمل ذلك في عبارتي الفقيه والهداية فراجع وهو بعيد فيهما وفي غيرهما من النص
والفتوى وابعد منه ما احتمله بعض من كون التحديد بالمثلين تعبديا وعدم كفاية مطلق الغسل ولو حصل بالاقل من المثلين والانصاف ان الرواية
لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالبا على الحشفة لا مجرد البلل للقطع بعدم تحقق الغسل المعتبر
اجماعا بمثليه ولا ارتياب امثال الرواية في تلك القطرة المتخلفة يحصل به اقل الغسل والجريان قطعا وحينئذ تحمل الرواية على التعبد بوجوب الزائد
عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة من البعيد جدا بل لا يبعد دعوى القطع بعدمه فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من عرفت من اكثر
الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد في البيان بان الاختلاف بين العلماء في هذه المسئلة بمجرد العبارة ويريد بذلك اتفاقهم في كفاية
الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة على ما عرفت مع جزمه قبل هذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين واطلاعه على تصريح الصدوق
بذلك الذي هو من جملة العبادات عبارته في الذكرى عبارة الصدوق في الفقيه والهداية فكيف ينطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر و
ادعى ان مراده اتفاق الكل في المعنى على وجوب المرتين كان اولى وانكان مشتركا مع الاول في كونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية
المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان فالظاهر الاحتمالات في الرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في المستطرفات عن نوادره
قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم مورده لما نحن فيه كما ادعاه بعض وكشهادته لتاييد المحقق قده
رواية المثلين بها واما لان التعليل بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول دون مدخلية المحل الملاقي له في
هذا الحكم الا ان يدعى رجوع التعليل الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما يظهر من مرسلة الكليني انه ماء وليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة
في مقام تسهيل امر البول وهو لا يصلح علة لاعتبار المرتين فيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ظهور اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب

مرتين فدل على انه يكفي ما لا في محل يكون تطهيره بالصب مرتين فيدل على ان النجاسة في نفسها يحتاج الى المرتين واكتفى هنا بالصب
لعدم الجرم له ومن هنا استدل بعضهم بفحواه على وجوب المرتين في غير البول من النجاسات فتامل هذا كله مضافا الى استصحاب النجاسة وحكمها
عند من يتمسك بمثل هذا الاستصحاب بالتمسك بعموم الدليل انه لا حاكم على هذا الاصل عدا بعض الاطلاقات الظاهرة الورود في مقام
البيان مثل قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب او صحيحه قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من
الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين ومرسلة نشيط بن صالح المتقدمة انه يجزي من البول ان يغسله بمثله
بناء على اخراج غير الاستنجاء منه بما دل على المرتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصا في الاستنجاء ويؤيدهما ما ذكره في المنتهى من نحو كفاية
ازالة العين في الاستنجاء من الغائط اجماعا ويشهد لمنع الفحوى حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم الثلاث في البول وكفاية المرة في غيره والمرسلة
ضعيفة مخالفة للمشهور والمراد من المثل فيها مشتبه لعدم امكان ارادة مثل المغسول منه وهو البلل وارادة مثل الخارج مع عدم تقدم ذكره في عبارة
البعد ان ذكره الشيخ فيه فلا ينهض مع ذلك لمعارضة روايات التثليث وعلى تقديرها فالواجب الرجوع بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية
يونس بن يعقوب الا ان الاطمينان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيله ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان
يكون واردا في مقام بيان ان الوضوء الواجب انما هو لازالة الخبث ورفع الحدث مع ان قوله ثم توضأ مرتين مرتين في بيان مقام الوضوء للفرض لا يخلو عن البيان
ومع ذلك فالاولى بل الاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل مخرج الغائط مع تلوث ظاهره بالنجاسة لا مطلقا كما يوهمه بعض فروع التنبيه
بالماء عند تعينه عليه او اختياره له حتى يزول العين والاثر كما في غير الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة وفي بعض
النسخ لا حتى ينقى ما ثمة ولقوله فيما رواه في المعتبر عن الحسين بن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية
للانقاء بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر والرواية وان كانت اجنبية عما نحن فيه الا ان فيها دلالة على تغاير ازالة العين للانقاء
فيظهر منها ان في المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في حقيقته بعد الاتفاق
على وجوب ازالته بالغسل على وجوبها عند الاستنجاء فعن جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انها اجزاء لطيفة عالقة بالمحل لا تزول
الا بالماء والحصر في مقابل الاستنجاء على الوجه المتعارف اذ لا ريب في زوالها بالمائعات الاخر وبالاستجمار مع المبالغة الخارجة عن العادة و
مرجع ذلك الى ما عن المحقق الثاني انه ما يتخلل على المحل عند التنشيف و للمسح وعن بعض انه اللون وكان مراده اللون الزائل بادنى مبالغة في
المسح هو الذي حكي عن المنتهى والنهاية الجزم بوجوب ازالته والا فاطلاق اللون لا يجب ازالته بالنص والاجماع وعن بعض انه الرطوبة المتخلفة بعد
قلع الجرم ورد بانه من العين وتوضيح الرد ان الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالاحجار يجب قلعها اجماعا وعند الغسل لا تتميز رطوبة
مجردة من الاجزاء النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم الا ان يراد رطوبة حاصلة من ملاقاة ماء الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن
رطوبة نفس الماء وتبقى ناشفة عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعض انها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى تعدد الغسل
لعله استفاد ذلك من ذيل رواية ابن ابي العلاء المتقدمة المشعرة بان النظافة في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا التفسير في غاية الضعف لان
النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي وزوالها عبارة عن طهارة المحل شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدا للغسل مع ان التعدد في
الاستنجاء من الغائط منفي اجماعا على ما تقدم عن المنتهى فكيف يحمل عليه كلام من صرح بانه لا حد للاستنجاء الا النقاء وفي كشف الغطاء ان
المراد بالاثر الاجزاء التي لا تحس والظاهر انه اراد عدم الاحساس بالبصر للطافتها وان احس بها باللمس والا فمن اين يعلم بقاؤها وزوالها فرجع الى
التفسير الاول وهو اوضح التفاسير نعم يبقى الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء المعتبر الا نقي
في الرواية السابقة مع وجودها ففيه امكان منع الامرين بان اللازم من الثاني عدم تحقق النقاء في الاستجمار مع اشتراط حصوله فيه اجماعا ومن
الاول لكون اجزاء الغائط الموجودة المحسوسة ولو باللمس طاهرة لاتفاق اصحابنا ظاهرا كما ستعرف على طهارة المحل بعد الاستجمار وهو مخالف
للادلة القطعية الدالة على نجاسة الغائط عليها ويلزم بوجوب ازالتها في الغسل الادلة الظاهرة بعد ضم بعضها الى بعض في اذهاب الاثر
والتنظيف العرفي وهو المراد بالنقاء في حسنة ابن المغيرة ورواية ابن ابي العلاء المتقدمتين ويؤيده ان الواجب في الاستنجاء هو اذهاب الغائط
ونصا في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة فلو كان الاثر غائطا لزم مخالفة النص وكيف كان فلا اشكال في انه لا اعتبار بالرائحة المجردة التي
من قبيل العرض الباقي في محل النجاسة او اليد بلا خلاف لقوله في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه نعم لو كان الرائحة
في الماء يتنجس محله والعفو عنه كما يوهمه المحكي عن الشهيد لا وجه له نعم لو شك في قيام الرائحة بالماء او المحل حكم بالطهارة ويحتمل استصحاب
النجاسة واذا تعدى الغائط المخرج مخرج النجو كما في المبسوط والغنية وكتب الفاضلين والشهيد في والمحقق الثاني وحواشي [illegible] كما فسره به الشهيد

وابو العباس ونسب في الحدائق الى الاصحاب او الشيخ كما في السرائر وهي تحرك الا محلقة القبل لم يجز في تطهيره الا الماء اجماعا كما في التذكرة و
الغنية وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم وعن الانتصار انه لا خلاف فيه ويكفي في ذلك بعد الاصل لاعتبار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن
الجمهور عن علي عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة
والروايتان وان كانتا عاميتين الا ان استدلال الخاصة بهما كاف في انتظامهما في تلك الاخبار خصوصا مع ما رواه الشيخ فيه في العدة [illegible]
عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام وبذلك كله يمكن تقييد ما يحكى من اطلاق اخبار
الاستجمار والاستغناء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات الى صورة عدم التعدي بل يرد عليه مضافا الى منع الانصراف ان اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم
بطهارة ماء الاستنجاء ايضا على هذا المتعارف مع ان جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما صرحوا بمقتضى اطلاق غيرهم انه من عدم الفرق هناك
بين صورتي التعدي وعدمه مستندين في ذلك الى الاطلاق فلا يقال ان المستند هناك لعله الاجماع والانصراف بحاله فيؤخذ به هنا نعم لو بني على
طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق من منع انجبار الاخبار العامية او طعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستحباب وظاهر الثانية تجاوز
محل العادة وهو ازيد من المخرج الذي هو معقد الاجماع تعين القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستجمار والحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش
الخارج عن حد الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء كما قواه جماعة تبعا للمحقق الاردبيلي وشيخنا [illegible] بينه وبين ما يظهر من بعض شراح الجعفرية من حيث
فهم المخرج الحقيقي وجعل الحواشي هي المتعدى اليها لا عنها والقول المفصل في ذلك ان المتيقن من معاقد الاتفاقات نصا في السرائر من اعتبار عدم
الشرج الظاهر في التعدي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كما انها ازيد من المخرج الحقيقي فلا يضر وصول النجاسة اليها اذا كان ذلك بالخروج و
اما اذا اتفق ذلك بعده فلا دليل على الرخصة ولهذا استجود في المنتهى ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلي معللا بان النجاسة تنتقل من مكان
الى مكان ولو شك في التعدي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة لا ينظر اليه لورود ذلك الاصل عليه فتامل والاحوط الغسل ولو ازال المقدار المتعدي
بالماء لم يطهر الباقي كغير المتعدي نعم اذا لم يتعد مجموع ما خرج كان مخيرا بين الماء مع ازالة العين والاثر وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى
ونصا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وفي صحيحته الاخرى جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا تغسله وفي
مرسلة ابن عيسى جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول
الا الماء وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن التمسح بالاحجار قال كان الحسين عليه السلام يتمسح بالاحجار وفي صحيحة زرارة كان الحسين بن
علي عليهما السلام يستنجي بالكرسف ولا يغسل ومداومته على ترك الغسل مع ان الماء افضل لما ورد في سببية ولان الله يحب التوابين ويحب
المتطهرين وان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب له عليه السلام الجمع بين الاستنجاء الذي هو كمال
لبعض ما تقدم محمول على بعض الوجوه المرجحة لترك هذا المستحب فظاهر العبارة كغيرها استحباب الجمع مع التعدي ولا يكاد يظهر منهم [illegible]
عليه من الاحجار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من رواية الجمهور عن علي عليه السلام ويؤيده ان الانصاري الذي نزل فيه الاية المذكورة استنجى
بالماء بعد الاحجار مع ان بطنه الظاهر في التعدي لانه لم يكن ترك الاحجار اللازم بها في الاستنجاء فتامل مع انه يكفي في الاستحباب فتوى الفقيه
فكيف فتوى الجمع الكثير واعلم ان ظاهر الاخبار المتقدمة انه لا يجزي اقل من ثلثة احجار وان حصل النقاء بما دونها كما هو صريح الغنية والسرائر وظاهر
المبسوط والكافي والمحكي عن المراسم وصريح الفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن جماعة انه المشهور وفي شرح الجمل للقاضي وحد الاحجار عندنا ثلثة
لا يقتصر على اقل منها ويكفي لهم قبل ظاهر الاخبار المتقدمة الاصل لعدم اطلاق حاكم عليه في المقام عدا ما تراءى من حسنة ابن المغيرة المتقدمة قلت هل
للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة او حتى ينقى ما ثمة كما في بعض النسخ قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه وموثقة يونس بن يعقوب او صحيحه
قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ويتوضأ مرتين مرتين وفي الاول
ان الظاهر كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء لقلة وجوده بل استعماله في تلك الازمنة المتاخرة عن زمن الصحابة والتابعين ولان النقاء هنا
وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن اسناده هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الازالة وعموم الموصول يقتضي ظهوره في زوال جميع ما في
المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المسؤول عنه هو الباقي في المحل لشهادة وجوده
في اليد والا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في اليد شيء ولان المراد من النقاء اما زوال العين واما زوال
الاثر فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء به وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستجمار به فتعين ارادة احدهما وليس الا الاستنجاء بالماء اما للاتفاق
على ارادته وانما اختلفوا في ارادة الاعم منه واما لان ارادة خصوص الاستجمار من لفظ الاستنجاء في غاية الندرة واما لان وجود الريح في المحل
بعد الاستجمار لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة فهي اولى بالسؤال عن انها تقدح في الطهارة ام لا من الريح وحينئذ فيكون السؤال

عن خصوص المخرج فتوهم قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه بعض الاوصاف الا الريح بشهادة الريح الرجوع في البدن توهم ان النقاء في كل
شيء بحسبه … لان النقاء الواضح … المراد به الطهارة الشرعية كيف وقد جعل في … الخبر … المراد به معناه اللغوي اعني
النظافة المستعملة عرفا في زوال العين والاثر كما تقدم في رواية ابن ابي العلاء الواردة في غسل الثوب مرتين مرة للازالة ومرة للنقاء والخروج
الاعم من زوال الاثر الصادق مع زوال العين فقط لكن بشرط القرينة مثل نسبته الى الحجر فقط كما في قول الفقهاء اذا لم ينق المخرج بثلاثة احجار
وجب الزائد فاعرف ان شيئا من المعنيين لا يلائم ارادة العموم من الاستنجاء هذا كله مضافا الى معارضته بما دل على وجوب الثلاثة فيمكن حمل
الحسنة على نفي التحديد في الطرف الزائد على الثلاثة اذا لم ينق بها وبجمال التحديد في طرفها الناقص على ما هو الغالب من علم النقاء بما دون الثلاثة
لكن الانصاف حينئذ ان تحمل تلك الاخبار على الغالب من علم النقاء بما دون الثلاثة اظهر فالعمدة ما عرفت من علم عموم الرواية للاستنجاء واما رواية
يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدث
الوضوء وحينئذ فالمراد اذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب في الذكر بالغسل للاستنجاء بذكر الذكر دون الذكر كما لا يخفى ان اللازم
في تطهير المخرج هو الاذهاب عينا واثرا دون مجرد الغسل الجامع لبقاء الاثر وللتوسع في العبارة وبالجملة فليس في العدول عن الغسل الى الاذهاب
ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء ولو بحجر واحد بحيث يزاحم ظهور لفظ الوضوء في ارادة التنظيف بالماء مع ان المزاحمة كافية في سقوط
الاستدلال ويحتمل بعيدا ارادة الطهارة من الحدث بقرينة قوله لمن جاء من الغائط الظاهر في الفراغ عن الاستنجاء فيكون ذكر غسل الذكر
واذهاب الغائط تطفلا لكن يناسبه الجواب عن الوضوء المفترض بقوله ثم توضأ مرتين مرتين فان التعدد في الغسل … غير واجب اجماعا بل الخلاف في جوازه مع ان ذكر
الاستنجاء تطفلا يخرج الاطلاق عن قابلية الاستدلال لعدم سوق الكلام لبيان تفاصيله نظير قوله اذا فرغت من الاستنجاء فافعل كذا واذا استنجيت
فاعد صلواتك … على جواز التمسك باطلاق لفظ الاستنجاء في هذا الكلام ومن ذلك يظهر فساد ما وقع من التمسك في المقام باطلاقات الاستنجاء بناء
على ما في الصحاح والقاموس من الاشارة الى المعنى المعهود من هذا اللفظ وهو الغسل بالماء او المسح مطلقا كما في الصحاح او بالحجر كما عن القاموس
مع ان اللازم عليه ان يجعل المسح بغير الحجر خارجا عن مسمى الاستنجاء تبعا للقاموس وكذا غسل مخرج البول خارجا منه لغة فيعلم من ذلك كله
انه لا اعتبار بمثل هذه الاطلاقات والتفسيرات في كلام اهل اللغة المسوقة للاشارة الى المعنى المعهود او كلام الشارع او الفقهاء المسوق
لذلك بل يمكن ان يقال انهم على ذكر الفرد الغالب من باب المثال واطلاقاتهم على الاشارة الى المعنى المعهود المعلوم تفاصيله من مقام اخر ومما
ذكرنا ظهر ضعف القول بعدم التحديد بالثلاثة وكفاية ما يحصل به النقاء كما يحكى عن ظاهر جماعة ممن تقدم على المحقق كابن حمزة وابن زهرة
والقاضي وصريح جماعة ممن تأخر عنه كالعلامة في المختلف وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهما وحكاه في السرائر والتذكرة والروض عن المفيد
والموجود في المقنعة في باب التيمم قوله فان كان احدث من الغائط استبراه بثلاثة احجار طاهرة لم تستعمل في ازالة نجاسة قبل ذلك يأخذ منها
حجرا فيمسح بها مخرج النجو ثم يلقيه ويأخذ الحجر الثاني فيمسح الموضع بلقيه ويمسح بالثالث ولا يجوز له التطهير بحجر واحد انتهى واعلم ان ظاهر المعتبر
المشهور عدم الفرق بين الحجر وغيره في عدم الاكتفاء بالاقل من ثلث مسحات ولولا ذلك لا يمكن الاصل في لزوم التعدد فيه بناء على ان المذكور في
الاخبار بلفظ الواحد كالكرسف والمدر والعود ونحو ذلك يراد به بيان الجنس ليس في مقام بيان المقدار الكافي نظير قولهم لا يجزي في البول الا الماء ثم
ان المناسب لقول المشهور ما تقدم من المفيد قده ووافقه المصنف قده بل عن الفاتح وشرحها نسبته الى المشهور من انه يجب امرار كل حجر على موضع النجا
ليتحقق تكرار المسح المفهوم من التثليث والا فلا فرق بين ازالة النجاسة في موضع النجو بحجر واحد وبين توزيع الاحجار الثلاثة على اجزاء الموضع خصوصا
مع كون ما في كل جزء منه ازيد من مجموع ما على الموضع في الصورة الاولى لكن الانصاف ان هذه مناسبة اعتبارية لا يصح الركون اليها بل يجب متابعة
ظاهر النص ولذا جوز كثير ممن قال بوجوب التثليث جواز التوزيع استنادا الى اطلاق النص كما صرح به في الحكم والمستند الشيخ والفاضلان والشهيدان
بل عن الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب وقد يتوهم في المعتبر بعد حكمه بوجوب التثليث على ما ذكرنا من الابهام والدفع بقوله قده لا يقال اذا
قسمت الاحجار على المحل جرت مجرى المسحة الواحدة لان المسحة الواحدة لا يجتمع معها التعدد وبالجملة فما اختاره المصنف هنا هو الاقوى للاصل
وعدم الاطلاق بل الظاهر من اخبار التثليث بحكم الغلبة ارادة تكرار المسح على الموضع اما اطلاق النقاء في حسنة ابن المغيرة واذهاب الغائط في موثقة
يونس فقد عرفت حاله ويؤيده قوله عليه السلام فيما تقدم من صحيحة زرارة جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان فان العجان اذا
بر هنا التدبر ظاهر في مجموعه ثم الظاهر لا كيفية في المسحات المتكررة نعم ذكر في التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر مجموع الموضع بان يضع واحدا
على مقدم الصفحة اليمنى ويمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع
الثاني على مقدم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرناه ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط انتهى ونحوه عن نهاية … عن الاسكافي انه جعل حجرا

الصفحتين

للصفحتين وحجرا للمخرج ثم اعلم ان ظاهر خلو الاخبار عن ذكر المبالغة في الاستنجاء بما يزيد عن المعتاد هو انه يكفي مع ازالة العين دون الاثر لان
الاثر لا يزول الا بمبالغة … خارجة عن المتعارف وهو حرج ينافيه تشريع الاستنجاء للرخصة والتسهيل وظاهر العبارة طهارة المحل كما هو صريح
الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وظاهر المفيد فيما تقدم منه والمبسوط حيث ذكر انه لا باس بغسل المخرج بالمائع المضاف بعد الاستنجاء وحكي عن …
النزهة لابن سعيد بل ظاهر الفاضلين اختصاص الخلاف في الطهارة بعد الاجماع على العفو عن اثر النجاسة في الشافعي وابي حنيفة ومستند ابن بقاء اثر
النجاسة واستدل الفاضلان قدس سرهما على الطهارة بقوله صلى الله عليه وآله لا تستنجوا بالعظم والروث فانه لا يطهران وكانه في مقابل العامة …
قالوا انه عفو ثابت عندنا مضافا الى معارضتها بظاهر قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين المفسر بالاستنجاء بالماء وكذا قوله فيه رجال
يحبون ان يتطهروا فان ظاهر الاطلاق عدم كون الاستنجاء تطهيرا اصلا والاولى الاستدلال بظهور اخبار الباب في كون الاستنجاء مطهرا
كالغسل وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بناء على ان المراد بالطهور الاعم مما يرفع الخبث وكيف
كان فاذا لم ينق المخرج عن العين بالثلاثة وجب الزائد حتى ينقى بلا خلاف مضافا الى الاصل بناء على انصراف الاطلاقات الى الغالب من حصول
النقاء بها ويؤيده حسنة ابن المغيرة بناء على تسليم ظهورها فيما يعم الاستنجاء وحملها على نفي الحد في طرف الزيادة لمعارضة اخبار الثلاثة الظاهرة
في انه لو نقي بدونها اكملها وجوبا وفي انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلاث جهات كما تقدم من ظاهر المقنعة وهو ظاهر المبسوط وحمل السيد الكافي
والسرائر والمصنف والشهيد الثاني وجماعة لظاهر تلك الاخبار المؤيد بتقييد الاحجار بالابكار في بعض تلك الاخبار بناء على ان المراد تعدد
الاحجار في الطلقات وان كان تعدد المسحات الا ان المراد بالبكر الحجر الغير المنفعل بهذا الاستنجاء فيشترط في المسحة الثانية كونها بحجر غير مستعمل وهذا
الاستنجاء هذا كله مضافا الى الاصل وعدم الاطلاق على ما عرفت مما عرفت خلافا للعلامة وجماعة ممن تأخر عنه مستندا الى الاطلاق النقاء واذهاب
الغائط في الروايتين السابقتين بعد دعوى ظهور اخبار الثلث في تثليث المسحات بل قطع به في المختلف وجعله من الواضحات حيث قال اي عاقل يفرق بين
كونه متصلا ومنفصلا ويشهد له انه يلزم من الاقتصار على ظاهر الاخبار عدم جواز غير الحجر وهو خلاف الاتفاق لكن في الاطلاقات ما عرفت
واما اخبار التثليث فهي مشتملة على خصوصيات ولا يلزم من التعدي عن بعضها لاجل تنقيح المناط بنص او اجماع قولي وعملي التعدي عن الباقي بل مدار
الاستنباط من النصوص الخاصة في كل باب من ابواب الفقه بل كل مسئلة على الغاء بعض الخصوصيات والاقتصار على بعضها والاجماع هنا منتف لمكان
الخلاف بل اشتهاره كما عن بعض الاساطين وان ادعى في الروض اشتهار الخلاف وكانه يريد المتأخرين بقرينة دعوى القطع بالغاء خصوصية التعدد كما
تقدم عن المختلف والعهدة على مدعيه فان القطع مع كون الخلاف معروفا في المسئلة بعيد الحصول واما التعدي عن الاحجار الى كل جسم طاهر قالع للنجاسة
فهو المشهور بل عليه في الغنية كما عن الخلاف دعوى الاجماع ويشهد له حمل الاصحاب كلا المنع عن الاستنجاء بالعظم والروث والمحترم من قبيل
الاستثناء ويؤيده تعليل المنع في بعض الاخبار بما هو كالمانع ففي رواية ليث المرادي مسئلة عن استنجاء الرجل بالعظم والبعر والعود فقال اما العظم
والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فان السكوت عن حكم العود وتعليل المنع بما يختص العظم والروث
مشعر بوجود المقتضي في الكل ووجود المانع في طعام الجن مع ان الاستنجاء بالمدر والخرق والكرسف منصوص في روايتي زرارة والعود في حسنة
ابن المغيرة وقد يتمسك في ذلك تبعا للمبسوط والمعتبر باطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين المتقدمتين ومن المعلوم ان الاطلاق فيهما ليس
مسوقا لبيان ما به الاستنجاء بل لو سلم لها اطلاق فانما هو بالنسبة الى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة حتى في بعض نسخ الرواية واعلم انه يشترط فيما
يستنجى به امور احدها ما اشار المصنف قده اليه بقوله ولا يستعمل الحجر المستعمل سواء انفعل ام لا كالثاني والثالث المستعمل بعد النقاء كما يقتضيه اطلاق
اطلاق جماعة منهم المفيد قده فيما تقدم من عبارته التي جمع فيها بين اشتراط الطهارة وان لا يكون مستعملا في ازالة نجاسة ومنهم ابن حمزة في
الوسيلة حيث جعل من التروك الواجبة استعمال الحجر المستعمل والحجر النجس وحينئذ فلا يجدي التطهير في المنفعل لان غاية الامر صيرورته كغير المنفعل
ولعله لظاهر الابكار في المرسلة المتقدمة المعتضدة بالاصل لكن عن المصابيح انه لو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا ويقرب هذه
الدعوى اكتفاء ابن زهرة في محكي الغنية عن هذا الشرط باشتراط الطهارة وهو مقتضى ظاهر المبسوط فانه وان اشترط اولا عدم الاستعمال الا انه اطلق فيما
بعد ان الحجر المتنجس اذا طهر جاز استعماله ولا يبعد حمل كلام الاولين على ما قبل ازالة النجاسة ولذا جاز لغيره استعماله وصرح المحقق الذي ذكر هنا انه
انه ليس الابكار في الخبر بان مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل في الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة
عنه بغسل او غيره وتبعه في هذا التصريح جل من تأخر عنه كالعلامة والشهيدين في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني وابن فهد وغيرهم وما ادعاه في
المصابيح من الاجماع قريب جدا فيتم الابكار في الرواية لما رجع الى الطهارة السابقة فان ما ازيل الوسخ كغير الملوث ابتداء وان ابيت الا عن ظهوره
في غير المستعمل راسا ابقينا الاضعف الرواية وعدم صلوحها لتقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرنا ولو على جهة التأويل او على الاستحباب هنا

كله بالنسبة الى ما تلوث من الاحجار واما المستعمل منها بعد النقاء تعبدا فالظاهر جواز استعماله غيره له بناء على ان العبرة بالطهارة لا البكارة كما صرح به في التذكرة وهو ظاهر المحقق والشهيد الاولين وصريح الثانيين كما استعمال هذا الشخص له في غير هذا التطهير كما صرح به في المقاصد العلية وينبغي جوازه في هذا التطهير على وجوب التعدد في الماسح وهو كذلك ايضا بالنسبة الى الحجر المتنجس الذي ازيل نجاسته ايضا واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة والظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما تقدم من عدم الاطلاق وكيف كان فمن فحوى ذلك انه لا يجوز استعمال الاعيان النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه ولو قلنا باكتساب النجاسة بنجاسة خارجية اتضح وجه المنع لان ما في المحل يتنجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا بد بعده للعفو من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث كالطاهر من اتفاقا على الظاهر المصرح به في المعتبر والمنتهى وفي الغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة في المسئلة نعم يظهر من العلامة في التذكرة التردد ولعله لعدم ظهور لا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحتمل الحكم التكليفي اعني الكراهة والفساد وهو لازم التحريم نعم عن الدعائم من انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وعن مجالس الصدوق ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لكن في الغنية ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا امتعنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى وظاهره ذيله يعارض صدره عن الخلاف روى سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرنا ان نستنجي بما ليس فيها رجيع ولا عظم ولعل الاتفاقات المستفيضة يصلح لجبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار بل هي حجة بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع والبعر فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد دعوى ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع وتخيل ان عدوله عليه السلام عن مورد السؤال الى الروث دليل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر عاما للروث اما اذا كان ظاهرا عرفا مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم من الروث كالا يخفى الا ان يقال ان الامر دائر بين ارادة التعميم من البعر وبين ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله صلى الله عليه وآله من استنجى بعظم او رجيع فهو بريء من محمد صلى الله عليه وآله ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما عن صريح الغنية وظاهر المنتهى لفحوى تعليل الحكم في العظم والروث بانهما طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب من المراسيل القابلة للانجبار لكن عن البحار بعد نقل هذا الكتاب احوال المصنف ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتاييد والتاكيد وانكر صاحب الحدائق على هذا الكتاب ما يفهم من الحكم في المطعوم بحرمة استنجاء كل محترم يلزم من الاستنجاء به هتك حرمته ان لم يلزم ذلك من مطلق نجاسته فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجزي استعمال الصيقل الزلق عن النجاسة ولا يزيلها ولو استعمل ذلك لم يطهر لعدم قلعه للنجاسة بخلاف الاجسام السابقة فان تحريم استعمالها لا يدل على فساده وفاقا لجماعة بل عن شرح الموجز دعوى الشهرة عليه خلافا للاخرين وعن الغنية الاجماع عليه ولو كان مستند التعدي عن الاحجار المنصوص الى غيرها الاجماع كان المتعين هو الحكم بالفساد للاصل وعدم الدليل فتأمل الثالث في سنن الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات امور منها ستر البدن بان يبعد عن الناس او يدخل بيتا او حفيرة ومنها ارتياد موضع مناسب للبول لئلا يرد بوله على الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الراس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثل ذلك في الاستحباب نعم في مرسلة البرقي كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع راسه وارسله في الفقيه ايضا وعن الفقيه ايضا ينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب انتهى وعن المقنعة فليستر وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفي بعض الروايات التستر عن الناس ولو بالبعد او دخول بيت ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معوية بن عمار اذا دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعد بن عبد الله الى الصادق عليه السلام من اكثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر لم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن في ذكر جماعة ان المدار في الصحراء على موضع الجلوس ويحتمل اختصاص الحكم في كلام من ذكره بالبناء بقرينة الدخول والخروج ومنها التسمية عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان يغض بصره عنه كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى ومنها الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب

في سنن التخلي

وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل والظاهر التحديد اذا انقطعت درة البول وصب الماء وفي كيفية الاستبراء خلاف فالحوط ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه المسحات التسع واصح ما ورد فيه صحيحة ابن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات او ينتره فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول وانما هو من الحبائل والنتر على ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المتخلل لا ينجس وعن التذكرة والدروس تنحنح ثلثا بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى وانها تستبرئ عرضا وعن المنتهى ان الرجل والمرأة سواء ومنها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا يقطع الاستنجاء الاعلى ومنها الدعاء بالماثور عند الاستنجاء بما رواه عبد الرحمن بن كثير في حكاية وضوء امير المؤمنين عليه السلام قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا اراد جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني من المتطهرين وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة في الاستنجاء بالمقعدة لموثقة عمار ومنها تقديم اليمنى عند الخروج وقد تقدم التسامح في ماخذه والدعاء بعده بقول امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة يقولها ثلثا وارسل عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها والمراد بالحافظ معطي قوتي الماسكة والدافعة واما المكروهات فهي ايضا امور منها الجلوس في الشوارع فعن الخصال باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام في جملة حديث قال ولا يتغوط على المحجة ولا يتغوط عليها وصحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام اين يتوضأ الغرباء ببلدكم فقال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واي موضع اللعن قال ابواب الدور ومنه يستفاد كراهة الجلوس في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات عبر بمساقط الثمار وفي النبوي برواية السكوني تحت شجرة فيها ثمرتها وظاهره الاختصاص بما فيه الثمرة بالفعل وهو اخص من الاولين نعم في المحكي عن العلل عن الباقر عليه السلام ان الله عز وجل ملائكة موكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان منها ولولا ان معها من يمنعها لاكلها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرتها وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه فلا وجه للتقييد مع ضعف المقيد واعلم ان مواطن النزال وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع اللعن المنصوص عليه في تلك الصحيحة بناء على ان تفسيرها فيه بابواب الدور تمثيل لها كما يظهر عن جماعة مضافا الى التصريح به في مرفوعة الكافي عن مولينا ابي الحسن عليه السلام وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سأله عن اين يضع الغريب ببلدكم اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها التخلي على القبور ومنها استقبال الشمس والقمر للمرسل لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الاستقبال بمقاديم البدن الا ان في رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وعليه فلو انحرف عن القبلة بسببه ومال بطرف احليله مقابلا للنيرين كان مكروها ولو عكس فالظاهر ايضا ثبوت الكراهة ايضا لان اصل الذكر باق على الاستقبال وقد تقدم في استقبال القبلة عبارة للوجود وشرحه في فصل الاستقبال بالفرج مع ان المدبر حينئذ ايضا مستقبل لهما الا ان يختص الحكم بمخرج البول ثم الاستقبال وان صدق على مجرد مقابلة الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين من غير حايل كما يدل عليه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس والقمر يستقبل وفي حديث المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس او القمر وما عدا الاول من الاخبار مختص بالبول وظاهر الاكثر كالمصنف في النعميم وفي مرسلة الفقيه لا تستقبل الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة الاستدبار ومنها استقبال الريح بالبول لرواية عبد الحميد المسئول فيها عن حد الغائط لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وصريحها شمول الاستدبار وعدم الاختصاص بالبول بل الاختصاص بالغائط الا اذا اريد من الغائط المسئول عن حده ما اريد من قوله او جاء احد منكم من الغائط وكان وجه الكراهة عند من خصه بالاستقبال والبول ما عن الخصال باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله الريح وان الاستقبال مظنة رد البول اليه فيكون مستفادا من وجه كراهة البول في الارض الصلبة المنصوص عليه في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد الناس توقيا للبول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه وفي رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله وظاهر الرواية ارتفاع الكراهة بعلو مكان الرجل عن مصب البول بل بكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره البول في ثقوب

في مكروهات التخلي

الحيوان وفي الماء جاريا واشتد منه كراهة اذا كان واقفا وعليه يحمل رواية عنبسة عن البول في الماء قال لا باس اذا كان جاريا وصحيح ابن مسلم لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الراكد بغير نية مرسلة مسمع نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل في الماء الجاري وقال ان للماء اهلا وعن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام لا يبولن الرجل من سطح في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء اهلا وللهواء اهلا وفي مرسلة الفقيه ان البول في الماء الراكد يوجب النسيان ومورد الاخبار كعبارة المصنف البول الا ان التعليل بان للماء اهلا ربما يعمم الحكم للغائط بالحيوية ولعله منشا الحاق الاصحاب كما حكي عنهم عموما ومنها البول قائما ومنها مس الذكر باليمين عند البول ومنها البول مطمحا به في الهواء ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء واستدل عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بثلثة اسانيد عن الرضا عليه السلام عن ابائه عن الحسين بن علي عليهما السلام ولعل القصة اتفقت منهما عليهما السلام ثم الرواية على تقدير دلالة تأخير الاكل فيها على ان المانع عن المبادرة وتعجيل هذه المثوبة هو كراهة الاكل في بيت الخلاء وكونه عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج والاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه حتى يخرج مختصة بالخبز ولعل الخصوصية مدخلة في كراهة الاكل فلا يتعدى الى كل ماكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي في الكراهة لكن يشكل مع علم المستند وظهور عدم دلالته ومنها السواك لمضمرة النهدي ومرسلة الفقيه ان السواك في الخلاء يوجب البخر ومنها الاستنجاء باليمين لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه في مرسلة يونس وفي رواية السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفاء قال الصدوق في وجه انه لا باس اذا كانت اليسرى معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط او البول اذا لم يكن بالقصب باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله لرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من نقش خاتمه اسم الله فليحوله من اليد التي يستنجي بها في المتوضأ ورواية الحسين قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك اوليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكل واحد من ابائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابي العزة لله وكان في يساره يستنجي بها لكن وهب عامي خبيث بل من اكذب البرية مع امكان حملها كما قيل وان بعد على نزعه عند الاستنجاء ثم الظاهر ان الكراهة انما هي مع الامن من التلويث والا فهو حرام ثم ظاهر خبر الحسين عدم كراهة استصحاب الخاتم المذكور لاصحاب النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم على المداومة عليه الا ان في غير واحد من الاخبار كراهة استصحابه ولو مستورا غير مستعمل في موضع كرواية ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ما احب ذلك قلت فيكون اسم محمد قال لا باس بل ظاهر بعضها الحرمة كرواية ابي ايوب قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا تجامع فيه وعن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او شيء من القران يصلح ذلك قال لا وفي رواية عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر الصدوق في الفقيه بقوله فقد ولا يجوز للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القران لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى فليحوله من يده اليسرى اذا اراد الاستنجاء ظاهر في الكراهة وكيف كان فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الان وجه جمع ظاهر وعلى اي حال فظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون الخاتم في اليد فلا يظهر من الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما عبر في الفقيه وتبعه غيره بل ظاهرها كراهة كونه في محله ثم انه نسب الى المشهور الحاق اسم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم باسم الله وهو حسن من حيث الاعتبار الا انه لا دليل عليه من النص بل رواية ابي القاسم المتقدمة ظاهرة في نفي الكراهة وحملها على ما اذا كان الاسم لا يقصد النبي صلى الله عليه وآله بعيد ومنها الكلام ففي رواية صفوان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل الاخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وبظاهر النهي عبر الصدوق فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك لكن الظاهر عن ارادته الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبر ايضا كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا يتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته الا ان يكون تكلمه بذكر الله تعالى لرواية الحلبي لا باس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسام من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام مكتوب في التورية التي لم تغير ان موسى على نبينا واله وعليه السلام سأل ربه فقال الهي تأتي على مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري حسن على كل حال والظاهر الحاق ذكر النبي صلى الله عليه وآله بذكر الله حكاها او

موضوعا كما يرشد اليه ما سيأتي من كون الاذان ذكر الله فتامل وفي صحيحة الحلبي يقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القران قال يقرؤن ما شاؤا والمراد قراءته اي مقدار ما شاؤا من القران وقراءته ما شاؤا من قران وغيره كالادعية على كل حال فتخصيصها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القران قال لم يرخص في الكنيف في اكثر من اية الكرسي او تحميد الله او اية وفي رواية الصدوق رواية الحمد لله رب العالمين بعيد بل مستهجن ويمكن حمل الصحيح على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض والنفساء والمراد بغير الكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيحة ابي حمزة لا يراد مجرد الجواز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المسلوب عن ثبوتها في هذه الاحوال ومما علم من الذكر حكاية الاذان نحو الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال قال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن وفي رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله حسن على كل حال وظاهر قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات ولهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث انكر النص في ذلك حيث استشكل في الاستدلال عليه بعموم ما دل على الذكر لان الحيعلات ليست من الذكر قال الا ان يبدل بالحولقة لكن الانصاف ان روايتي العلل لا تخلو ظهورهما المذكور من الوهن حيث علل الحكاية فيهما بانها من ذكر الله ومن المعلوم ان الحيعلات ليست منه والتزام كونها منه فلا يكون التعليل اخص من الحكم حتى يخصصه اوهن من عمومه لمخالفته للعرف واللغة لكن الانصاف ان ظهور الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى فيحمل التعليل على التغليب على ان اشتمال على الذكر مع كونه علا واحدا هو المسوغ للتكلم به ويؤيد ارادة جميع فصول الاذان من غير تبديل رواية سليمان بن مقبل قلت لابي الحسن الاول عليه السلام لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان التعليل المذكور ظاهر في ارادة حكاية جميع فصوله لا انها هي التي يترتب عليها الرزق مع انه لو اختص الحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال عنه وكان الانسب تعليله بذكر الله لانه اصلح لحكم الاستحباب واقطع واوفق للمخاطب حيث يستفيد منه عموم رجحان الذكر فعلم ان هذا عنوان غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امور دنياه ودينه وضابطه كل حاجة يضر فواتها نظير ضرر فوات زيادة الرزق ببركة حكاية الاذان ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي عدم قضاء الحاجة الشاملة للدنيوية فان مثل هذا لا يعارض فوات الحاجة الحاضرة ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان الضرر واتبع فالضرورات العرفية وان لم تبلغ مراعاتها حد الوجوب تبيح المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات

الفصل الثالث في كيفية الوضوء

وهي افعاله الواقعة في جواب قول السائل كيف يتوضأ لا ما هو احد الاعراض التسعة والافعال الفروض وسنن اما فروض والمراد بها مطلق الواجبات او المستفاد وجوبها من الكتاب لو عموما كاية الاخلاص وهي خمسة ولم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها قيود ماخوذة في تلك الافعال لا افعال لها وجود مستقل ممتاز عنها وليست معتبرة في المركب من حيث هو ولذا لم يذكروا هذه الامور في واجبات الصلوة اولانها شروط وهو بعيد الاجزاء لكنه ينتقض بالنية فانها عند المصنف قده اشبه بالشرط بل شرط اولان وجوب ما عداها غير مستفاد من الكتاب وينتقض بالمباشرة فالوجه هو الاول ومنه يظهر ان تخميسها اولى من الزيادة بادخال الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد او زيادة المباشرة كما في الذكرى حيث قال ان واجباته المستفاد من نص الكتاب ثمانية وتكلف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لا يخفى على من راجعه وحكي عن الشيخ الاستدلال على الموالاة بافادة الامر الفورية وان نصا في الجملة في اخر كالاية كيف كان فالاوجه ما فعله المصنف قده والامر سهل الاول من الفروض النية وهي واجبة في الوضوء اجماعا محققا ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصلوة المخطرة او شاذ مطروح وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بنية والاية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه منها لزوم تخصيص العموم باكثر من الباقي لانها عطف اقامة الصلوة وايتاء الزكوة على العبادة الخالصة عن الشرك وهو التوحيد ثم الحصر اضافي بالنسبة الى العبادة الغير الخالصة عن الشرك وبما ذكرنا فسره جماعة منهم مجمع البيان مخلصين له الدين اي لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه وعن البيضاوي اي لا يشركون به وعن النيشابوري تفسيره بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الاربعين وكيف كان فلا اشكال في ان الاية لا تدل على اخصاص المامور به في العبادة ليستفاد منه ان الاصل في كل واجب ان يكون عبادة كما زعم بعض لينفع فيما نحن فيه وانما يمكن ان يدعى دلالتها على ان العبادة لم يؤمر بها الا على جهة الاخلاص ولهذا استدل الفاضلان في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى بها على وجوب الاخلاص في الواجب المفروغ كونها عبادة لكنه ايضا مبني على كون المراد بالدين الطاعة والاهم منها ومن العبادة ليدل على وجوب اخلاص عبادة الله عن عبادة الاوثان وطاعته بغير عن الرياء ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلوة والزكوة ارادة الاخلاص في العبادة

في كيفية الوضوء

الكلام في النية

الركن الثاني

وهو التوحيد فقد حكى الله سبحانه في الآية الشريفة من تكاليف اهل الكتاب اهم اصول الدين وفروعه ومن تامل نظاير الآية مما ذكر فيه
العبادة على وجه الاخلاص مثل قوله تعم قل الله اعبد مخلصا له ديني وقوله تعم فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين
اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى الى غير ذلك من الآيات ظهر له ما استظهرناه من ارادة التوحيد في مقابل الشرك واما الاخبار
فحملها على ظاهرها ممتنع على نفي الصحة بمعنى ترتب الاثر موجب للتخصيص المخرج للكلام بالحمل الا ان يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من
الروايات ان الفعل الغير المقصود لا يعد من اعمال الفاعل لانه صادر بغير قصده وارادته فان من اكرم رجلا لا بقصد انه زيد لم يكن اكرام زيد بهذا
العنوان من افعاله الاختيارية فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه لانا نطالب
بدليل وجوب كون الوضوء بعنوانه الخاص عملا اختياريا للمكلف ثم لا يكفي كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد لعنوانه بان يقصد
الفعل بعنوان آخر فيتبعه حصول هذا العنوان من دون قصد فدعوى بقاء هذه الاخبار على ظواهرها من ارادة الحقيقة والتمسك بها لما نحن
فيه خطاء فاحش مع ان ارادة ظاهرها يشبه الاخبار عن الواضحات مع ان في بعض تلك الروايات ما يمنع عن ذلك مثل قوله عليه السلام لا قول الا بعمل
ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وفي اخر لا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة فالاظهر في هذه الاخبار حمل النبويين منها على ارادة نفي
الجزاء على الاعمال الا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا للعبد يكتب له او عليه ويحسب لاجله فاذا لم يكن له نية فيه لم يكتب اصلا واذا نوى كتب على حسب ما
نواه حسنا او سيئا واما قوله لا عمل الا بنية فالظاهر منه الا ارادة العمل الصالح وهي الارادة المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه ثم النية لغة
وعرفا وشرعا ارادة الشيء والعزم عليه القصد اليه ففي الصحاح نويت كذا اذا عزمت عليه وقد تضاف كالارادة الى محل الفعل المراد كما يقال الدار
فلان نيته اي اراد الشوب وعن مجمع ما في المنتهى انه يقال نواك الله بخير اي قصدك وهي مقارنة للمراد تارة ومنفصلة عنه اخرى بان يكون متقيدا بامر
مترقب كما اذا اراد السفر غدا وقد يدعى صيرورة النية حقيقة في ارادة الفعل الغير المقيد بامر مترقب فتلزم المقارنة للدخول فيه فيكون النية اخص من
الارادة لكن هذه الدعوى لم يثبت وان ادعاها غير واحد قال في المبسوط وقت النية عند اول جزء من الصلوة واما ما يتقدمها فلا اعتبار بها
لانها يكون عزما انتهى وظاهر هذه العبارة مغايرة النية للعزم وعن فخر الدين قده في الايضاح التصريح بان النية حقيقة في الارادة المقارنة
وفي الذكرى ان الارادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده ايضا في رسالة النية انه عرفها المتكلمون بانها ارادة من الفاعل للفعل
مقارنة له والفرق بينه وبين العزم انه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق على ارادة الله انها نية فيقال اراد الله ولا يقال نوى الله
وعرفها الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى وظاهر كلامه عموم تعريف الفقهاء للمقارن وغيره الا انه يبينا
للمغايرة من حيث المتعلق فقط وحينئذ فيمكن ان يحمل على تحديد النية الصحيحة كانهم ياخذون شرائط الصحة في تحديد غيرها من العبادات و
والمعاملات ويحتمل ان يبنى على وضع هذه اللفظة عند الشارع او المتشرعة للصحيحة كغيرها من الفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصف
الارادة بانها فعل بالقلب توضيحي اذ لا محل لها غيره ويمكن ان يكون تعريضا على من استحب التلفظ بها كما عن بعض الشافعية او وجبه ويمكن ان
يحترز عن ارادة الله سبحانه فانها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله بخير فراجع وتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ان النية هي الارادة
التفصيلية التي تعد فعلا للقلب وهي التي يجب اولا عليها كما هو صريح المشهور دون الامر المركوز في الذهن الموجود في الذهن في اثناء العمل
وهي التي تعبر عنها المتاخرون بالداعي ويجعلونها النية كما حكى ذلك عن المحقق الاردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق
الخوانساري وجماعة ممن تاخر عنهم بل استقر عليه المذهب في هذا العصر توضيح محل الخلاف انه لا خلاف بين العقلاء في ان الفعل الاختياري
لا بد ان يسبقه متصلا به ارادة باعثة عليه منبعثة عن تصور مشتمل على منفعة او دفع مضرة ثم لا فرق بين الجزء الاول من الفعل وما
عداه من الاجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا كالكل الا انه يكفي في اتصاف ما عداه بكونه امرا اختياريا بان ينبعث عن ذلك الداعي
في الذهن من التصور والقصد التفصيليين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل اولا وان شئت فسمه ارادة متصلة تستمر الحركة باستمرارها
ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات وارادات جزئية يكون
السابق من هذه علة للسابق من تلك لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها انتهى ثم المراد باجزاء
الفعل ما كان مربوطا بجامع بحكم العادة النوعية او الشخصية مثلا اذا تصور المختار المشي الى السوق لاجل شراء اللحم فقام للبس ثيابه ونعله
فهي القصد المفصل في اول قيامه واما لبس ثيابه ونعله فضلا عن اول جزء من المشي فيكفي فيها الامر المركوز في الذهن وان ذهل عن هذه الافعال
تفصيلا لكنها افعال اختيارية صادرة عن قصد اختياري ترتب عليها ما ترتب على الفعل الاختياري لو فرض صدوره من اوله الى اخره بالقصد
والتصور التفصيليين نعم لو لم يكن الحركة الاخيرة مربطة بالسابق لم يكتف بقصد المجموع في اول الامر بعد تصوره فمن اراد شراء اللحم

ثم

في كيفية النية

ثم زيارة مؤمن لم يكتف في صدق زيارة المؤمن التصور والقصد المتعلقان في اول الشروع بالشراء والزيارة بل لا بد من تجدد الاشتغال بامر
للزيارة من تصور وقصد متجددين اذا عرفت هذا **فنقول** ان من تصور الصلوة مع مقدماتها من الاذان والاقامة مشتملة على غاية هي
اطاعة امر الله سبحانه بها فقام واشتغل بالاذان والاقامة فاذن واقام وكبر وقرء وركع وسجد وفعل ذلك في الركعة الاخرى فالفرق بين
مجموع الصلاة والعلم بعض التصور والقصد المفصلين وبين الجزء الاول منه والثاني به متعلقا بين باقي الاجزاء التي لم يوجد فيها قصد وتصور تفصيلي
اصلا في كون كل من الثلثة امورا اختيارية صادرة عن ارادة واختيار فالخلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبعثة عن
تصور الفعل وغايته المقارنة لاول الجزء المقصود محلا لاتيانه باعداده وان كان حكما مستدلا على ما ياتي من تفسير الاستدامة الحكمية فانها القوم منها
ومن ذلك الامر المركوز في الذهن المعبر عنه في لسان المتاخرين بالداعي الى الفعل والباعث عليه الذي هو ايضا من قبيل الارادة كما عن
المحقق الطوسي وان لم يشعر بها الفاعل فيكون كل جزء من العمل واقعا عن ارادة مقارنة اما تفصيلية كما في الجزء الاول واما اجمالية كما فيما
عداه وبعبارة اخرى كما يجوز الارادة عند غسل اليدين في الوضوء ولا يقدح غروبها عند غسل الوجه ويكون العمل الواجب هو الوضوء الذي
اوله غسل الوجه واقعا مع النية فلا باس بتقديم النية عند اخذ الماء للوضوء واخذ الابريق للصب ولا يقدح غروبها عند غسل اليدين
ويمكن ان يجعل خلافهم بعد اتفاقهم على كون النية هي الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المامور به
او يكفي مقارنتها لما يتعلق به مما يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول اذا عرفت هذا علمت ان ما نسب الى المشهور
من ان النية هي الصورة المخطرة بالبال وانها عندهم حديث نفسي ممتد وانها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شيء لان النية عند هؤلاء هي الارادة
المنبعثة عن تصور الفعل وتصور غايته فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم ان النية امر ممتد زماني كما لا
يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من الثمرات المذكورة لجزئية النية وشرطيتها واضعف من ذلك ما ظن انه منشأ المشهور وركونهم اليه فيما
اختاروه قال في مفتاح الكرامة اظن ان الباعث لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة في الحواس الخمسة المشهورة فلما حصروا القوى الباطنة
المؤثرة في حدوث الاشيا والعلة الغائية للوجود لها في المخطر بالبال اذ لو لم تكن حاضرة في البال لم يصدر عنها شيء لعدم حضورها في الذهن
والمعدوم لا يؤثر وكذا اذا كانت موجودة في الذهن الا انها في الحافظة لا في البال لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل عن العلة الغائية
كيف يصدر عنه معلولها المتوقف عليها فلا بد ان تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال والمعرفة ليس الامر كما ذكروه لانه كثيرا ما لا يكون العلة الغائية و
الداعي حاضرا في البال بل يكون في اول الحافظة او الخيال ومع ذلك توجد افعالا ظاهرا اشد من امثال الصادر عن المخطر بالبال عن غير تفاوت
اصلا ونحن نشاهد بالعيان ان الفعل الكثير الاجزاء لا يصدر عن المخطر الا الجزء الاول منه والباقي يحصل من المرجح في ابل الحافظة بل كثيرا ما
يقع مجموع الفعل عنه انتهى ولا يخفى على المتامل ما فيه فضلا عما في ارتباطه بمذهب المشهور واضعف من الكل ما قيل من ان حاصل الفرق بين القول بالداعي
والقول بالاخطار ان مرجع الاول الى ايجاب العلم بالحضور وقت الفعل بخلاف الثاني فانه يكتفي بالحضور من دون علم والتفات وما ربما يظهر
من بعضهم من انه بناء على الداعي يكتفي بوجوده وان غاب عن ذهنه حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء والاستدامة مما لا ينبغي الالتفات
اليه ويقطع بفساده وكيف يعد مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا ومقصودا واما بان يفرق بينهما ان المراد بالداعي
انما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف على ايجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية بناء على تفسيرها بالقصد والارادة فاطلاق لفظ
النية عليها في لسان بعضهم انما هو بحسب الاصطلاح المتاخر **فنقول** حينئذ يكتفي بقيام الداعي في المكلف لكن لا بد من حصول الارادة
حين الفعل وان غفل عن الداعي في ذلك الوقت لكن بحيث لو سئل يقول افعل هذا لذلك الداعي وبهذا يظهر الثمرة بينه وبين القول بالاخطار
ولعله الاولى بناء على ان يجعل المدار بناء على الداعي على ما لا يعد في العرف انه فعل ساهيا عن القصد فيكفي بين الساهي ولم اجد لما ذكره
من الفرق بين القولين محصلا وليت شعري هل اعتبر القائل بالاخطار العلم بالخطور او اعتبر القائل بالداعي الخطور ومتى فرق القائل
بالداعي بين غيبة الداعي عن الفعل وغيبة نفس الفعل ثم لم اجد فرقا بين ما ارتضاه اخيرا وجعله الاولى وبين ما ذكره وقطع بفساده
مع انه الحق الذي لا محيص عنه ولم يعرف من القائلين بالداعي غيره وان خطأ هذا القائل بعضنا ايضا فيما سيجيء في مسئلة الاستمرار
الحكمي كما سيجيء وكيف كان فالاقوى ما اختاره المتاخرون وحاصله ان العبادة لا تتوقف شرعا على ازيد مما تتوقف عليه عقلا الا ان الغاية
فيها هي الاطاعة والتقرب ولعل هذا مذهب كل من اهمل ذكر النية من القدماء اتكالا في اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل
فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب الى ما هو اللازم من فرض كونه من العبادات التي يعتبر فيها قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافا الى
عدم تعقل اعتبار امر زايد على ما يحصل معه الاطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات

وقوله

وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرئ ما نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصا مع عده عملا كما في مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فان عمل قطعا فيعتبر تلبسه بالنية ولا يكون متلبسا بها فعلا اذا قدمت عند غسل اليدين الا اذا جعلنا النية اعم من الامر الحركوز الذي لا ينافيه الغفلة مع الذهول التفصيلي ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى اخر العمل لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الاتي تفسيره قال الشهيد قدس سره في قواعده قضية الاصل استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة لقيام دليل الكل في الاجزاء لانها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المسافة وتعسر في القريبة اكتفي بالاستمرار الحكمي انتهى ولولا اعترافهم بذلك امكن ان يوجه اكتفائهم بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة المذكورة كلفظ الارادة والقصد ظاهر في القصد التفصيلي الان مقتضاها تلبس الفعل بالنية ويكفي في ذلك كون العمل عن نية ولا يعتبر وجودها في كل جزء منه ولكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم اذ اللازم حينئذ الاكتفاء بتقدم النية عند مقدمات العمل الخارجة عنه كاحضار الماء واخذ الابريق للصب ادعى بعض معاصريهم كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكروا الكل منها وجوها لا طائل تحتها نافعة في المطلوب والاقوى عقلا ونقلا كونها شرطا اما العقل فلحكمه بتوقف الفعل عليها لا تركيبه منها ومن غيرها واما النقل فلانهم عرفوا النية كما تقدم سابقا بالارادة المقارنة للعمل الا ان يقال انه لاجل الاخلال في خروج النية عن حقيقة المنوي واما الخلاف في العمل الشرعي المعدود من العبادات اهل هو الفعل مع نيته او بشرط كونه منويا لكن المتعين مع ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير وقوله افتتاحها التكبير واما قوله عليه السلام لا عمل الا بنية ونحوه فيحتمل كونه من قبيل لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والثمرة يظهر في اشتراطها بشروط الصلوة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان للمقارنة المعتبرة فيها للتكبير ينفي هذه وفيه ان المقارنة لا يوجب الا اعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها دون مجموعها الا ان يقال ان النية هي القصد البسيط المتحقق في الوجود عن تصور المقصود فهي غير قابلة لان يختلف مع كون اول التكبير في القيام والاستقبال فصلا عن الطهارة والستر هذا كله على مذهب المشهور واما على ما اختاره المتاخرون فلا اشكال في كونها شرطا هذا حقيقة النية البسيطة في نفسها واما كيفيتها باعتبار المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المنوي له ولو اجمالا بجميع قيوده المشخصة له التي لها دخل في تعلق الامر به لاجل الغاية التي بها يكون العبادة عبادة مامورا بها والحاجة الى تصور الفعل بجميع القيود المذكورة لتصحيح كون تلك الغاية داعية الى الايقاع اذ لو لم يتصور بجميع تلك القيود لم يتصور كونه مامورا به لان المتصور حينئذ غير المامور به فلا يتصور كون الداعي اليه تلك الغاية لانها لا تدعو الى غير ما ترتبت عليه والخلاف هنا في مقامين احدهما في وجوب ملاحظة بعض القيود المشخصة للفعل الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب او الندب او وجههما في الغاية بان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه تقربا الى الله تعالى اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود الماخوذة في متعلق الامر على قسمين احدهما ما يكون محققا لنفس العنوان المامور به كما لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلوة عنه مقوم لنفس الموضوع لان الموضوع حقيقة هي النيابة عن زيد في تدارك ما فات عنه الفعل بدون قصد النيابة لا يكون نيابة ونحو الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هنا التاديب فلو قصد التشفي او مجرد الايلام كان ظلما ولا كلام في وجوب قصد مثل هذا القيد الثاني ما يكون مميزا له عن فرد اخر من العنوان كتقييد الظهرية في قوله صل صلوة الظهر وهذا على قسمين لان ذلك المميز اما ماخوذ في العنوان في الادلة الشرعية كقوله صل صلوة الظهر وقوله صل نافلة الفجر وغسل الجنابة والجمعة وغير ذلك واما ان لا يكون كذلك كما اذا امر وجوبا بصوم يوم فان صوم يوم يعلم انه في نفسه غير متصف بالوجوب والا لوجب صوم كل يوم بل الخصوصية ملحوظة فيه مفقودة في الزائد عليه والاول على قسمين احدهما ان يكون الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا كان عليه صلوة مندوبة او مندوبة مجتمع مع صلوة الظهر والثاني ان يكون الفرد الاخر غير مامور به بالنسبة الى المخاطب كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر اما الاول من القسم الاول فالظاهر الاتفاق على وجوب تعيينه بالقيد الماخوذ فيه اذ بدون ملاحظة القيد لا يقع امتثال الشيء من الامرين لان للموضوع في كل منهما عنوانا مقيدا بهذا مضافا الى ما سيجيء في القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر فان الظاهر فيه ايضا عدم كفاية القصد الى مطلق الصلوة كما هو المعروف ولم ينقل فيه خلاف حتى من العامة لان مطلق الصلوة ليس موضوعا للوجوب لانها قد تقع مندوبة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف او بالنسبة الى غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة الخاصة التي هي المشتملة على المصلحة الوجوبية دون غيرها فهي المامور بها وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المامور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة ومما ذكرنا يندفع توهم ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك الامر بين فردين مامور بهما فلا يحتاج الى التمييز لامتثال احد الامرين عن الاخر كما في القسم الاول اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فلا حاجة الى التمييز وحاصل الدفع ان المحوج الى التمييز هو لزوم تصور الفعل على الوجه الذي صار

في كيفية النية باعتبار المنوي

الصوانع

متعلقا للامر اذ تصوره وقصده على غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعي الى فعله هو القرب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما استدل به في اعتبار التعيين في هذا القسم وسابقه انما يثبت لزوم احضار القيد الماخوذ في العنوان اذا لم يعين موضوع الامر بوجه اخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين فردين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة وقصد في القسم الثاني ما وجب عليه بالفعل مع عدم الالتفات في القسمين الى كونه ظهرا او مع الجهل والترديد بينه وبين غيره اغنى ذلك عن استحضار قيد الظهرية قال في الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزا عن نية الظهر او العصر لحصول التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل الوقت مختصا بالاول ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزء وان كان في المشترك انتهى واما القسم الثالث وهو ما لم يكن القيد الماخوذ واقعا في موضوع الامر مذكورا مع عنوان المامور به كما اذا امر وجوبا بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا يتصور مثل القسم الثاني من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتراك الذمة في زمان واحد بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع الخصوصيات المذكورة في الخطاب المتوجه بكل منهما غير صحيح بان يقول صم يوما ويقول ايضا صم يوما الا انهما ان كانا على جهة الوجوب رجعا الى قوله صم يومين فلا خلاف في موضوعهما حتى يحتاج كل منهما الى القصد مميزة وان كان احدهما على جهة الوجوب والاخر على جهة الاستحباب فانكانا مما لا يوجبان الا تعددا كان الوجوب اولا واجبا والاخر مندوبا ففي كل زمان لا يوجد الا تكليف واحد فلا اشتراك للصوم فعلا بين الواجب والمندوب ولان طبيعة صوم اليوم اذا فرضت مطلوبة على وجه لا يرضى بتركه فالمنطبق عليها ليس الا الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا فهو مرضي الترك قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب مما يمكن ايجادهما معا كاعطاء درهم واعطاء درهم اخر رجع الامر الى كونه اعطاء الواجب لا بشرط الزيادة واجبا واعطاء الواحد بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصورة التدريج في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب فتحصل مما ذكرنا ان اشتراك الفعل في هذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة دون الفعل ومنه يظهر ان وصفي الوجوب والندب لا يقع الحاجة اليهما في صورة اشتراك ما في ذمة المكلف فعلا بين الواجب والمندوب لما عرفت ان الاشتراك الفعلي انما يكون مع تقييد عنوان كل منهما او لحق في الادلة الشرعية بقيد معه يكفي ملاحظة القيد في التمييز عن ملاحظة الوجوب والندب كما يكفي ملاحظتهما عن ملاحظة القيد كما عرفت فيما تقدم فالحاجة اليهما انما هي مع اشتراك العبادة بحسب قابليتها في نفسها ولو مع قطع النظر عن هذا المكلف او هذا الوقت بين فردين وللمشهور اعتبارهما بل ظاهر الفاضل في المعتبر والتذكرة عدم الخلاف فيه الا من بعض العامة حيث حكي في المعتبر عن ابن هريرة خاصة ان نية الظهر يكفي عن نية الفريضة مستندا الى الظهر لا يكون الا فرضا ثم رده بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية وكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر لتميز عن بقية الصلوة والفرض لتتميز عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء لتتميز عن القضاء انتهى سبقه الى العبادات نيته في صلوة الظهر للتميز عن المعادة ندبا مع الجماعة في المبسوط وفي التذكرة اما الفرضية والندبية فلا بد من التعرض لهما عندنا لان الظهر يقع على وجهي الفرض والندب كصلوة الصبي ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد ثم حكى عن ابي حنيفة وابي هريرة انه يكفي صلوة الظهر عن الفرض لان الظهر لا يكون الا واجبة قال وتقدم بطلانه انتهى لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرائع والتحرير بكفاية القربة في صوم رمضان وغاية توجيه ما ذكروه من لزوم التميز عن الفرد المغاير له في الوجه ان لم يكن ذلك في ذمة المكلف ما اشرنا اليه في اول المسئلة انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الامر حتى يكون الداعي له هو القرب الحاصل من فعل المامور به ومن المعلوم ان تصور صلوة الظهر من حيث هي ليس تصورا للمامور به بل هي مشترك بين ما هو واجب في نظر الشارع كما بالنسبة الى المكلف الذي لم يصل وما هو مندوب كالصبي المميز ومن صلى منفردا فادرك الجماعة ومن المعلوم ان اختلاف الافراد في الوجوب والندب لا يكون الا لخصوصية موجودة في احدهما مفقودة في الاخرى فالموضوع للوجوب هي صلوة الظهر مع تلك الخصوصية لما لم يكن معلومة بالتفصيل للمكلف فكان وصف الوجوب معرفا لها كاشفا عنها فالقصد الى الفعل المتصف بوصف الوجوب ثم لو لم يلتفت المكلف الى اشتراك الفعل بحسب القابلية بين الواجب وغيره او اعتقد عدمه او شك فيه واستكشف من ظاهر الامر الموجه اليه ان الواجب هو عنوان المامور به كفى قصد العنوان لانه الموضوع في زعم المكلف ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شارح الروضة حيث قال بعد منع ان الوجوب والندب من وجوه الفعل وانما هما من وجوه الامر فالمحرز لا يستلزم الا العلم وجوب قصد الوجه بوجوب ايقاع الفعل على جهته انه ان اريد وجوب ايقاع الفعل على وجوهه وصفاته وخواصه التي يتعلق الامر بالفعل مقيدا بها فهو مسلم لكن الوجوب والندب ليسا من ذلك وان اريد ايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له توضيح ما في هذا الكلام ان الوجوب والندب معرفان لتلك الفرض والخصوصيات كما اوضحنا الامر تلك القيود فان قلنا بتصور المكلف من مطلق صلوة الظهر مختصة بالواجبة بملاحظة هذا الفاعل الخاص والزمان الخاص فالخصوصيات المشخصة لمتعلق الامر المميزة له عن متعلق الندب موجودة فيه فهي ممتازة في نفسها فلم يتصور المكلف الفعل من حيث صدوره عن خصوص

الفاعل وفي خصوص تلك الزمان بصوله بعنوان وصف الوجوب لان ملاحظة خصوص صنف الفاعل لكونه بالغا غير مؤد للفرض انما هو من ادلة وجوب
الفعل على البالغ وندبه على غيره فهو مسبوق بملاحظة وجوب الفعل او ندبه لو لم يتصوره من حيث صدقه على خصوص الفاعل لم يتصور للوضوء
هذا ولكنك خبير بان غاية ما ثبت من هذا الوجه مضافا الى استفاضة صوم اليوم الذي هو من رمضان الذي عرفنا اكتفائهم فيه بمجرد القربة
مع انه يقع ايضا مستحبا من الصبي والشاك في الهلال وحراما من الحائض والمسافر وجوب القصد الى العنوان المذكور في الخطاب بوصف انه
مطلوب بهذا الطلب الشخصي ليكون قصد هذا الوصف المعرف للخصوصيات الملحوظة في ضوء المميزة له عن الفرد المستحب بمنزلة قصد ما اتى به
بخصوص الوجوب او الندب فلا بل لو قصد خصوص احدهما بخصوصه جنس الطلب لكون المكلف عالما بالوجه التفصيلي ذاكرا له فهو الاكمل في احراز
موضوع المامور به بوصفه بالطلب الشخصي الموجود واما وهذا المقدار لا يفي بما ادعوه في هذا المقام من وجوب استحضار وصف الوجوب او
الندب لو لم يحضر الا باعمال رويته وجوب استعلامه بالاجتهاد او التقليد كما صرح به العلامة قدس سره في غير واحد من كتبه وهو ظاهر غيره
ممن اطلق وجوب قصد الوجه الظاهر في وجوبه المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدمة بل صرحوا بوجوب الجزم في جميع مشخصات
النية فلا يجزي المردد بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر انه لو نوى الوجوب في المندوب جهلا او بالعكس صح العمل لان المقصود الاصلي اتيان
الفعل من حيث انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا الا انه اعتقد في ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر
من حيث هو حاضر الا انه اعتقده زيدا فبان عمروا واولى بالصحة ما لو نوى الندب مع الشك في دخول الوقت والوجوب مع الشك في خروجه
لاجل الاستصحاب فبان الخلاف لوجود الامر الشرعي الظاهري بخلاف الصورة السابقة وصرح في التذكرة بوجوب الاعادة مع التمكن من تحصيل
وكذا لو نوى الوجوب او الندب في الثاني عملا بالظن فظهر الخطأ فصرح بالاعادة مع التمكن من العلم ولعلهما مبنيان على عدم جواز الاعتماد على
الاستصحاب مع التمكن من الظن وعدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم والاخير حسن والاول محل تامل وغاية ما يوجبه ان جواز العمل بالاستصحاب
لا ينافي الاعادة لتقصيره في الفحص كما في الصائم المستصحب لليل فيما فيه هذا مع الجهل بالحكم اما لو تعمد نية الخلاف فالاولى البطلان
لكونه تشريعا وما عن المحقق قدس سره من ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلان الوضوء ولا اضافتها مضرة وما يقوله المتكلمون من ان
الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة
لكان الناوي مخطئا في نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب انتهى فكانه محمول على غير صورة التعمد وتوجيهه على ما ذكرنا من ان حقيقة القصد
تعلق بموافقة الطلب الشخصي المتعلق بالفعل قال شارح الروضة بعد حكاية هذا عنه ان كلامه في غاية السقوط اذ من اوضح الاشياء ان نية
الوجوب فيما ندب الله تعالى اليه وعكسها مناقضة ومعاندة له فهو تعالى فكيف لا ينافي القربة ثم قال ويجوز ان يكون مراده ما وقع سهوا او غفلة
او خطاء في الاجتهاد ولا يخفى غير الاخير تامل انتهى **اقول** والامر في الاخير واضح لان المجتهد مامور بالوجه الظاهري بل هو الوجه في حقه وتوجيهه
فيما عداه على ما ذكرنا نعم صرح في الذكرى بان قصد الخلاف عمدا صحيح على عدم اعتبار قصد الوجه فلو عدل شارح الروضة عن المحقق اليه
في الاعتراض كان اولى ولو علم بوجوب الوضوء مع اشتغال ذمته بواجب فنوى به ندبه الا انه اعتقد عدم الاشتغال او نسيه فنوى الاستحباب
النفسي للوضوء او الغيري لاجل مندوب فان قصده بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الموجود فيه فلا الا انه ندب بالاعتقاد عدم سبب الوجوب
فهو كما تقدم في الجهل بالحكم وان قصده بعنوان ذلك المستحب لا عنفا تحقق ذلك العنوان هنا ففي الصحة اشكال وان قلنا بكفاية الوضوء
المندوب للدخول في العبادة الواجبة من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوي قال في البيان ولو نوى مشغول الذمة بواجب الندب
لم يجز وكذا العكس وقيل يصح العكس لانه يؤكد الندب انتهى وكلامه يحتمل الجهل بالحكم والموضوع وكذا الاشكال فيما لو نوى التجديد فبان محدثا
الا ان الصحة هنا لا تخلو عن بعد مما ذكرنا ايضا يظهر انه لو شك في الحدث بعد اليقين بالطهارة فتوضا احتياطا فان كشف كونه محدثا
اجزأت طهارته اذ المقصود من الاحتياط فعل ما احتمل وجوبه واقعا فالوجوب على تقدير ثبوته واقعا ملحوظ للمحتاط لكن المصرح به في القواعد
والبيان وجامع المقاصد البطلان بناء على اعتبار نية الوجوب في الواجب المقام الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب غاية وهو مذهب
كثير وفي الروضة في باب الصلوة انه مشهور وان اختلفوا بين من يظهر منه الاقتصار على اخذها غاية كالحلبي في الكافي والعلامة في القواعد
والارشاد وابن فهد في الموجز وبين من يظهر منه اعتبار اخذها وصفا ومميزا وغاية كالغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى وكل من استدل على
اعتبارهما بحصول التميز عن المندوب ووجوب ايقاع الفعل على الوجه الذي كلف بايقاعه عليه بناء على دلالته الوجه الاخير على لزوم اعتبار
الوجه غاية كما عن الشهيد او نسبه في الذكرى في باب الصلوة الى المتكلمين قال انهم لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه جمعوا
بين الامرين يعني الوصف والغاية فيقول اصلي فرض الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى والذي ينبغي ان يقال انه اما ان يراد من الوجوب والندب المجعولين

غاية الشرعيا وهو طلب الشارع على وجه الحتم وعدمه فهو راجع الى جعل الغاية موافقة ارادة الله التي هي عين القربة المجعول له غاية بالاتفاق
فالقربة مغنية عنه كما انه مغن عنها ولذا الخبر في النهاية عن اتيان الفعل لوجوبه او ندبه او وجههما عن الاتيان به للرياء وطلب الثواب حكى هذا الامر
في الروض عن بعض محققي الشهيد قدس سره وان تامل فيه الحاكي واما ان اريد بهما العقليان الثابتان للافعال في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع كما هو
ظاهر اطلاقات المتكلمين مثل قولهم انه يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل يعني عدم الحرج ان يكون فيه صفة بان يكون واجبا او مندوبا او ما
كان التكليف بفعل يشترط ايضا علم المكلف بصفات الفعل لئلا يامر باجتناب واجب او مندوب الى غير ذلك من موارد استعمال الوجوب والندب وصرح
الشيخ ايضا في مواضع من العدة قال في اثبات النسخ ما لفظه ان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب بصفة هو عليها يقتضي وجوب ذلك الشيء و
انما يدل ايجاب الحكم على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح ثم
اخذ في الاستدلال على كون وجه الوجوب في السمعيات كونها الطافا ومصالح ويظهر منه هذا ايضا في مسئلة ان الامر للوجوب وغيرها وكيف كان
فلا دليل على اعتبار هذا المعنى في الغاية كيف واكثر العوام بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب كون الفعل الواجب واجبا عقليا بل يكفي في
التكليف حسنه ولا يتوقف على حسن المكلف به الذي يجب وجوده فيه هو خصوصية مرجحة لوقوعه في حيز التكليف الابتلائي بان كان نفس التكليف
مشروطا بتعلقه بهذا الفعل وبعبارة اخرى تكون المصلحة في التكليف بهذا الفعل دون غيره والحاصل انه ليس علينا في العبادات الا قصد الفعل
بجميع قيوده الداخلة في تعلق الامر به والقصد الى فعله طاعة لله وهذا انما يحصل على مذهب العدلية والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلي والزائد
على ذلك الذي يختص تحققه بمذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر من اعتبر الوجوب والندب في انه اراد بهما الشرعيين دون العقليين
ولذا فسر في جامع المقاصد وشرح الروضة وجه الوجوب والندب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه نعم استدلالهم على الطلب بما نسب الى
العدلية وصرح به بعضهم كالمحقق الطوسي من انه يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما مع
ان ظاهرهم ارادة العقليين ربما يوهم ارادة المستدلين ايضا لهما وعلى اي حال فجعل الوجوب الشرعي غاية موافقة ارادة الشارع وجعل
الوجوب العقلي كذلك راجع الى اعتبار القربة باحد معانيها المرتبة عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل
الوجوب غاية وان ادعاه الشهيد في الذكرى والروض بل مرادهم ملاحظته على جهة التوصيف بان ياتي بالواجب من حيث انه واجب عقلي لما
عرض الشارع حيث ان غرضه حمل العباد على الواجبات في العقل من حيث انفسها كالعدل ونحوه ولذا فسر بها فيما هو واجب في نفسه الواجبات
السمعية التي اشتهر انها الطاف في الواجبات العقلية فالموضوع في الواجب الشرعي هو الواجب العقلي والموضوع للواجب العقلي هو وجه المقتضي
له فاللطف موضوع للوجوب العقلي فاذا قصد المكلف باتيانه وجه الوجوب فقد قصد الموضوع الحقيقي واذا قصد الوجوب العقلي فقصد ما
هو لازم مساو للموضوع بالجملة فالمظنون كل الظن ارادة المتكلمين ملاحظة الوجوب والندب العقليين او وجههما في اتيان ما امر به ليؤتى به على وجه
عنوانه الذي امر به في الحقيقة فاين هذا من جعل الوجوب الشرعي غاية كالقربة حتى انه حكى الشهيد عن بعض الاشكال في عبارة النية وهي
افعل كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث اشتمالها على غايتين بلا عاطف فيقتضي عنه بوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل والقربة غاية للفعل
المعين بالوجوب ومنها التزام تجويز ترك العطف في مثل ذلك كما سمع عن بعضهم ومنها غير ذلك ثم ان المراد من وجه الوجوب والندب كما ذكره
جامع المقاصد وشارح الروضة علة شرع الحكم والسبب الباعث عليه وحكى الثاني عن الشهيد في رسالته ان المتكلمين فيه على اربعة اقوال الاول
انه لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثاني انه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر قال وهو راجع الى اللطف
لكنه لا في التكليف العقلي مطلقا بل في نوع منه وهو الشكر الرابع انه وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك ثم حكى عن الشهيد في تلك الرسالة انه قوى
ما في الغنية من ان الوجه في وجوب الوضوء استباحة الصلوة والاولى ان لا يقصد من هذه قصد وجه الوجوب الا الوجه الواقعي المعلوم عند الله
للوجوب والندب لنص على الوجوه المذكوره دليل يطمئن به نعم قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ربما يدل على تعليل الوجوب
باللطف ويؤيده قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن التفصيل
بين فعل العبادات وترك المحرمات وتوجيه الاول باللطف والثاني بدفع المفسدة وكان هذا اظهر من الكتاب والسنة الواردة في بيان علية شرع
الواجبات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر شيء في الوضوء على وجه الغاية الا القربة التي هي اعلى الغايات واشرفها لمن يطيع الله لتحصيل الفوائد
والغايات والا فالانسان الكامل لا يقصد بطاعته القربة من حيث انها فائدة عائدة اليه بل لبلوغه اهليته للمطاع للاطاعة فربما التقرب
اليه لانه محبوب عنده فلا داعي له على الفعل الا القيام بما يستحقه المطاع من حيث انه لا من حيث احسانه اليه ومن ثم من يقصد بطاعته اداء
بعض ما يستحقه الله تعالى عليه من الشكر ولا يقصد بها حصول فائدة اليه ولو اراد من شكره مزيد النعم او دوام للموجود خرج عن غاية الشكر ودونه

من يقصد مجرد الرفعة والقرب عنده فلا شيء احب اليه منه وهذا اول مراتب الطالبين باطاعتهم تحصيل الفوائد لانفسهم ودونه من يطلب
بطاعته التفصي عن البعد من الله وهاتان الفائدتان حاصلتان من الاغماض عن الجزاء ودونهما من يطلب بها ما يبذل على العمل ودونه من
يقصد بها التقرب لدخول الجنة لان تركها البعد الموجب لدخول النار وحيث ان التقرب في الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته بل لاجل
التوصل الى اللذات النفسانية او دفع المنافرات قيل بعدم صحة العبادة فيهما قال في القواعد اما نية الثواب والعقاب فقد قطع اكثر الاصحاب
بفساد العبادة بقصدهما وعن اجوبة المسائل المهنائية للعلامة قدس سره اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب لا يستحق
بذلك ثوابا والاصل في ذلك ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والايتان المذكورتان في السؤال اعني قوله
لمثل هذا فليعمل العاملون وقوله تعالى فليتنافس المتنافسون لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعل مثل ذلك المتمنى وعن الرازي في تفسيره الكبير
اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وما ابعد ما بين هذا القول وتفسير ابن زهرة للقربة بانها طلب المنزلة الرفيعة عنده بنيل ثوابه وما
عن الحلبي من انه يستحب للمصلي ان يرجو بفعلها من ربها الثواب والنجاة من العقاب وكيف كان فهو ضعيف ولذا نسبه في الذكرى الى توهم قوم لان القدر الثابت
من ادلة وجوب الاطاعة والعبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله سبحانه واما ايجاد الفعل لهذا الداعي فربما يكون لداع اخر فانه لا يشترط في صدق
الاطاعة ان لا يكون الغرض منها شيئا اخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك ثم
المدح على هذا النحو من الاطاعة ثابت اذا قيس هذا الشخص الى من لا يعتني بثواب الله ولا يبالي بعقابه لضعف اعتقاده بهما او لغلبة شهوته
على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت اجلة فضلا عما لو كان في تلك الكلفة مع ذلك منفعة عظيمة اجلة
فالانصاف ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب او لهما معا يحصل له من جهة رجائه وخوفه منزلة عند الله يكون اليهما معراج الراجين و
الخائفين فقد تحقق من الشخص المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات لما عرفت من ان نفس العمل راجيا
او خائفا منه مقرب وان كان الداعي الى فعله هو الخوف فالعامل لاجل الخوف مستحق للثواب لقربه وان لم يقصد بعمله حصول الثواب فان من عظم
السلطان خوفا يستحق ما يستحقه المطيعون وليس هذا الا لاستحقاق المدح ولذا مدح الله الراجين والخائفين فما ذكره العلامة في اجوبة
المسائل من ان هذا الشخص لا يستحق جزاء الا انه يوصف بحسن اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما اوعد غير مغرور بملاذ الدنيا
ولا ريب في استحقاق هذا الشخص للمدح والثواب نعم من خاف لم يرد بعمله دفع الخوف لم يرد بعمله جلب المرجو بل عمل لله ورجى الدفع والجلب من
تفضله لا بجزائه كان اعلى مرتبة من ذلك ولا ينبغي دعواها الا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك
ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك فالمراد اني وان كنت طامعا خائفا لكن لا اريد بعبادتي جلب المرجو ولا دفع المخوف هذا كله مضافا الى الايات
والاخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات وعقاب العاصي والامر بتحصيل ثواب الله ودفع العقاب مضافا الى ما دل على ان العبادة على ثلثة وجوه عبادة
الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهي افضل فان التفضيل يدل على صحة الاولين وملخص الكلام ان الثابت من ادلة وجوب التعبد فيما ثبت
كونها عبادة هو لزوم صدق الاطاعة وحصول غرض الشارع من الامر بهذه العبادات وهو التقرب والاول مستلزم للثاني لما ذكرنا من ان المطيع
يحصل له بمجرد داعي الامر على داعي الخوف والاعتناء بوعد الشارع ووعيده قرب فيكفي تحقق الثاني وان لم يصدق الاول كما فيمن يفعل الفعل لاجل
المصلحة الكافية الداعية الى ايجاب الشارع له اذا كانت مما يتعلق بامر الاخرة لانه يرجع حينئذ الى حصول القرب به وان لم يصدق هنا الاطاعة الا ان
الغرض منها حاصل نعم المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواص الراجعة الى الامور الدنيوية كما لو علم بالتجربة ان صلوة الليل يدر الرزق مع قطع النظر
عن امر الشارع لم يصح العمل بها فعله لذلك نعم لو ترتب ذلك الامر الدنيوي على اطاعة الله عز وجل في مثل صلوة الحاجات التي يتوصل بطاعة الله اليها
وليس المقصود هي الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذا الوجه يصح كان الداعي على فعل العبادة مجرد الثواب الا انه امر به المولى كان
العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما قال في محكي النهاية في باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه
او لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما انتهى فيحتمل موافقته لمن تقدم اليهم الاشارة وما ذكرنا من ارادة الثواب يعني مطلق العوض من الله
لا من حيث الاطاعة كالاجير على العمل فان الفرق بينه وبين الخادم الذي يخدم لاجل انتظام معاشه واضح فان الاول يطلب العوض بازاء العمل
والثاني بازاء الاطاعة ويحتمل ان يريد من الثواب العوض العايد عليه من المخلوقين من حيث كونه في اعتقادهم من اهل الصلاح الذين امر الله بصلتهم
والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله قدس سره لوجوبه او لوجهه ارادة الغاية الاصلية التي هي القربة ولذا احترز بها عن الرياء و
طلب الثواب فيصير تاييدا لما قدمنا في الوجوب الغائي من كونه بالمعنى الشرعي راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا من انه يكفي عن قصد الامر قصد كون
الموجب لايجاب الشارع وهل يعتبر في الوضوء المبيح للصلوة لا مطلق الوضوء قصد اعتبارها فيه اتفاقا كما يستظهر مع ما ذكر من الوجه والقربة

بنية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او بنية استباحة الصلوة او غيرها مما اشترط بالطهارة كما هو ظاهر المشترطين المحكي في غاية المراد عن
السيد او احدهما كما في المبسوط وموضع من الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر واكثر كتب العلامة والشهيد وفخر الدين في رسالة
النية وغيرهم او كلاهما كما هو ظاهر الكافي والغنية وموضع اخر من الوسيلة وحكي عن الاصباح والراوندي والمصري والقاضي او لا يجب شيء منهما
كما هو ظاهر النهاية والمحكي عن البشرى اقوال والاظهر منها عند المصنف قدس سره الاخير وانه لا يجب شيء منهما وعليه جماعة من متاخري المتاخرين
للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ما عدا مشخصاته وغايته ولا شيء منهما غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء
بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها
حتى يجب اخذه قيدا للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله فالوضوء المعين الماتي به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين
الرافع للحدث او المبيح للصلوة ماتي به قربة الى الله كيف ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء
قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في سقوط الامر مجرد وجوده في الخارج باي غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار
احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المامور به لعدم تحقق الامتثال بدونه
بل عرفت سابقا وجوب قصد عنوان الحوافل بان يقصد الى هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد انه لو فرض الامر
متعلقا بعنوان التطهير اعني رفع الحدث او استباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه الا حصول التطهير في الخارج ولو لم
يقصده ولم يشعر به اذ بعد حصوله على اي وجه يسقط الامر جزما فالمامور به بالامر التعبدي المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي
الافعال التي تصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد اتيانها في الخارج منويا بها بعد تعينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله تعالى ونظير الامر
بالتطهير كل امر يعنون بعنوان امر تعبدي على عبادة كالاوامر بالاطاعة وما في معناها كقول الامر افعل ما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم
لغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها في الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المامور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث و
الذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما استدل به في المعتبر والمنتهى وغيرهما على اعتبار الاستباحة التي
يتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المستحاضة والسلس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قالوا ان
الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا بد من ايقاع الافعال لاجل
الصلوة اي اباحتها وجه الضعف انه لا يفهم هذا التعليل في الاية كالامثلة الا من تعليق وجوب الفعل على ارادة القيام الى الصلوة اذ لا وجه
لوجوب الفعل الا توقف ذلك المراد على ذلك الفعل لان ارادة الشيء لا يكون سببا لمطلوبية فعل قبله الا لارتباط بينهما ومن المعلوم ان
الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع هذه الافعال المتشخصة بجميع قيودها لغاية الاخلاص فكانه قال والله العالم اذا اردتم القيام وجب
عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة على المميزات والغاية وبعبارة اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء بجميع شرائطها
لا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيدة بقيد انها للصلوة على ان يكون قصد كونه للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا يقتضيه
سببية الشرط ولا مقتضى لارادته من الكلام غير توهم السببية واضعف من الكل الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله انما لكل
امرئ ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يقع والا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان معنى قوله صلى الله عليه وآله ان له ما نوى انه يرجع فائدته اليه
وفائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا يحتاج الى نيتها الا ترى انه اذا نوى استباحة الصلوة يباح له غيرها مما
يشترط فيه الطهارة ويكمل له ما يشترط فيه كماله وان لم يخطر ذلك بباله بقي في نية الوضوء امور لا بد من التنبيه عليها الاول مقتضى ما
ذكرنا كون الطهارة يعني الرفع او الاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة والمفروض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر فيكون
فيه قصد موافقة ارادة الشارع ولا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المختص بالمقدمات حيث ان رفع المانع وهو
الحدث احد المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى رفعه المانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على
الامر به فيلزم الدور وبعبارة اخرى ايجاب الوضوء لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة لها وهو موقوف على ما عرفنا من ان رفع الحدث
الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام الاتيان بالوضوء امتثالا للامر فلا بد اما من التزام امر اخر غير الوجوب الغيري فيكون امتثاله
محصلا للمقدمة الوضوء فيجب من حيث المقدمية بالوجوب الغيري واما من التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري فيصير منشاء له لكن
الاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة في الوضوء من جهة توقف رفع الحدث عليها بل كان رفع الحدث كرفع الخبث من لوازم
الفعل وهو مخالف للاجماع ويمكن دفع الاشكال بوجهين احدهما ان الوضوء في نفسه عنوان واقعي راجح في ذاته رافع للحدث بشرط القصد الى الله

العنوان واتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان فهو مقصد مع قطع النظر عن الامر فيؤمر به امرا غيريا ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا باتيان ذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان اراده وامره به من حيث ذلك العنوان فالقصد الى موافقة امر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان واما حصول التقرب للفاعل فباعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا نفسيا بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري لا يصير منشأ للتقرب والاستحباب فعلا غير موجود حتى يتقرب بامتثاله لان المفروض ايقاع الفعل لوجوبه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة ندبا نظير الصوم الذي يجب مقدمة للاعتكاف المنذور وغاية الامر عدم زيادة ثوابه لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب لا انه يزيله لكن ينبغي الاشكال في التيمم بناء على عدم رجحانه في نفسه فلا منشأ لحصول التقرب فيه فتأمل الثاني ان الفعل في نفسه ليست مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتى به على وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوفة مقدميتها على الامر وجب الامر بها مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد في الاوامر انما فهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر محقق لمقدميته مغن عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة والمسئلة محتاجة الى التامل الثاني حكي في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين انه من ليس من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لا يجزي له الوضوء ولو فعله كان باطلا بل لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى **اقول** الكلام هنا في مقامات الاول جواز الوضوء بنية الوجوب وعدمه لمن لم يرد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء لمن لم يرد مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصريح كلام جماعة عدم الاجتزاء منهم العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ليس عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة فان تعددتا يعني الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون التفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحته مع الالتفات وان لم يرد الفعل بطريق اولى وقد حكي هذا عن ولده فخر الدين قدس سره بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك بعد ان افتى بوجوب اعادة الكل نعم ناقشهما جامع المقاصد وغيره في صحة نية الوجوب مع عدم اعتقاده بل اعتقاده عدمه لكن هذا الحكم جار فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها من عليه موجب فنوى الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بنى على اعتبار الوجه والحكم فيه وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجب لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى بل هو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تاخر عنه بل نسب الى المشهور من ان الوضوء في وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلل ذلك كاشف اللثام بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط وجب عليه وان كان موسعا فكيف ينوي بها الندب وان كان يقصد ايقاع غير مشروط فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه وجب وليس هذا لكن عليه واجب فيصح ان ينوي به ان يجوز ما يشاء من الصلوتين انتهى لكن يحتمل ان يريد وان من هذا الكلام مجرد عدم ندبية الوضوء في حق من اشتغلت ذمته بواجب مشروط به لا جواز نية الوجوب وان لم يرد الاتيان بذلك المشروط فلعلهم مانعون من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق فيما تقدم فتامل وممن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه اخطأ محل الكلام فانه بعد ما حكى عن بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكى عن الاصحاب ما يناسب هذا القول وما ينافيه قوى هذا القول الا ان الضعف في القصد مستندا الى عدم الدليل عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يات بالاخر بعده غير مضر بصحته فمن اين لا يجوز له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة معه لكن وجوب الصلوة موسع عليه حينئذ فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في اخره فلا مانع من صحته انتهى ولا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في اخره ولا يقبل الانكار وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء اخر بعد نقض هذا الوضوء كمن اراد الوضوء في اول الوقت لقراءة القرآن وهو قاصد النوم بعد القراءة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال بالواجب الغيري والاتيان به لاجل الشارع توصلا الى اباحة الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير بل لغرض اخر لا يعد اطاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا الفعل اطاعة لذلك الامر الغيري الا ترى انه اذا امر المولى بتحصيل المال لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض اخر لا دخل له في شراء اللحم لم يعد تحصيله هذا امتثالا لامر المولى ولم يمكن ان ينبعث عنه وهذا لما قويناه اولا وان كان مؤداه مغايرا لاطلاق ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق كما لا يخلو عن قوة الا ان يقال بما اخترناه ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوبه المقدمي فاذا لم يكن هذا الوجوب داعيا اليه لم يقدح ذلك في صحته واتصافه بالوجوب نعم الوجوب يكون ملحوظا فيه على جهة التوصيف لا العلة الغائية فتامل فما ذكره الاكثر كما عرفت لا يخلو عن وجه وربما استظهر بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى واجب ومندوب جعل الواجب ما كان لصلوة

واجبة او طواف واجب كما في عبارة الشرائع والجعفرية او الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبارة الجامع او الذي يؤدى به صلوة مفروضة كما في عبارة المراسم ان مجرد وجوب الغاية لا يؤثر في كون الوضوء الماتي به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما اوجد لاجل الغاية الواقعية لكن الظاهر ان قوله في الشرائع ما كان للصلوة اي ما ثبت في الشريعة لاجل الصلوة وبهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل على ذلك اطلاق قول كل المحققين فيما بعد يجب الغسل اذا بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ولصوم المستحاضة حيث لم يقيد بصورة ارادة الجنب والمستحاضة صوم ذلك اليوم هذا مع ان جعل الواجب من الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا ينفك عن القول بوجوب نية استباحة الصلوة والحال ان المحقق في الشرائع قال بعدم وجوب الاستباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب واما عبارة الجامع فلم يحضرني حتى انظر فيما قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم ففيها مسامحة واضحة لان ما يؤدى به الواجب قد يكون واجبا وقد لا يكون وكلما يؤدى به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات معارضة بظاهر اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة وبذلك يكون واجبا للغير ففي المبسوط بعد التقسيم فالواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف لا وجه لوجوبه الا هذين ونحوها عبارة المهذب وهما صريحان في ان الصلوة غاية لوجوب الوضوء لا ان الوجوب يعرض للوضوء الماتي به لاجل الصلوة فعلها هو الذي انحصر للواجب في قسمين باعتبار غاية الوجوب ونحوهما في جعل الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد اطال المعاصر المتقدم قدس الله روحه في حمل عبارتي المبسوط والسرائر وما وافقهما على مطلبه بما لا يخلو عن نظر ومنع مضافا الى ما تقدم في عبارة الشرائع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد الماتي به لاجل الصلوة هو اعتبار نية الاستباحة في الوضوء الواجب فلم يرد به الصلوة لا يكون واجبا ما هو وابه مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يتعين عندهم في الوضوء واجبا كان او مندوبا قصد الاستباحة بل يكتفون عنه برفع الحدث فتأمل واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متاخري المتاخرين جوز الوضوء بنية الندب في وقت وجوب المشروط به ولكن ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب وان لم يقصد الغاية التي تجب لها الطهارة ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد الوجوب ويشكل حينئذ بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث ان الداعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب الموجودة الا ان يلتزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان بالواجب المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان لغاية الندب غير صحيح لعدم الندب والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء المندوب عندهم بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة ولا يريد الاتيان بها على القول بحرمة التنفل نعم لو اعتقد وجوبه لغاية مثله كالناهي لنفسه فصادف وجوبه الواقعي لاشتغال ذمته بغاية يرتفع منه الوجوب في محلها كما تقدم من جماعة او يمنع لحصانية الوجه الا على وجه التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه لا لاجل غاية لا يوقعها لكن يوقعها لغاية الندب ولا يظن بهم التزامه واما على ما استوجهنا من عدم جواز نية الوجوب الا عند ارادة الواجب المشروط ففي جواز ايقاع الوضوء بنية الندب وجهان مبنيان على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في الشيء الواحد الاقوى المنع منه وان جوزناه في غير المقام نظرا الى وحدة حقيقة الوضوء الواجب والمستحب ولذا لا يجوز الاتيان باحدهما عقيب الاخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع للحدث فكان ماهية رفع الحدث اجتمع فيها جهتا الوجوب والندب نظير اجتماعهما في قتل زيد مثلا وغيره من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا المندوب غير رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء المندوب لغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة جاز اتصافه بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فيصير من قبيل صلوة النافلة في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكروه من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة الواجب والمندوب حتى يمتنع اتصافه بهما معا وليس بتعدد عنوانه من حيث كونها مقدمة لواجب ومقدمة لمستحب مجوزا لذلك لان المفروض عدم تفاوت العنوانين فيها عنوانان لشخص واحد وعلى ما ذكرنا من عدم كونه مندوبا بالفعل فهل يجوز الاتيان به لمن لا يريد غاية الوجوب موافقة لجهة ندبه الموجودة وعدم استحبابه فعلا لا يقبح الاتيان به على وجه الندب الاقوى لا اولا اذ القدر اللازم في الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب ملاحظة جهة الطلب الموجودة في الفعل وان كان نفس الطلب المتصل بتجويز الترك مفقودا والوجوب الجهة المانعة من الترك فان فقده على هذا الوجه لا ينافي كون ملاحظته منشأ لاستحقاق الثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء في مثل المقام فراجع فهذا الوضوء له حكم المندوب وان كان واجبا لانطباقه على ما امر به وجوبا وليس من باب اسقاط الواجب بالمستحب ولنشر الى بعض ما وجدنا من كلمات المتاخرين من المانعين لما تقدم عن الشهيد الثاني وغيره بل نسب الى المشهور من ان الوضوء لا يكون في وقت العبادة المشروطة به الا واجبا فمنهم صاحب المدارك على ما حكي عنه حيث انه نسب ذلك الى المتاخرين قال ولم يقم دليل على ذلك عندنا ومنهم المحقق المدقق سلطان في حاشية الروضة حيث ذكر عند قول الشهيد لانه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه نظر لانا لا نسلم انه لا يكون في وقت العبادة الواجبة الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب انتهى

وحكي عنه في حاشية اخرى انه قال ان الظ بناء على ما ذكره الشارح على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى
ولعوض جمال الدين في حاشية الروضة بان هذا المحقق ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو حمل بنائه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء
انتهى وقال بعد حكاية الحاشية الاولى عن السلطان ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان
للوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة ثم يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب عليه لغاية اخرى
ومع قصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل
انه يقصد الوضوء بالكون على الطهارة لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء
على هذا الوجه اعلم ان القول بان الوضوء في حال واحد لا يكون واجبا ومندوبا مشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد
الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الآن يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب والنية
بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مطلقا من غير نظر الى خصوص غاية اذ لا شك في وجوب الوضوء عليه حال الاشتغال بمشروط
به فاذا وجب عليه لم يقصد ذلك في قصد الندب باعتبار بعض غاياته لم يصح لكن اثبات شرط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه دونه
خرط القتاد انتهى ثم حكى عن والده قده في شرح الدروس جواز الوضوء ندبا مع اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو
الظ يكون كافيا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء آخر للواجب انتهى ولا يخفى ان مبنى كلام والده قده كالسلطان في الحاشية الاولى على
تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على منع الندب الفعلي ومبنى كلام جمال الدين قده على ما ذكرنا من ملاحظة جهة الندب
فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث
منجزا من غير تعليق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت تحققت واجبة ويترتب عليها احكام الواجب كان لم يحصل ذو المقدمة في الخارج
وقد خالف هنا بعض في المسئلة الفرعية والاصولية في هذا المقام اما في الاولى فقد حكي في الحدائق عمن تقدم عنه انه لا يجوز فعل الوضوء
لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى واما في المسئلة الاصولية فقد حكى بعض
المعاصرين في حاشية على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا تعقبها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل ذو المقدمة
لم يكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب وقد ذهب المحشي الحاكي الى انه ذهب بعض آخر من المعاصرين وبالغ فيه في مواضع من كتابه وان عدم
تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة بالوجوب فقال من المقدمات بلوازم الواجب في انها اذا لاحظها الطالب بوصف التجرد والانفراد
عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلا هذا ولكن الحق ما عليه المشهور في المسئلتين اما المسئلة الفرعية فظاهرهم الاتفاق على ان الوضوء بنية رفع
الحدث او استباحة الصلوة متى وقع على وجه جامعا للشرائط الصحة ارتفع به الحدث وان لم يتحقق منه الصلوة التي نواها بل مطلق الصلوة ويدل
عليه مضافا الى الاصالة عدم اشتراط الصحة بتعقب المشروط قوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ويحمل بعيدا استثناء
هذا القائل لما دل على ان الطهور ثلث الصلوة ونحوه مما دل على كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه اذا لم يلحقه باقي الاجزاء لكنه كما ترى واما
المسئلة الاصولية فقد تحققت في محلها وان وجوب المقدمة لغيره موجود فيها بالفعل غير معلق على حصول ذيها وتوقف الواجب عليها واداء
تركها الى تركه فكلما يتحقق في الخارج اختيارا بعد الطلب صدق الداعي الطلب فهو وقع مطلوبا نعم لصاحب المعالم في مسئلة الضد كلام في وجوب
المقدمة فليراجع وكيف كان فالظاهر ان الوضوء المتوجه الواجب لمن اراد الاتيان بصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع رافعا للحدث وان لم يحصل
الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند القائل به لا يتعقل في الوضوء المجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحائض ولا في وضوء المتطهر
كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذي يراد لاجل الصلوة وشبهها مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر
ولو لغير ما يتوقف على الطهارة كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليها غاياتها بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتاخرين كصاحب المدارك
وغيره هو الاول حيث عنونوا الخلاف في جواز الدخول في الصلوة بالوضوءات المندوبة واستدلالهم على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع
رافع للحدث والاعتراض على هذا الاستدلال بان المشروعية لا يستلزم رفع كما في الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر في صحتها نية رفع الحدث لم يكن وجه
للخلاف في جواز الدخول بها في الصلوة لان الحدث عندهم معنى واحد اذا ارتفع جاز الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى
المذكورة ولا للاعتراض عليه لان نية الرفع محققة بالفرض وهذا هو الظاهر من كلام الحلي في السرائر ايضا حيث قال اجماعنا منعقد على
انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد او الكون على طهارة
او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له في هذه الاحوال طهارة فلا يرتفع بذلك حدثه ولا يستبيح بذلك الدخول في الصلوة انتهى

ظاهره ان الوضوءات المذكورة مشروعة غير رافعة ويحتمل بعيدا ارادة فساد هذه الوضوءات بهذه النيات وعدم حصول غاياتها الا بنية
رفع الحدث وظاهر جماعة هو الثاني بل يستفاد من جامع المقاصد انه ظاهر كل من اشترط نية الرفع او الاستباحة وانما يكتفي بعضهم بقصد
الغاية المستحب لها الوضوء بدعوى ان قصدها قصد لرفع الحدث قال بعد ذكر الوضوءات المندوبة هل يعتبر في الوضوء لواحد من الامور المذكورة نية
الرفع او الاستباحة لاشتراطها الطهارة لتحقق غايته ام يكفي قصد الغاية ينبغي ان يقال بابتناء ذلك على ان نية الطهارة مكملة له هل هي كافية
في رفع الحدث ام لا فان قلنا بالاول كفت الغاية والا فلا بد من احد الامرين وبدونه لا يقع الوضوء صحيحا كما يظهر من كلامهم في نية الوضوء بناء
على اشتراط نية الرفع او الاستباحة ويحتمل الاكتفاء بنية الغاية تمسكا بعموم ولكل امرء ما نوى ويظهر من المصنف قده في الوضوء للتكفين فانه
استحبه وتردد في جواز الدخول به في الصلوة انتهى اقول ما استظهره من المصنف قده في الوضوء للتكفين من عدم الملازمة بين استحباب الوضوء
وبين عدم ارتفاع الحدث به وعدم جواز الدخول به في الصلوة هو الذي استظهرناه من السرائر وهو الذي اختاره المستظهر في مسئلة الوضوء
لتكفين الميت وجزم به فخر الدين في الايضاح اما ما استظهره من كلامهم فالمراد به اطلاقهم القول باشتراط نية الرفع او الاستباحة في
الوضوء فان ظاهره كونها كسائر الشرايط معتبرة في جميع افراد الوضوء ويؤيده ظواهر كلماتهم الاخر قال في المبسوط في نية الوضوء وكيفيتها
ان ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي ليس من شرطها الطهارة لكنها مستحبة مثل قراءة القران طاهرا ودخول المسجد و
غير ذلك لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب في هذا الباب حكم المحدث سواء الا ان الجنب في بعض افعاله يشترط الطهارة
مثل دخول المسجد والجلوس فيه فانه ممنوع منه ولا يجوز له الا بعد الغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس
فيه ارتفع حدثه واما الاجتياز فيه فحكم الجنب والمحدث فيه سواء انتهى فان بعض الفحول وان حمل مراده ان الوضوء الذي يتوضأ
للصلوة لا بد من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء لكن هذا مناف لتسويته حكم غسل الجنب مع الوضوء معه فان الغسل للاجتياز في المسجد ان
ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول في المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لا مشروعا غير رافع فالغسل للاجتياز
عنده نظير الوضوء لقرائة القران ولكن قد يقال ان المفروض في كلام الشيخ الوضوء والغسل بنية استباحة ما لا يتوقف على الطهارة
فلعل الفساد من هذه الجهة ولا ريب فيه وفيه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول في القرائة لا احراز جوازه ولذا حكم
الفاضلان في المعتبر والمنتهى والتذكرة بصحة الوضوء والغسل في الفرض الذي ذكره الشيخ وفي الوضوء للكون على الطهارة مستدلين بتحقق
قصد رفع الحدث وتبعهما الشهيد في الذكرى فان هذا الاستدلال لا بد له منهم على تسليم اعتبار نية الرفع في مطلق الوضوء الا انهم مدعون
تحققها في الفروض المذكورة اقول لا يخفى ان ادلة اشتراط نية رفع الحدث او الاستباحة التي ذكروها لا تدل على اعتبارها في مطلق الوضوء كيف
ولا يعقل في بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غاية فان لم يعلم منه مطلوبيته لاجل مطلوبية رفع الحدث في تلك الغاية فلا دليل على اعتبار
قصد رفع الحدث فيه وان قلنا بان كل وضوء مشروع للمحدث يقتضي رفع الحدث كما سيجيء فيرتفع الحدث وان لم ينوه والا كان من قبيل الاغسال
المندوبة المطلوبة لغاياتها وان علم مطلوبيتها لاجل مطلوبية ارتفاع الحدث في تلك الغاية فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشكال في
صحة الوضوء بمعنى ترتب جميع آثاره عليه لارتفاع الحدث كما سيجيء التنبيه عليه في كلام المحقق الثاني وان قصد نفس الغاية فان قصد
جوازها الوضعي بمعنى الصحة او التكليفي بمعنى الاباحة في مقابل الحرمة فهذه النية لغو لجواز الفعل بدون الوضوء فلا يصلح جعله غاية
وان قصد كمال الغاية فقد قصد ما يتوقف على الطهارة فلا فرق بينه وبين صلوة النافلة في توقفهما على الوضوء وان علم ان الامر به
في المحدث بالحدث الاصغر لم يوجد له مورد ومما ذكرنا ظهر ان المراد بالصحة المجعولة في القواعد والذكرى ونحوهما محلا للخلاف في الوضوء
لقرائة القران ونحوه ترتب جميع الآثار عليه لارتفاع الحدث به كما اعترف به المحقق الثاني في مسئلة الوضوء لتكفين الميت اذا عرفت هذا فنقول
الان الاقوى ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالاصغر فهو رافع لحدثه توضيح ذلك ان الوضوءات المندوبة على اقسام منها ما يفعل لغاية يتوقف
جوازها على ارتفاع الحدث كصلوة النافلة ومس كتابة القران ندبا ولا يجوز الوضوء للتاهب هذا الاختلاف في ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول
به في الصلوة وغيرها وان كان يظهر من صاحب الحدائق وجود الخلاف فيما فعل لغير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لكنه غير صحيح كما تقدم
من المبسوط والسرائر ومنها ما يفعل لغايات لا تتوقف على الطهارة وهو على اقسام منها ما يتوقف فضيلة الغاية المقصودة على ارتفاع الحدث كقراءة
القران المجعول غاية للوضوء ومثله كل عمل مندوب يتوقف فضله على ارتفاع الحدث واولى منه ما كان نفس الغاية فيه ارتفاع الحدث كالكون
على الطهارة ومنها ما لم يثبت توقف الغاية المقصودة فيه الا على نفس الوضوء دون الطهارة بمعنى رفع الحدث كما في السعي الى قضاء الحاجة والنوم
وبعض افعال الحج التي لم يدل الدليل الا على استحباب الوضوء فيها دون عنوان الطهارة بمعنى رفع الحدث فيه هذا الوضوء غير محقق على وجه

اليقين لان الظاهر في جميع استحباب الوضوء استحباب الطهارة ورفع الحدث ومنها الوضوء الماتي به استحبابا عقيب مثل المذي والتقبيل وشبههما مما
يستحب الوضوء منه ومنها الوضوء الماتي به للتجديد اذا انكشف سبق الحدث ويلحق به الوضوء الماتي به احتياطا ومنها الوضوء الماتي به استحبابا
باعتقاد الحيض فينكشف عدمه وثبوت الحدث الاصغر وهنا قسم خامس وهو ما لو نوى المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا ذكره الفاضلان والشهيد في
الذكرى مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة وحكموا فيه بالبطلان ولم يعلم مرادهم منه لو اريد به الوضوء الماتي به لا لغاية ولا
للكون على الطهارة مخرج عن المقسم هو الوضوء المندوب والكون على هذا الوجه تشريعا محرما ثم ان الاقسام كلها محل الخلاف وفي المدارك نسب القول
المختار الى المعروف بين الاصحاب بل حكي عن بعض الاجماع وفيه ما لا يخفى على المتتبع فان القول بعدم ارتفاع الحدث بالوضوء لقراءة القرآن
الذي هو اولى الاقسام الاربعة بالصحة قد اختاره جامع المقاصد بعد ان حكاه عن الشيخ والحلي وجماعة وفي الروض ان المشهور عدم كفاية المجدد
اذا ظهر الحاجة اليه بل عرفت عن الحلي دعوى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب المشروع ويعرفون من عدم شرعيته
الوضوء لغاية بنية رفع الحدث ويكون مراد المانعين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب فلا خلاف بينهم ح في جواز الدخول في الصلوة
بالوضوء المندوب الصحيح الا ان خلافهم في الصحة لكن هذا الخلاف ما عرفته سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بدون
نية رفع الحدث فافهم وكيف كان فما حكاه في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة فلعل منشاه عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث قال
ويجوز ان يؤدي بالطهارة المندوبة الفرض من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في مساق العبارة المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له ولو بقرينة
ما تقدم من دعوى الاجماع على المنع ان مراده بالطهارة المندوبة هي الماتي بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والعبارة المذكورة بعينها ذكرها
ابن زهرة في الغنية واستدل عليه ايضا بالاجماع ثم ذكر ان من خالف في ذلك من اصحابنا غير معتد به وربما يجعل هذه الفقرة قرينة على ارادة
مطلق المندوب وتنظر اليه انه لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز الدخول في الفريضة بالوضوء الماتي به لصلوة النافلة لكن الانصاف ان شيئا مما هو
كلامه فيما ذكرنا اقوى من ظهور هذه الفقرة فلاحظ وتدبر اجماع الغنية والسرائر في الابهام المذكور وما في المدارك والمنتهى ففي الاول ويجوز ان
يصلي بوضوء واحد جميع الصلوات فرائضها وسننها ما لم يحدث سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا وسواء توضأ للنافلة او لفريضة قبل وقتها او
وقتها او بعده مع ارتفاع الحدث بلا خلاف اما بقاء الحدث فقولان سيأتي تحقيقهما انتهى وفي المنتهى ويصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات
وهو مذهب اهل العلم ولا يخفى ان مساقهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فالظاهر ان كثيرا من الاصحاب على خلاف ما استظهره في المدارك منهم
وان كان الاقوى في النظر ما اختاره فنقول اما في القسم الاول فلان المفروض توضأ وضوءا نوى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهي فضيلة
القراءة فلا فرق بينه وبين نية جواز مس كتابة القرآن واباحة الدخول في الصلوة وبعبارة اخرى استحباب قراءة القرآن مع رفع الحدث يدل
على استحبابه برفع الحدث لها فالوضوء الذي اتى به الوضوء كذلك يحصل الغاية المقصودة منه اعني رفع الحدث وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من
انه نوى شيئا من لوازمه صحة الطهارة وهو ايقاع القراءة على وجه الكمال ولا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع الحدث منويا واعترض في محكي
بان المفروض نية القراءة لا النية على هذا الوجه المعين اذ لو نواه على هذا الوجه ملاحظا ما ذكر لكان ناويا لرفع الحدث فلا يتجه في الصحة
اشكال فعلى هذا الاصح في المتنازع فيه البطلان واليه ذهب الشيخ والحلي وجماعة وهذا بناء على اعتبار نية الرفع والاستباحة فعلى القول
بعدم اعتبارها في النية فلا اشكال في الصحة انتهى **اقول** لا نفهم للوضوء بنية قراءة القرآن معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل وهو
كون القاري مرتفع الحدث فنية القراءة يرجع الى نية رفع الحدث ثم لو فرض ان مجرد كون القاري متوضئا وان لم يرتفع حدثه مستحب فهو
وان كان خلاف المستفاد من ادلة القراءة والكون على الطهارة مع كونه مستلزما لكون استحباب القراءة مرتفع الحدث آكد فيستحب
الوضوء بنية رفع الحدث الا ان ما ذكره قدس سره من انفكاك نية القراءة عن نية رفع الحدث على هذا الفرض وجيه فيتجه ايضا ما ذكره في الايضاح
في وجه عدم صحة هذا الوضوء من انه نوى القراءة مثلا غير مستلزم لرفع الحدث لان كل ما كان مستلزما للشيء منع اجتماعه مع نقيضه وههنا
يمكن اجتماعه مع الحدث حتى يكون ناويا غيره او لرفع الحدث هذا ولكن المفروض ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع
الحدث ثم الكلام في الفرض المذكور وهو ما اذا ثبت استحباب الوضوء لاجل القراءة وان لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني والحق فيه بعض
ارتفاع الحدث به بناء على ان الوضوء المشروع الواقع من المحدث بالاصغر رافع لحدثه لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء
في الكتاب والسنة امر مقدمي يفيد وجوبه للغير وقد اشرنا في الامر الاول الى ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة رافعا للمانع وهو
صيرورة هذا منشأ الوجوب به وقد اشرنا الى الجمع بين هذا وبين عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به واتيانه امتثالا
لذلك الامر لكن المناسب لهذا الاستدلال الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدمين فراجع ويؤيد ذلك ما ورد في علة استحباب الوضوء

للصلوة من قول ابي الحسن الرضا عليه السلام وانما امر بالوضوء وبدئ به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه مطيعا له فيما
امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة بل صريحة في ان رفع الحدث
من قبيل الخاصية المترتبة على ذات الوضوء وهو المنشأ للامر به فثبت ان مهية الوضوء لما كانت دافعة للحدث امر بها لا ان الوضوء المامور به
لاجل الصلوة الماتي به لاجلها رافع الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه وهو رافع للحدث ومبيح للدخول في الصلوة فكلما امر به ندبا لغاية
ترتب عليه ذلك الاثر وهو رفع الحدث مع قابلية المحل لا في مثل الحائض والجنب لان المامور به في الاوامر الغيرية هو المامور به في الامر
النفسي واحتمال التغاير حقيقة للمامور به في الاوامر الغيرية والمامور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة في المقامين فالامر الغيري
المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء اما استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر انه لا خلاف فيه كما في كشف اللثام
وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الآتية واما انه رافع للحدث فلانه طهور والادلة الدالة على استحبابه في ذلك
مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهر في نفسه اما خصوص التطهر من الحدث واما الاعم منه ومن التطهر
من الخبث ومثل قوله عليه السلام الوضوء على الطهر عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب النفسي ولا اختصاص له بمورده من وضوء
التجديد ومثل قوله عليه السلام حكاية للحديث القدسي من احدث فلم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن توضأ
وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سألني من امر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من الرواية استحباب التوضي للمحدث
لمجرد رفع الحدث لا لاجل صلوة ركعتين فظاهره ان ترك الوضوء جفاء وترك الصلوة جفاء اخر فهما مطلوبان مستقلان لا ان المقصود
من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامالي من قوله صلى الله عليه وآله يا انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار
على طهارة فافعل فانك اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر جواز الاستدلال بما عن نوادر الراوندي عن امير المؤمنين عليه السلام كان اصحاب رسول الله
اذا بالوا توضؤا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم ثواب
الشهادة هذا ولكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر اولا بالتوضي والعلم بترتب الاثر عليه من الخارج اما لو فرض ورود الامر اولا
بالتطهر من الحدث فيدل ذلك على الامر من باب المقدمة بالتوضي فيكشف ذلك عن كون الوضوء في نفسه مقدمة يترتب عليه الاثر فيرجع هذا
الوجه الى الوجه الاول فتدبر الثالث انا قد بينا عدم اشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء وكفاية نية القربة وكلما قلنا بكفاية نية
القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب في عدم القول بالفصل من جماعة منهم فخر المحققين والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال
في صحة الوضوات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية الرفع والاستباحة ومنهم الشيخ والحلي حيث جعلا المتقدم عن المبسوط و
السرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوات المذكورة على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار الظاهرة
في هذا المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة
اذا توضأ احدكم فليسم الى ان قال فاذا فرغ من طهوره فقال كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير
اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت دل على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب او رفع الحدث عقيب
اليقين بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال انه مسوق لبيان كفاية عدم اليقين
بالحدث بعد اليقين بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء المتيقن رافعا للحدث فافهم وما استدل به غيره من قوله عليه السلام لا ينقض الوضوء الا حدث
فانه دال على كون الحدث ناقضا للوضوء بقول مطلق ولازم ذلك كون الوضوء ابتداء رافعا للحدث اذ لو جامعه لم ينقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع
الملازمة كما في الاغسال المندوبة الصحيحة مع الحدث الاصغر مع انتقاضها على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من حسنة
زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث وفيه ان السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد
ازيد من واحدة بعد الفراغ من جواز صلوة واحدة به والكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوات المذكورة وكيف كان فالعمدة
في اثبات المطلب الوجه الاول ويؤيده الباقي فافهم ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الصحة في القسم الثالث وهو الوضوء التجديدي وفاقا للشيخ والمحقق
وجماعة الا ان الاخبار هنا اوضح دلالة مثل ما تقدم من قوله عليه السلام الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة سعدان ان الطهر على الطهر
عشر حسنات فان اطلاق الطهر على الوضوء التجديدي يكشف عن كونه مثل الوضوء الاول في احداث نظافة باطنية لوصافة الحدث ويوضح هذا
المعنى ما ورد من انه نور على نور واطلاق التجديد عليه في النص والفتوى ويؤيده ما نسبه في الذكرى الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان شرعية التجديد
للتدارك لمفوتية تلك الغاية وتصحيحها اذا كان الحكمة في تشريعه تدارك ما يفوته فعلا لو كان المكلف محدثا لعدم الطهارة دائما او لخلل في السابقة

فالمكلف فاوجماً لا لرفع الحدث به لو فرض كونه محدثاً ولذلك قال الشيخ بصحته مع اشتراطه لنية الرفع او الاستباحة وطعن عليه الحلي وتعجب منه
العلامة واستظهر في غاية المراد بان نية الاستباحة انما يعتبر مع التذكر اما اذا ظن المكلف حصولها فلا فاذا جدد فصادف حدثاً في نفس الامر
كان مرتفعاً كيف وهم يعللون شرعية التجديد باستدراك ما عساه فات في الاول ومثله استحباب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان تلافياً لما
عساه فات من الاغسال الواجبة والاتفاق واقع على اجزاء يوم الشك ندباً والصدقة بدرهم تمراً تلافياً لما جاز لزومه في الاحرام انتهى لكن هذا
التوجيه لا يصح في مقابل العلامة الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المنوي به التدارك صريحاً فضلاً عن هذا الوضوء الذي يكون حكمه
الاحتياط والتدارك فالاولى ان يقال ان قصد تجديد الوضوء قصد لاحد تلك النظائر التي ذكرنا ان المستفاد من الاخبار كونها من جنس
الاولى فيرفع لو صادفه نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جداً لو قصد بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحاً بان التفت
الى احتمال الخلل في الطهارة الاولى فتوضأ بداعي التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك على تقدير الخلل فان الظاهر صحة هذه النية كما
يستفاد من النصوص الواردة في نظايره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب عقيب المذي واخويه حيث ان
الظاهر ان المطلوب بالوضوء فيها تكميل النقص الداخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد بملاحظة حكمته اولى برفع
الحدث من هذا الوضوء الماتي به لمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوماً ظاهراً بالطهارة لاستصحاب او شك بعد الفراغ ونحو ذلك فان
الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء التجديدي ان الوجه فيه
اذا نوى بالثانية الصلوة لانها طهارة شرعية قصد بها الا تحصل الا بها وذكر انه لو نوى به وضوء مطلقاً لم يصح قال في الذكرى ان هذا الفرق
يشعر بان المجدد عنده قسمان انتهى وقد تقدم عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى وضوءاً مطلقاً لم يصح فلا بد من التامل في مقصوده
ثم ان الكلام في الوضوء المجدد بجهة اخرى وهي نية الوجه فان من يعتبر نية الوجه لا بد له بعد القول بصحة هذا الوضوء والاغماض عن اعتبار نية
الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد والمجدد في الوجه وبين ما اذا اختلفا وكذا الكلام في الوضوء الاحتياطي والاقوى عدم
اعتبار ذلك وان قلنا باعتبار نية الوجه يظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه واما القسم الرابع وهو وضوء الحائض والجنب اذا ظهر عدم
الحدث به حال الوضوء فلم يتعرض له الاكثر نعم في البيان ولا يجزي وضوء الحائض ولو طهرت بعد الوضوء لانقطاعه والاقوى فيه الصحة بناءً على ما
من الاخبار من ان الوضوء حقيقة واحدة له ما شاء واحد هي نظافة معنوية فان وجدت محلاً قابلاً للتاثير اثرت وان لم يكن المحل قابلاً فان كان لوجود
الاثر قبل الوضوء اكده كما في الوضوء المجدد ثم التاثير يكون بارتفاع الحدث اذا كان اصغر وتخفيف الحدث الاكبر مطلقاً او لبعض الافعال
كالنوم والاكل والذكر في اوقات الصلوة فالمؤثر في الحدث بالاصغر والاكبر شيء لكن يختلف اثره باعتبار المحل فاذا تبين كون الحائض منقطعة
الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه او نية الرفع او الاستباحة فيشكل عليه الحكم بالصحة فافهم والمسئلة محتاجة الى التامل واتمام الطلب
زمام الكلام في هذا المقام لكون المطلب حقيقاً بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدم رفعه الحدث الا بها نقض لحال ازالة
الخبث وقال انه لا يعتبر النية يعني مطلق القصد فضلاً عن قصد التقرب في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع
حصوله بمجرد اصابة المطهر للنجس ولو من دون قصد لا شعور من احد مثل قوله كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيراً الى غدير من الماء
ان هذا لا يصيب شيئاً الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافاً الى اطلاقات الامر بالغسل من النجاسات فان
ظاهر الامر سقوط التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل واجب اعتبر فيه المباشرة
اعتبر فيه النية وفيه مضافاً الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم لزوم المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب
المباشرة في ازالة النجاسات ومما ذكرنا انه لا وجه للاستشكال في المقام حتى قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات
ونحوها وما لا يجب فيه من ازالة النجاسة وما شابههما ملتبس جداً لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى فان ظاهر الامر عدم اعتبار النية ووجوب
مباشرة المامور به وهما متنافيان لان كل فعل وجب فيه المباشرة وجب فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه بعدما ثبت من الخارج عدم
اعتبار المباشرة بقي ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سليماً عن المعارض نعم ربما ادعي ان الاصل الثانوي المستفاد من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال
مثل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية يقتضي كون كل
عمل متوقفاً على النية الا ما خرج وقد وضحنا في الاصول واشرنا هنا في اول مسئلة النية الى عدم تمامية هذا الاصل فراجع ولو ضم المتوضي الى نية
التقرب بالوضوء ارادة شيء آخر فلا يخلو اما ان يكون مباحاً مثل التبرد والتسخن ونظافة العضو وغير ذلك من المقاصد المباحة واما ان يكون
محرماً كالرياء والسمعة او محرماً الخوا اما ان يكون راجحاً شرعاً فالكلام في مقامات ثلثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن ظاهر الاكثر

والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة انه لا يخل ذلك في الصحة وكانت طهارته مجزية واستدل له جماعة بما في المبسوط والمعتبر من
انه نوى الواجب وزيادة وزيد عليه ان هذه الضمايم من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصدها ورد عليه بمنع حصول الواجب مع عدم الاخلاص المعتبر فيه
المقتضي لكون الامر هو الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده والقادح هو القصد دون الحصول كما ان مقصود الرادي وهو
مدحه حاصل مع ان قصده قادح اجماعاً ولذا اختار العلامة في بعض كتبه تبعاً لجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيد
في البيان والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم ولعلهم نظروا الى ما ذكر من اعتبار الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي وما دل
على حصر العبادة فيمن يعمل طمعاً في الثواب من يعمل خوفاً من العقاب من يعمل حباً فان ظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم وما عدا الحب من الامور الراجحة
الى الله عز وجل راجع اليه بادنى تامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده وفسر الجزم اليه سهو وقال بعد ترجيح مذهب المتاخرين ويحتمل ان
يقال ان كان الباعث الاصلي هي القربة ثم طرء التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراده ضم القربة
لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين لانه لا اولوية فتدافعا وتساقطا فكانه غير ناو انتهى وحكى الجزم بهذا التفصيل عن غير واحد
من المتاخرين وزاد الفاضل الهندي فنزل اطلاق الاصحاب على ذلك اقول الظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل في البعث بالذات
ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث نعم ثمرة تاكيده ربما يظهر في مقامات آخر مثل ما اذا طرء على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث فلولا تاكده
بهذه الضميمة لكثر في ذلك الفرض ايضاً يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد
ولا يبعد ما في شرح الفاضل من تنزيل اطلاق الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسئلة هنا بضم نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في حصول نية التقرب
الذي قرره المصنف في الاخلاص هنا في المعتبر واسند الى غيره تبعاً للمبسوط على الصحة بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في
اصل الفعل ثم انه يدخل في عبارة الشهيد فيما لو كان تركب الباعث من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزءاً غير قابل في نفسه
للاستقلال في البعث لو انفرد عن الآخر وما كان التركيب فيه باعتبار كون كل منهما لو خلي وطبعه باعثاً مستقلاً في البعث الا ان اجتماعهما اوجب
بمقتضى استحالة اجتماع علتين على معلول واحد وامتناع الترجيح بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب وربما يقرب الصحة في الثاني تبعاً لكاشف
الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال وجواز استناد الفعل الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح وعدمه على السواء نعم يجوز استناده
الى الداعي المباح ايضاً لكن القادح عدم جواز الاستناد الى الامر لا جواز الاستناد الى غيره الا ترى انه لو امر المولى بشيء ولم يرد الا ذلك الشيء فاتى
العبد به مريداً الامتثالهما بحيث يكون كل منهما كافياً في بعثه لو انفرد بعد امتثالهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة
الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص اعتبار القربة بنفي مدخلية
شيء آخر في العمل واما المثال المذكور فيمتنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن
بد من الاتيان به مريداً لموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة
الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان امكن والاصل به تضعيف داعي التبرد وتقويته داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة
احدهما دون الآخر كما لو امر الشارع بانفاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان
غير ابنه لمحض الامر ولو تكلفاً الاعن شوق وقد يكون الامر بالعكس فيكون الباعث المستقل امر المولى وان كان الداعي الآخر موجوداً بالفعل بحيث
لولا امر المولى لفعله لهذا الداعي كجميع ما كان يصدر من امير المؤمنين عليه السلم من المشتهيات والملاذ النفسانية حيث كانت يصدر عنه عليه السلم
لموافقة اوامر الله المتعلقة بها من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الآخر بحيث لو فرضنا عدم رجحان ارتكابه شرعاً من وجه من الوجوه كان
يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه وقد يكون احد الداعيين مستقلاً والآخر مؤكداً ولا كلام فيه ايضاً انما الكلام فيما اذا اشتركا في التاثير في
الفعل ولكن للمكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الخلاف هي الضميمة المباحة الداخلة في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على
بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها فورده ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض الخصوصيات الى الدواعي النفسانية للمكلف فاختيار
الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لاجل التبرد او التسخن غير قادح في الامتثال قطعاً واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف
بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء ويدل عليه مضافاً الى حرمة الرياء الثابتة بالنص والاجماع الموجب لفساد العمل المتحد معه في الوجود
وعدم الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلاً عن المحرمة الاخبار الدالة على كون العمل المرائي فيه مردوداً
مكتوباً في صحايف السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً
فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها فان تعليل ثبت العمل في كتاب الفجار بعدم اخلاصه مراد العامل

في الله عز وجل صريح في المطلب وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلّى فيقال يا رب قد صليت ابتغاء
وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القرآن والصدقة
وفي رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول الله عز وجل من اشرك معي غيري في عمل لم اقبله الا ما كان لي خالصا وفي رواية
سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال العمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه احد الا الله عز وجل وفي صحيحة زرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام
لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن
السيد قدّه ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب فعله ثانيا او العقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد
سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائي فيه بما فرّقه قدّه من ان القبول اخص من الاجزاء فغير معلوم ان منشأ الفساد ان كان مجرد تركب
الداعي لم يقدح ذلك كما تقدم في الضميمة المباحة عند الاكثر وان كان حرمة الرياء المتحد مع العمل في الوجود الخارجي فهو مبني على كون الرياء هو
العمل المقصود به الخلق دون الخالق وامتناع اجتماع الامر والنهي اما لو كان هو قصد ذلك فالمحرم هو قصد ذلك لا العمل المقصود به ذلك لو قلنا
بجواز اجتماع العبادة في الوجود مع ما هو محرم كما نسب الى السيد لم يقدح حرمته في نفس العمل ايضا نعم يمكن الاستدلال بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما
الاعمال بالنيات الا ان القول بعدم قدح الضميمة المباحة يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها في هذا المقام انتهى
ولكن المذهب ما عليه المشهور لان ظاهر عدم القبول عرفا هو الفساد وعدم الاجزاء وكثرة استعماله في عدم الثواب الكامل لا يوجب صرف اللفظ عن
الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة في العقاب على العمل من حيث نفس العبادة فلا يتم دعوى كون الرياء هو نفس القصد لا ينفع القول
بجواز اجتماع الامر والنهي لان اختلاف متعلق الامر والنهي بحسب الداعي فالمنهي هي الصلوة لداعي الرياء فتامل نعم يمكن المناقشة في بعض
الروايات السابقة بعدم دلالتها على حرمة العمل فان الظاهر من رواية السكوني فانه ظاهر بقرينة ابتهاج الملائكة به في استجماعه شرائط الصحة
اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة في العبادة كالوضوء الثاني بمحض التبرد والتسخين وكذلك الثاني بمحض مدح الناس فلا بد من حمل الرد فيها
على عدم القبول الكامل من جهة الرياء الخفي الذي لا يمكن التزام كل احد بعدم ابطاله للعمل فيحمل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه
كالسيئة وان كانت من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين ويكون المراد بالسجين المحل الهابط السافل مقابل العليين بالنسبة
الى هذا المكلف ويشهد له تفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا
يخلو عن الاشكال لعدم الاغماض عن كونها رواية السكوني الا ان الحمل على المشهور غير محتاج اليها وهنا امور الاول انه لا فرق بين كون الرياء
علة مستقلة او جزء من العلة مستقلا او غيره تبعا او غير مستقل اما لو كان تبعا بالمعنى المتقدم وهو التأكيد للداعي الذي استظهرنا سابقا
انه مراد المجوزين من الضميمة ففي بطلان العبادة به اشكال من اطلاق قوله في صحيحة زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه يصدق
على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعي المتأكد فالمؤكد داخل في هذا الداعي الشخصي ويؤيده قوله للمرائي ثلث علامات ينشط
اذا رأى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره فان الظاهر من نشاطه برؤية الناس شوقه وتأكد داعيه الى العمل والمراد
من الكسل عند الخلوة وقوع العمل عنه متكاسلا وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظاهر اكثر ادلة الرياء الاختصاص بصورة استقلاله في البعث
او تركب الباعث فيرتفع من الادخال في صحيحة زرارة ادخاله في الباعث على وجه الجزئية لا التأكيد ومن النشاط والكسل في رواية سفيان
المتقدمة الحمد على العمل والتقاعد عنه والمسألة لا تخلو عن اشكال الثاني ان ضمّ الرياء انما يبطل الفعل الذي انضم اليه فاذا كان جزء العبادة بطل
فان امكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج
عن الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فردا مستحبا من الواجب فلا يبطل ما
عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي يلتئم منها اقل الواجب بل يصدق امتثاله بالفرد الواجب بمحض العزيمة ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنوي ابتداء
هو ذلك الفرد المستحب وان يبدو له ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الخاص لا يوجب البقاء عليه فكانه عدل
عن الفرد المستحب الى اقل الواجب المنوي ابتداء الرياء بذلك المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه وربما يتخيل البطلان خصوصا في الصورة
الاولى حيث نوى بمجموع ما نوى التعبد به الرياء ولو باعتبار جزئه ويقويه ظاهر ما تقدم من قوله عليه السلام ثم ادخل فيه رضى احد
من الناس وقوله عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري فانه يصدق على ما نحن فيه انه عمل لله سبحانه ولغيره فيكون
متروكا لغيره ويدفعه انه يصدق ايضا انه اتى باقل الواجب تقربا الى الله تعالى ومقتضى الاطلاق لكل مصداق حكمه فالمركب من حيث ان الجزء
المستحب داخل في حقيقته متروك فاسد لا يحصل له ثواب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق للكلي الذي به

تقربا صحيح على احسن الاحوال هذا كله اذا قلنا ان مرجع استحباب الاجزاء الى استحباب الفرد المشتمل عليها بان يكون اجزاؤه واجبة للفرد الافضل
هو الظاهر من استحباب الشيء حال كونه جزء لعبادة اما اذا كان الشيء مستحبا نفسيا في العبادة فالامر اوضح لان تركيب الواجب منه حينئذ اصلا الثالث لا فرق في بطلان
العمل بضم الرياء بين دخله في اصل العمل او في ترجيح بعض افراده على بعض لاجل الرياء كالضميمة المباحة التي قدمنا انها لا تقدح في ترجيح بعض
الافراد على بعض والوجه فيه واضح فان الامر بالكلي انما يلزم منه التخيير في الافراد المباحة دون مطلق الافراد حتى المحرمة مع انه يصدق عليه
انه عمل هذا العمل الخاص لغير الله ولا يتوهم استلزام ذلك للاعتراف بفساد الفرد المشتمل على الجزء المستحب المرائي فيه لان متعلق النهي حقيقة
هو هذا الجزء المغاير لباقي الاجزاء في الوجود ووجود الكلي في ضمن باقي الاجزاء مغاير لوجوده في ضمن المشتمل عليه فلا محذور في اتصاف احدهما بالوجوب
والاخر بالحرمة بخلاف الفرد المتشخص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة اخرى المنهي عنه لجزئه انما يرجع النهي الى جزئه
والمنهي عنه لوصفه المتشخص لوجوده يرجع النهي الى محل الوصف وهو نفس الفرد الموجود نعم لو وقع الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد
من حيث الوجود لم يقدح وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد فاستقبال القبلة في حال الوضوء رياء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ
وكذا التحنك في الصلوة ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الزمان فالظاهر عدم
الفرق فيه بينهما فمن توضأ في اول الوقت المشهود رياء يبطل الرابع الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة
وظاهره اختصاصه بما يوجب مدح الناس فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لو راعى في القراءة ادابها الغير الواجبة دفعا للنسبة الى النقص
بجهله بطريقة القراءة لم يكن بذلك باس وظاهر الاخبار الواردة في باب الرياء ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا
الى اصل العمل دون الخصوصيات فسد ولو كان جزء الداعي بني على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد قده في قواعده
يتحقق الرياء بقصد مدح الرائي او الانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة
واقع على وجه الاخلاص وما فعل منها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك
فلا يقدح في اعتباره اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما
غاية للمدح واما على المدح فيكون غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرما الا ان التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند
الناس وطلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر
التعريف الاول من طلب المنزلة بتحصيل ما لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة او المباحة فدفع الضرر من الضمائم الغير المحرمة وحكمه يعلم مما
ذكره قده وفيه يحتاج الى التامل نعم يبنى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق واهانة الباطل بكلمته المسموعة
فالظاهر عدم دخوله في الرياء لان مرجعه الى طلب المنزلة عند الله ولو نوقش في الصدق منعنا حرمته لان عموم حرمة الرياء معارض بعموم رجحان
تلك الغاية ثم ان السمعة وهي ان يقصد بالعمل سماع الناس به فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما حب استماع الناس لعمله من دون ان يفعل
لذلك فهو كحب رؤية الغير لعمله وسروره بذلك من دون ان يعمل لذلك مما ورد عدم الباس به ففي حسنة زرارة سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
يعمل الشيء من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك وقوله
ما من احد محمول على ارادة ذلك من حيث الفطرة والجبلة او على ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك غاية الامر ان المخلصين انما يحبون ذلك
لاغراض راجحة شرعا كما سيجيء وغيرهم يحبه لقلة الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه وهو خلق ذميم يفضي الى الرياء الا ان من احب غنيا مال الى
تحصيله لكنه لا يفسد العمل لانه خارج عنه وغير قادح في غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله اسر العمل لا احب ان يطلع
عليه احد فيطلع عليه احد فيسرني فقال صلى الله عليه وآله لك اجران اجر السر واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل له من حب الناس له باطلاعهم
على حسن باطنه فيكون قد حصل له ثواب الآخرة باخلاصه في الخير وكراهة اطلاع الغير على ما بينه وبين الله وثواب الدنيا بحسن ذكره بين الناس
واما ما حصل له بسروره على اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا لاقتداء الغير به من اجر من عمل بالعمل ارادة لاقتداء الناس به في الخير
ثم ان الكلام في الضميمة المحرمة غير الرياء والسمعة يعلم مما تقدم فيهما فان الضميمة ان كانت من قبيل العنوان فلا اشكال في فساد كونه مبطلا
لصيرورة الفعل الواحد عنوانا للواجب والمحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصدها منافيا للاخلاص مع ان الفعل لاجل الغاية
المحرمة محرم ولو مقدمة فيلزم اجتماع الواجب والحرام ومنه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاصل العمل او لترجيح بعض خصوصياته على بعض
المقام الثالث في الضميمة الراجحة والظاهر انها لا تخل بالعبادة وفي المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا وعن شرح الدروس الاتفاق عليه
وهو غير بعيد لانها تؤكد القربة المقصودة بها التأكيد الطلب المتعلق بها من حيث تحصل الراجحين جا لكنها انما توجب التأكيد اذا كان

المقصود الاصلي هو الوضوء والضميمة من قبيل المشوق والمرغب اليه اما لو انعكس الامر وكان ذلك الراجح هو المقصود الاصلي ففي تحقق الاطاعة
بالوضوء نظر ثم ان مسئلة جواز قصد الضمائم المباحة لا دخل لها بمسئلة جواز التداخل في التكاليف التي اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام
هنا في مفهومين متغايرين يتصادقان في موضوع خارجي واحد فالحكم بكل واحد منهما امر مستقل او موجبا للثواب مستقل على الموافقة
وعقاب مستقل على المخالفة ولا اشكال في تحقق امتثال الامرين اذا قصد ذلك نعم قد يشكل اذا لم يكن احد العنوانين مقصودا بالاصالة
والكلام في مسئلة التداخل كما سينقح في مسئلة تداخل الوضوءات والاغسال يقع تارة في اتحاد التكليف وتعدده واخرى في انه على فرض
التعدد هل يكون بينهما تباين جزئي حتى يتصادقا او لا يتصادقا فلا بد من التعدد فاذا ثبت وحدة التكليف كما في اسباب الوضوء فلا اشكال
في التداخل القهري واذا ثبت التعدد مع التباين فلا اشكال في عدم التداخل واذا ثبت التعدد مع التصادق صار كمسئلة الضميمة الراجحة
فافهم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول افعال الوضوء المعدودة فعلا واحدا فاذا
قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تقديمها عند اول جزء من هذا الفرد الكامل وهو غسل اليدين
المأمور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكر من كون غسلهما اول الافعال من جهة انه
كيف ينوي الوجوب ويقارنه بما ليس بواجب ويجعله داخلا فيها لان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب لو اشكل لم يفرق بين كون
المندوب اول الافعال او في وسطها كما يأتي في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو جار في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب لمذهب المشهور من اعتبار
قصد الوجه هو ان ينوي في الفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبه وبالمندوب لندبه وهو الذي يظهر من كلام بعضهم كالعلامة
حيث قال في ذكرى ويجب معرفة واجب افعال الصلوة من مندوبها ليوقع كلا على وجهه فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع النيتين ومجموع العمل لا
يقدح مع وجوب الكل الاجزاء عدم مقارنة نية الندب بافعالها كما لا يقدح مع استحباب الاجزاء عدم مقارنة نية الواجبات لها وهو المحكي
من الروض في مسئلة تداخل الاغسال لكفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من
الاجزاء المستحبة للوضوء بالشروط الاتية هو المشهور مستنده غير واضح فان ما استدل به على الاستحباب الا مثل صحيحة بكير وزرارة انهما
سئلا ابا عبد الله ع عن وضوء رسول الله ص فدعا بطشت او بتور فيه ماء فغسل كفيه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها لا دلالة لها
على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة لغسل الاعضاء فرجعه الى استحباب اصابة ماء الوضوء واعضاء عن النجاسة المحتملة
مع ان ظاهر بعض الاخبار ذلك مثل رواية الهاشمي سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان
يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده
وهذا ظاهر الامر به وجوبا اذا كان اليد متيقن النجاسة فانه لا يعتد بذلك من الاجزاء الواجبة ولو قيل ان دفع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم و
كذا يكون مستحبا مع القطع بالنجاسة قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء الوضوء بل مستحب تعبدي للاغتراف باليد الاستعمال بها
في الغسل وبالجملة فاستحباب غسل اليدين يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون
من مستحبات الغسلات الثابتة في الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء واعضائه على الوجه الكامل
اعني بتيقن الطهارة واما على ان يكون على وجه شرط الكمال لاستعمالها في الاغتراف في الغسل تعبدا او لظاهر الاخبار احد الاخيرين والذي
يجدي هو الثاني وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من فحوى ذلك
بكفاية النية عند غسل اليدين اذا وجب لازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في المسئلة منهم صاحب الذخيرة على
ما حكاه الشهيد ره بل ظاهر الحلي ره انكار ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم النية عند التسمية و
السواك لانهما انما استحبا لوقوع الوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله ع من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا وامثاله
في كون التسمية امرا خارجا موجبا لتأثير كل فعل من افعال الوضوء كما لا تأثير نظير التسمية على كل امر في صيرورتها سببا للبركة وبعد الشيطان
عنه ففي رواية العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس وكل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه
فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها غيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب مؤكد امام الوضوء وما ورد من ان السواك شطر
الوضوء معارض بقوله ع الاستياك قبل ان يتوضأ والحمل على الاولى واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء بل عن نهاية الاحكام
الخلاف في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض اخر محمول على الوضوء الواجب عليه فلا اشكال في جواز
النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منظفين مستحبين لاجل الصلوة قبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولهذا كان الاولى تأخير النية الى ما

بتضيق

الحكم

يتضيق فيه اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن ابن البراج والتغلبية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذيه صاحبي المدارك والمعالم وغيرهم واعلم ان الخلاف
عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامتها حكما في كل جزء من الوضوء ولا يضر انقطاعها في الاثناء مع عدم
الاشتغال بفعل اتفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في وجوب هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم الاستدامة يقع الجزء الواقع حالها
غير منوي واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها وتخيل بعضهم ان الدليل على وجوب الحكمية انه لما تعذرت الفعلية
لم تسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاخذ الرد عليها تارة وعدم جريانها في المقام اخرى نعم قد يورد عليه ان اللازم
من تعذر الفعلية دائما مراعاتها بقدر الامكان لكن الانصاف انه عسر جدا وان اللازم من تعذر الفعلية عدم وجوب اخطار المنوي بعد وجودها
التفصيلية فلم لا يكفي اخطاره بعنوان اجمالي وفيه ان العسر انما هو بالتزام الاخطار وعدم الذهول والغفلة عنه وكيف كان فلا اعتبار في حد
هذا المقدار وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهم اجعلوا النية الفعلية هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد
بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا ينتقل من ذلك النية الى نية تخالفها فانه اذا كان كذلك كان حكم النية الناشئ
يعني اثرها العقلي والشرعي والعرفي مستمرا غير منقطع ثم اللازم من عدم الانتقال الى نية الخلاف انه كلما توجه ذهنه الى الفعل المنوي في اثناء
الاشتغال به يجده لم يقصد تفصيلي وعزم على اتيان الفعل على النحو المنوي سابقا لان صدور الفعل الاختياري من المتردد غير معقول
كما عرفت سابقا والمفروض انه غير ناو للخلاف فلا يبقى الا كونه عازما على المضي في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي
والنية الابتدائية مشتملة على قيود الفعل والغاية تفصيلا وهذا مشتمل عليها اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكونه مع الشعور والالتفات
والقصد الاجمالي الجامع لعدم الشعور فهو موجود دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل لما عرفت من كلام المحقق الطوسي وغيره
من انهم عدوا افعالنا ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر الفاعل بها وبالجملة فهناك امور ثلثة النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور
به بجميع مشخصاته وغاياته وهي معتبرة في اول العمل وارادة تفصيلية مع الشعور به بعنوان اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون
شعور بالفعل اصلا فاذا تحقق الاول من هذه الامور ولم يحدث بعدها الانتقال الى خلافه فهما حصل الامران الاخيران لكن الاول منهما
موقوف على توجه الذهن الى الفعل وتذكره له ثم ان حكم المشهور بوجوب الاستدامة بذلك المعنى مختص بحال تذكر الفاعل للفعل والتفاته
اذ وجوبها حال ذهوله وعدم تذكره للفعل تكليف للغافل وايجاب التذكر عليه انما كرّ على ما فرّ منه من التعذر والقناعة بالاستدامة الحكمية
عن الفعلية اذا عرفت ذلك سهل عليك ارجاع ما ظاهره المنافاة لتفسير المشهور الى ما ذكر في الذكرى من ان معنى الاستدامة ابقاء على
حكمها والعزم على مقتضاها فهو وان جعله الشهيد والمحقق الثانيان مقابلا للمشهور الا ان مراده عند التأمل ان الواجب على المكلف هو البقاء
والعزم وانما يصير المكلف موردا للتكليف بهما ووجوبهما عليه اذا توجه ذهنه الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر الفعل في اثناء الاشتغال
به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وقد عرفت ان هذا لا ينفك عن عدم نية الخلاف الذي هو تفسير المشهور ووجوب عدم نية
الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى بعد بنائهم على عدم امكان صدور الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما
ذكرنا نسب الفاضل المقداد الذي هو احد تلامذة الشهيد ولا يخفى عليه نية الخلاف امر عدمي لا ينبغي ان يفسر به الاستدامة ولا ان يجعل في حيز
الوجوب وهو كذلك فان تفسير الشيخ ومن تبعه عند التأمل لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة فان استدامة النية نظير احداثها امر وجودي
واقع في حيز الوجوب عند التفات المكلف الى الفعل وخطوره في ذهنه لكن وجوب احداثها مطلق بالنسبة الى الاخطار فيجب اخطار الفعل
بمشخصاته لاجل ارادة المقارنة ووجوب استدامتها مشروط بخطور الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذ لو وجب الاخطار مقدمة لها رجع
الى الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة في الغنية والسرائر بان يكون المكلف ذاكرا لها عازما على فعلها غير مخالف لها لكنه
بظاهره خلاف الاجماع فينبغي ان يحمل قوله عازما على تفسير الذاكر كما قيل او يجعل قوله ذاكرا لها لا خبر المعنى الاستدامة ان يكون الشخص
للتذكر للنية السابقة والالتفات اليها عازما على النية غير مخالف لها فافهم ولذا لم يجعل احد هذا التفسير مغايرا للتفسير المشهور والشهيد مع عدّه
به الاجماع عليه مع ما ذكرنا يظهر اتحاد التفسيرين الحكميين في قواعد الشهيد قده فانه بعد بيان الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال وفسر بتجديد العزم
كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في رسالة الحج انتهى وليس في كلام الشهيد الا تعدد العبارة في التفسير ولا دلالة
فيه على الخلاف بينهما في المعنى فان الكل متفقون على وجوب تجدد العزم اذا ذكر اذ لو لم يتجدد العزم عند التذكر وقع ذلك الجزء لا محالة بنية مخالفة
لنية الوضوء لان وقوع الحركة الاختيارية لا بنية ممتنع ونية الوضوء مفروض العدم وكيف كان فتجدد العزم عند التذكر لا بد منه مع فرض عدم
نية الخلاف واما اختصاص وجوبه بصورة التذكر فلان وجوبه مطلقا يستلزم وجوب التذكر فيرجع الى الاستدامة الفعلية وظهر مما ذكرنا

كون النية الابتدائية

والعزم

ضعف

ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول دون الثاني لان تجديد العزم عند التذكر واجب اتفاقا كما عرفت
ومما يشهد لما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا خلاف في عدم وجوب اخطار الفعل بعد النية الاولى ولا في ان العزم التفصيلي على الفعل
يتوقف عقلا على خطوره في الذهن ولا في ان مجرد عدم نية الخلاف ليس فيه التعلق التكليف به خصوصا حال الذهول عن الفعل ولا في
انه اذا خطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه العزم على الفعل على الوجه المنوي اولا وترك العدول الى اتيان الفعل بنية اخرى وبالجملة
فلا فائدة في المقام اختلاف الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسيري الشهيد والمشهور بطلان العبادة بالتردد في اثنائها على الاول دون
الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال الوضوء اتفاقا توضيح ذلك ان اعتبار القصد وجماعة استدامة
النية الى عند الفراغ ربما يوهم ان نية القطع او الخلاف في الاثناء مخل بالوضوء وان فعل كل جزء منها بالنية الاولى لانقطاع الاستدامة
وليس كذلك لان التابع للابتداء واستدامته انما تعتبر في العمل وهو المركب من الاجزاء فمقتضى لا عمل الا بنية عدم وقوع شيء من العمل الا عن نية
فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل المتعدد اما مستمرا متصلا في مقابل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه
بلا نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء العمل حتى يقدح فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان فضلا عن التردد فالاستدامة بجميع تفاسيرها
على تسليم مخالفتها في المعنى انما يلاحظ في افعال الوضوء لا احواله بلا خلاف فاخذ الثمرة المذكورة لا وجه له نعم ذهب جمع الى التزام ذلك في
الصلوة بناء على ما استفيد من ان الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من الطهارة والستر والاستقبال
تخلو بعض هذه الاكوان عن النية مخل وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا بحرمة ابطال العمل على وجه يشمل الوضوء كان استمرار النية واجبا بمعنى
وجوب اتمام الوضوء وحرمة ابطاله وسيجيء التعرض لذلك في الموالاة ثم انا قد اشرنا في اول المسئلة الى ان البحث عن الاستدامة كمسئلة
المقارنة المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي فالبحث عنهما ساقط لقضاء ضرورة العقل بلزوم المقارنة والاستدامة
الفعلية للنية بهذا المعنى الى اخر الفعل ويحكى عن بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناء على ما ذكره هنا وتقدم منه في اول النية من انه
يعتبر بناء على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم به وان ذلك مدار الفرق بينه وبين الاخطار والا فلا فرق بينهما بالنسبة الى عدم الاعتداد
بعبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة والذهول الماحيين لخطور الصورة يقدحان في الابتداء
دون الاثناء فتامل جدا او بقال لبناء على القول بالداعي لا بد في الابتداء من التفصيل الى الفعل وان لم يلتفت الذهن الى الداعي بخلاف الاثناء
فانه يكتفي فيه ان وقع من غير قصد ثم اعترض على ما حكاه عن الرياض تبعا للمحقق الخونساري والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق بما حاصله
سقوط مسئلتي المقارنة والاستدامة الحكمية بناء على القول بالداعي بان فيه ما لا يخفى لانه مع مخالفته لبعض ما هو مجمع عليه ظاهرا مستلزم لصحة
وقوع العبادة بعد حصول الداعي مع الغفلة الماحية لاصل الخطور كما يتفق في الاثناء وهو بعيد جدا او انهم يلتزمون بفساد ما وقع منها في
اثناء ذلك وهو ابعد ثم قال ولعل ما اوجب ما الذي دعاهم الى ذلك السمع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما تقدم انتهى **اقول** ما ذكره هنا وفيما تقدم منه
في اول النية من وجه الفرق بين القولين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنه في اوله باطل قطعا بنفسه ذلك فيما تقدم منه بظهور ما فيه لا جرم
ما تقدم منافي تحرير محل الخلاف ومحصله ان اهل الداعي لا يزيدون في امر النية على ما يتوقف صدور الافعال الاختيارية عليه عقلا وهي
الارادة المسبوقة بتصور الفعل وغايته المقرونة باول جزء من الحركات المعدودة في العادة فعلا واحدا كالقيام للذهاب الى السوق واشتراء
اللحم والقعود للوضوء واخذ الابريق للصب والاستقبال بالاذان والاقامة للصلوة فلا يقدح غفلته بالمرة وذهوله عن الفعل والداعي حين
الشروع في المشي او في افعال الوضوء او في احرام الصلوة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من اجزاء العمل لان النية عندهم اعم من الارادة
التفصيلية المتوقفة على الخطور ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور الفاعل بها واما القائلون بالاخطار فيلزمهم وجوب الارادة
التفصيلية لاول المامور به ولا يجوزون الغفلة عنه وان قارنت بعض مقدماته المعدودة معه فعلا واحدا ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة
الاجمالية المنفكة عن الشعور **تفريع** بالنسبة على كل من القولين في اعتبار رفع الحدث وهو انه اذا اجتمعت في المكلف اسباب للحدث الاصغر مختلفة
نوعا متعددة او متحدة نوعا وجبت بتلك الوضوء في الشرع وجوبا او استحبابا كالواجب كالنوم والرعاف كفى وضوء واحد اجماعا بل ضرورة
عند العلماء ويكفي في غاية هذا الوضوء بعد توصيفه بالوجوب او الندب عند المصنف هنا بنية التقرب ولا يحتاج الى ضم الحدث اليه
فضلا عن تعيين الحدث الواحد او المتعدد الذي تطهر منه لان الحدث المسبب عن الاسباب المختلفة امر واحد لا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة
للغسل حتى يتوقف صحة الوضوء على قصد رفع كل ما وقع منها لا يرتفع ما لم ينو رفعه لنية بانه متى قصد رفع حدث واحد فان لم يقع هذا الحدث
بطل الوضوء نظرا بنية رفع الجنابة في غسل الحيض وان وقع مع غيره اختص الواقع بالرفع ان لم يقصد عدم ارتفاع غيره والا ففيه

في تداخل الاغسال

وجوه قيل بعضها واحتمل الباقي رفع الكل وخصوص المنوي وعدم الرفع اصلا ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين
كما سيجيء في تداخل الاغسال ولذا لم يجز تعدد الوضوء بتعدد الحدث لا من باب تداخل السببين في التاثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء
بالنسبة الى اسبابه كما لا تداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد تطلب لامور متعددة يترتب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين
الغاية الواجبة والمندوبة والملفقة ولا بين ان يصلح للكل بالمزية له لا حداث الخمسة وللوجه لرجحانه كالقيء والرعاف فربما استوجه كون التداخل في
مثل ذلك كالاغسال المندوبة رخصة لا عزيمة والاوجه خلافه واعلم ان المصنف قد ذكر مسئلة تداخل الاغسال هنا استطرادا لان اسباب
الغسل عنده كاسباب الوضوء كاسباب من العبرة ولذا قال وكذا لو كان الواجب عليه او الثابت شرعا بالنسبة اليه ولو استحبابا اغسال متفقة في الوجه
او مختلفة كفى فيها غسل واحد بلا خلاف في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع مخالفته لاصل قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة المروية في
السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح
والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها
وفي رواية ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك
الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عبد ربه وان غسل ميتا توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما وفي خبر واحد
من الروايات كفاية غسل واحد للجنابة والحيض وقد يضاف الى ذلك كله اصالة التداخل في المسببات هنا بناء على ان امتثال الكل من اوامر هذه
الاغسال يحصل بغسل واحد وان لم نقل بتداخل الاسباب في التاثير واستلزامه كون التداخل فيها كما في اسباب الوضوء وهو هنا خلاف الفرض
لا طلاق ادلة سببيتها بخلاف التداخل في امتثال المسببات فانه مقتضى الاطلاق في الاوامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب
للتداخل القهري بل هو نظير تداخل كليين في فرد واحد كما في اضف فقيرا واكرم هاشميا وقد استدل بهذا غير واحد تبعا للعلامة قدس سره في بعض
كلماته وفيه ان التداخل في المسببات في امثال المقام اسوء حالا من التداخل في الاسباب نظرا الى ان التداخل في الاسباب مخالف للظاهر اذ انها
كما مر في مرجحات البئر واما التداخل في المسببات بعد تسليم استقلال الاسباب في التاثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوما لا يعقل اتحادهما
لان كونهما في الخارج فردين انما هو بتعدد الوجود وقياسها على المفهومين مثل اكرم هاشميا واضف فقيرا واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين
في الخارج بتصادقهما في فرد واحد واما الفردان من مفهوم واحد فلا يعقل اتحادهما والسر فيه ان فرض تعدد المسبب توقف على تغاير بينهما
اما في الذهن وان حصل الاتحاد في الخارج كما في المفهومين واما في الخارج كما في فردين من مفهوم واحد واما الموجود الواحد لمفهوم واحد فلا
يعقل فيه تعدد حتى يفرض فيه استقلال كل سبب بسببية فدعوى ان الفرد من المسببين لسببين كالجنابة والمس مثلا ليس كل منهما سببا من حيث
مفهومه المشترك بينه وبين الفرد المسبب للسبب الاخر والا لم يتحقق الفرق في الاثار بل كل فرد منها معنون بعنوان اثر بت عليه تلك
الاثار فيرجع الامر الى المفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد بتصادقهما فيه مدفوعة بان اللازم من ذلك عدم جواز تداخلهما لعدم العلم بكون
ذينك المفهومين قابلين للتصادق في فرد واحد ثم ربما يتوهم ان ظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه شيئا فما يوجبه الجنابة من الغسل
عين ما يوجبه الحيض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسباب ووجود الحدث واحد كما في اسباب الوضوء فرجع اصالة عدم التداخل الى
وجوب تكرار هذه الحقيقة الواحدة بتكرر افراد الحدث الواحد وهذا خلاف الاجماع فان تعدد الاغسال بتعدد اسبابها وعدم الاكتفاء فيها
بواحد مبني على اختلاف حقائق الاحداث والاغسال وعدم كونها كموجبات الوضوء كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم لكن الانصاف انه لا ظهور
معتد به لتلك الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان يوهم اطلاقاتها مع ان هنا ما يدل على تعدد ما يجب على المكلف عند تعدد الاسباب
فيدل على اختلاف حقائقها الا ادعي من الاجماع على عدم التعدد على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال والاحداث مثل قوله عليه السلام اذا اجتمعت لله
عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزأها عنك التضمن لمعنى الاسقاط تعدد الواجب مثل قوله
في غسل الحيض والجنابة يجعلهما غسلا واحدا فان استناد الاتحاد الى جعل المكلف في مقام الاداء والامتثال ظاهر في تعددهما في انفسها
وقوله واجزء من كل غسل لزمه في ذلك اليوم فانه ظاهر في تعدد الاغسال وقوله كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة فان ظاهره اختلاف انواع
الغسل وتوهم انه يمكن ان يكون الاختلاف اضافيا فيصدق الحقيقة مدفوع بان المراد مجرد تمايز كل من الاغسال عن غيره وان غسل الحيض والجنابة
ليسا كغسلي جنابة متعاقبين يكون الثاني بحسب المفهوم عين الاول لا تغاير بينهما الا في الوجود وهذا المقدار كاف في عدم جواز التداخل وليس
المراد بالنوع النوع المنطقي المقابل للصنف هذا مع ان الشك في المسئلة لو فرض الاطلاق بامثال هذه الامارات كاف في الاصل المقتضي في رده المستند
في ثبوت التداخل في مورده هي الاخبار المتقدمة فلا بد من تشخيص مدلولها من حيث عمومها للجميع صورة اجتماع الاغسال واختصاصها ببعضها فنقول

ان الاغسال المجتمعة اما واجبة او مندوبة او مختلفة منها فهنا مسائل الاولى ان يجتمع اسباب وجوب الغسل ولم يرصوا الاولى ان ينوي الجميع والظاهر
دلالة الاخبار المذكورة على التداخل فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما ستعرف والظاهر انه موضع وفاق كما عن شرح الدروس نعم ربما يتوهم
الخلاف ممن اعتبر في تداخل الاغسال التي احدها الجنابة نية الجنابة كما في السرائر لكن الظاهر انه اراد منه الجنابة لا بشرط في مقابل نية خصوص غيرها الا نية
الجنابة بشرط عدم نية الغير الصورة الثانية ان ينوي رفع الحدث اعني ما في المكلف من الحالة المانعة عن الدخول في المشروط بالطهارة والظاهر انه
لا خلاف في التداخل غير ايضا كما في شرح الجعفرية لان مرجعها الى الصورة الاولى الصورة الثالثة ان ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجزاء
بل ادعى عليه صريح السرائر وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية عدم الخلاف فيه وكذا في شرح الموجز واذا ابتلك على من حكى قولا بعدم
الاجزاء بعض شرح الاستحاضة ولعل في هذه الاجماعات كفاية وربما يستدل عليه بالاخبار المتقدمة ايضا لا تخلو عن نظر لان الظاهر منها نية
الجميع كما لا يخفى نعم ربما كان في مرسلة جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه غسله ذلك عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم ظهور في كون
الرافع من الجنب غسل الجنابة واستدل جامع المقاصد عليه مضافا الى الاخبار والاجماع بان الحدث الذي هو عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان
تعددت اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب الاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره وهو استدلال حسن بناء على جعل الاسباب كاسباب الحدث الاصغر ولا
يحتاج معه الى دعوى الاقوائية والاضعفية مع كونها في محل المنع واستدل شارح الدروس عليه بصدق الامتثال عرفا فان الامر اذا طلب شيئا من
احد ثم اتى ذلك المطلوب بان لم يكن اتيانه من جهة ذلك الطلب كما فيما نحن فيه نعم العقل المسلم على تقدير تمامية انه لا يتعين الاتيان في الاوامر الالهية
التي من قبيل العبادات بالمامور به متقربا الى الله في المامور به في الحقيقة امتثال الطبيعة المتعبدة بكونه على وجه الاخلاص والتقرب ولا شك ان الاتيان بالمطلوب
فيما نحن فيه للتقرب لا نسلم انه يلزم ان يكون المنظور ذلك الطلب بخصوصه او على نفسه بما فات ذلك المطلوب ان الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى
والجواب بعد المنع عنه لانهما على ان غير المنوي لا يحصل له بانه يمكن ان يقع فيما نحن فيه لا نسلم انه لم ينو في الفرض المذكور امتثال الامر بما عدا الجنابة لان الاول
كما عرفت يحصل بنية الفعل مع الاخلاص بعد قصد ذلك الفعل بقصد الامتثال ايضا فيهما ولا نسلم ظهور الروايات في اعتبار القصد الصريح
ثم قال فان قلت مع حصول الامتثال وسقوط الذم والعقاب بعد بقاء توجه التكليف فهل يحصل الثواب والاجر على ذلك الفعل قلنا الظاهر على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما هو الحق استحقاق مدح وثواب على ذلك الفعل لان الفعل لا بد ان يكون له في نفسه حسن حتى يؤمر به
وحسنه لا بد ان يكون مشروطا بشيء والا لامر به لك الشرط ايضا غاية الامر تسليم اشتراط ذلك الامر بالقربة واما اشتراط ان يكون الاتيان
بخصوص ذلك الامر فلا فلا بد ان يحصل للمكلف ما يترتب على ذلك الفعل من المنافع الدنيوية والاخروية نعم لا نابى عن ان يكون الاتيان بقصد ذلك
الامر بخصوصه حسنا بحكم العقل بظاهر او ظهر فائدة ذلك الحسن ثم استدل على المطلب بعموم الروايات المتقدمة ثم قال ما ملخصه انه لولا الدليل الا
المثبت لكفاية الفعل الواحد لامتثال جميع الاوامر اشكل التمسك بالروايات لكونها معارضة بادلة وجوب غسل الحيض الدالة على وجوب
امتثالها فيدور الامر بين تقييد هذا بغير صورة اتيان غسل الجنابة وتقييد هذه الروايات بصورة نية الجميع والثاني اولى لكثرة المعارضات وعدم
معارضة ظاهر روايات الكفاية بقاء وجوب الاغسال وكفاية غسل واحد لها لسقوط بعضها وكذا لو شككنا في تحقق امتثال الجميع الشامل
في تخصيص ادلة وجوب غسل الحيض انتهى موضع الحاجة ملخصا **اقول** ما ذكره فيه اضعف مما ذكره المحقق الثاني فيه لانه اذا ثبت
تعدد التكليف والمكلف به كما حققناه سابقا واعترف هذا المحقق في اخر كلامه وفيما قبله من كون امتثال امر غسل ما عدا الجنابة حسنا
بالاستقلال وان لذلك الغسل حسنا مستقلا وعلم من العقل والعرف ان الامتثال لامر يجب امتثاله لا يتحقق الا مع قصد عنوان
المامور به واتيانه للامر به فكيف يعقل ان يكون امتثال احد الامرين امتثالا للامر الاخر وان لم يقصده ولا التفت الى متعلقه هل يكون
ذلك الا مع رفع اليد عن تعدد المكلف به والالتزام كون الاوامر المتعددة راجعة الى فعل واحد مع عدم اعتبار القصد الى
الامر المامور به في تحقق الامتثال اولا ولحاظ الفرض والثاني خلاف العقل والنقل كما لا يخفى واضعف من هذا ما فرعه على قاعدة
التحسين والتقبيح من المدح والثواب على الفعل الغير المقصود فان القاعدة المذكورة مع تسليمها لا تنهض على اعتبار ثبوت الحسن في المامور
وعدم كفاية وجود الحسن في نفس التكليف ان التصف بالحسن والقبح لا يكون الا العنوان المقصود الملتفت اليه دون العنوان المتحقق في
ضمن عنوان مقصود من دون التفات فان اكرام زيد اذا لم يلتفت الفاعل الى تضمنه لاكرام عمرو ولم يقصده لا يترتب عليه مدح ولا ذم
بل لو تحقق بما يتحقق من غير اختيار فلا يتصف بالحسن والقبح اصلا واما ما ذكره اخيرا من انه لولا دليل الامتثال اشكل التمسك بالروايات
من جهة المعارضة ففيه انا في سعة من هذه المعارضة بدعوى ظهور الاخبار في نية الجميع فتكون هذه الاخبار حاكمة على اصالة عدم
التداخل الكاشفة عن كون الاغسال المتعددة قابلة للتصادق في فعل واحد نعم لو عممناه لصورة نية البعض لظهور ادلة الاغسال

ورواية

ورواية الحقوق في تعدد التكليف كشف اخبار التداخل الدالة بالفرض على كفاية نية البعض عن اتحاد حقيقتها وحقيقة الاحداث
الموجبة لها لكن لا يبعد تقديم اخبار التداخل وحكومتها على تلك الادلة وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك ثم الظاهر عدم الحاجة الى الوضوء
لان غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبب عن اي سبب كان كما هو ظاهر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا حيث انه تعالى فصل بين الجنب وغيره
كما لا يخفى ويؤكد الاستدلال بها ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع ان اهل الكوفة يروون ان عليا عليه السلام كان يامر بالوضوء
قبل غسل الجنابة قال ع كذبوا ما وجدوا ذلك في كتاب علي ع ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا فان الامام ع استشهد بالآية
على عدم وجوب الوضوء على الجنب ويمكن الاستدلال بما ورد من ان غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء بناء على ان المنفي هو مطلق الوضوء
الشامل للمسبب عن اسباب الغسل لا مدخلية الوضوء في رافعية غسل الجنابة كما هو الظاهر حتى لا ينافي ثبوت الوضوء باسبابه الاخر فان قال
شارح الدروس بعد الاشكال في سقوط الوضوء لولا الاجماع انه لو قيل بان كفاية غسل الجنابة ليس من جهة امتثال الجميع بل لسقوط
غيره به كان عدم وجوب الوضوء ظاهرا من غير مناقشة كما لا يخفى انتهى وهو متجه لو كان معنى سقوط غيره به ارتفاع الحدث الاخر به اما
لو اريد سقوط غسل الاخر به فلا ينافي بقاء وجوب الوضوء عليه ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب عدم الفرق في كفاية غسل الجنابة عما عداه
بين عدم الالتفات الى ذلك الغسل وبين الالتفات اليه وقصد سقوطه وبين قصد عدم سقوطه ونوقش في شرحي الدروس والمفاتيح
في شمول الاجماع للصورة الاخيرة وهو في محله لو كان دليل المسألة الاجماع المحقق اما الاجماع المدعى في السرائر وجامع المقاصد فهو مطلق
كالاخبار على تقدير دلالتها الا ان يدعى انصراف المطلق في معقد الاجماع ومورد النص الى غير هذه الصورة لكن الارجح في النظر شمول
فتوى المجمعين لهذه الصورة وان كان اطلاقهم منصرفا الى غيره لان ظاهرهم المصرح به بعضهم كون غسل الجنابة رافعا لحدث الحيض والرفع غير
متوقف على ما ذكر نعم يشكل الامر عند من استشكل في ذلك في الحدث الاصغر اذا نوى عدم ارتفاع بعض الاحداث الصورة الرابعة ان يقصد ما
عدا غسل الجنابة كغسل الحيض وهو تارة يفرض مع غسل الجنابة واخرى مع غيره اما الاول فالكلام فيه في مقامين الاول صحة هذا الغسل
على ما نواه وفيه اشكال من جهة اطلاقات الامر بذلك الغسل واقتضاء الامر للاجزاء وقوله لكل امرئ ما نوى وما سيجيء من عدم كفايته عن الجنابة
فارتفاع الاضعف مع بقاء الاقوى غير معقول واطلاقات الاوامر شاملة لما نحن فيه لان وجوب غسل الحيض هنا عينا خلاف الاجماع
المنعقد على جواز الاقتصار على غسل الجنابة للتعين عليه فان تعين الشيء على المكلف مع تعين ما يسقط عليه لغو وتخيير غير معقول اذ لا بد
له الا على القول بعدم كفاية الجنابة مع قصد عدم ارتفاع حدث الحيض والاشكال وارد على من لا يقول بذلك وهم الاكثر وسيأتي
في المقام الثاني ما يندفع به هذا الاشكال ويظهر منه صحة هذا الغسل بالنسبة الى نفسه المقام الثاني في كفايته عن غسل الجنابة ولخلافه
المصنف هنا وفي المعتبر وتبعه المحقق الثاني والشهيد او نسبه شارح الجعفرية الى المشهور وهو غير ثابت كما ستعرف واستدل عليه في المعتبر بانه
يعني الغسل بنية خصوص الحيض غسل صحيح نوى به الاستباحة فيجزي واوضحه في جامع المقاصد بما تقدم منه في الاستدلال على كفاية
غسل الجنابة عن غيره من اتحاد الحدث وان تعددت اسبابه وزاد على ذلك وجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة الثاني الدليل الذي قرره على
وجهين وجعل اوضحهما انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبهما امتنع وجوبهما والثاني واضح البطلان بيان الملازمة ان وجوب الفعل
يقتضي القطع بترتب الاجزاء على الاتيان به مشتملا على جميع جهات الوجوب وسقوط الطلب عن المكلف بغسل الحيض على ذلك التقدير ليس
على فعله الاجزاء ولا سقوط الطلب وانما يترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له وهو الجنابة ووجوده كعدمه فيكون التكليف به تكليفا
بما لا يجزي وهو ممتنع او يقال وجوب غسل الحيض على تقدير عدم اجزائه عن غسل الجنابة ليس احد اقسام الوجوب فيجب انتفاؤه بيان الملازمة ان
الوجوب ينقسم باعتبار الفعل الى الحتمي والمرتب والمخير ووجوب غسل الحيض في الفرض المذكور على تقدير عدم اجزائه عن الجنابة ليس احدها
فينتفي وجوبه واذا انتفى وجوبه على تقدير عدم الاجزاء وجب الحكم بالعكس ان يجزي على تقدير الوجوب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع مقامه وقيل
بعدم الكفاية وانه اذا نوى غسل الجنابة اجزء عن غيره واذا نوى غيره لم يجز عنه نسب الى الشيخ وهو صريح السرائر والوسيلة وبعض كتب
العلامة والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسألة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على كفاية غسل الجنابة
لعدم كفاية غيره قال لان الكافي المرأة حائضا ثم طهرت فقبل ان تغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان تغتسل غسل الجنابة دون الحيض لان
غسل الجنابة له مزية وقوة وترجيح على غسل الحيض بلا خلاف في انه يستباح بمجرده الصلوة وليس كذلك غسل الحيض وايضا غسل الجنابة
عرف وجوبه من القران وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف الوجه الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة
المتواترة ثم قال والمعتمد في ذلك الاجماع انتهى فان الظاهر ان التعليلين المذكورين لاجل مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه

والا فكفايته عن غيره يكفي فيه تساوي الغسلين في لا يحتاج الى اثبات الترجيح فالعمدة عن كلا التعليلين او احدهما الى الاجماع ظاهر في ارادة
الاجماع على الترجيح فيثبت مرجوحية غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فافهم فهذا القول هو الاقوى للاصل وضعف
ما استدلوا به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي او كراهته بخلاف
حدث الجنابة وقد تقدمت الامارات الدالة على الخلاف حقايق الاغسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق
كالصحيح عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع في رجل جامع امرأته فحاضت قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب ورواه في السرائر عن كتاب
ابن محبوب وظاهرها عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بفعل غسل الحيض
والثمرة تظهر في استحقاق عقابين على تركهما ففيه ان ظاهرها وجوب الغسل عليها بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد اخيرا ففيه ان
معنى اجماع وجوب غسل الحيض والجنابة وجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد منوية فيهما او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل غسل
الحيض اولا فيرتفع به حدث الحيض وترتب عليه اثاره من ارتفاع حرمة الوطي او كراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى رفع الجنابة بغسل آخر
فغسل الحيض احد فردي الواجب التخييري بالنسبة الى احد الواجبين وهو رفع حدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث المطلق واستباحة الصلوة نعم
لو لم يترتب على غسل الحيض اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض الا ان ذلك يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين
فيرجع الى الوجه الاول وهو ادعاء اتحاد الحدث ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض اعظم من الجنابة فيرتفع بارتفاعه نظير الجنابة
بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المرأة ترى الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك ومما يظهر منه كون
كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخرى في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا يدخلان المسجد الا
مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاستدلال بالاية لحكم الحائض يدل على اتحاد حدثهما او كون حدث
الحيض اعظم وعلى التقديرين فيرتفع برفع الحدث ورواية الاحتجاج في حديث الزنديق مع ابي عبد الله ع وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة
وقد اتى الحلال وليس من الحلال تدنيس قال ان الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الخبر والظاهر ان المراد بالدم هو الذي يستحيل
اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة دم استحال اليها وما يظهر منه اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع في المرأة
تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد وفي الجميع نظر اما الاول فلان الظاهر ان الاعظمية اصلح ان يكون وجها
لعدم وجوب غسل الجنابة عليها علم قابلية الحيض للارتفاع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليها لانه لا يجب الا للصلوة فهو مساوق لتعليل عدم
وجوب غسل الجنابة على الحائض في بعض الاخبار بانه قد جاءها ما يفسد الصلوة اذ المراد افساد لا يقبل الاصلاح الا ان يمنع من وجوب غسل
الجنابة مع ان الاعظمية لا يجب لجواز ارتفاع الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فالاستشهاد بها من جهة
ان كلما حرم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس ولا ينفع واما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية الاخيرة فظاهرها بقرينة
السؤال عن وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجود منهما في الخارج يكون واحدا لا انهما في الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء
قابل للورود على اصالة عدم التداخل نعم استدل لبعض القائلين بالتداخل بما تقدم في كفاية غسل الجنابة من صدق الامتثال وقد عرفت انه
ليس بشيء واعلم ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل نسب الى غيرهم على وجه يشعر بعدم ظهور الخلاف ان الكلام في كفاية ما عدا غسل الجنابة
عنه انما هو على القول بعدم اغنائه عن الوضوء واما على القول بالاغناء فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد منها عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال
على هذا القول وكفاية كل واحد في اباحة الصلوة ولا يخلو عن التامل لامكان منع الملازمة فان اختلاف اثار الاحداث كجواز وطي الجنب من غير
كراهة وكراهة وطي الحائض او حرمته يدل على اختلاف حقايقها فرفع بعضها بارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل ومنه يظهر ان الاغسال ما عدا
غسل الجنابة لا دليل على اتحاد حقايقها وان اغنى عن جنب الاغنا عن الوضوء او عدمه لكن شارح الدروس استظهر الاطباق على كفاية بعضها
عن بعض ولعل منشأ استظهار الاطباق ما استظهرناه من الوجه مما ذكرناه عن المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض اذا اشترك
الكل في الاغناء عن الوضوء فان لازم ذلك الوجه اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن الوضوء واما في الحاجة اليه
فالكلام فيه نظير الكلام في كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدمه الا ان يثبت ما استظهر من الاطباق او ما ادعوه في الاجماع من الاطلاق
الصورة الخامسة ان يقصد غسلا مطلقا من دون اضافة الى الحدث ولا قصد لاستباحة الصلوة ولا كلام في فساده بناء على اعتبار رفع الحدث او
الاستباحة واما على عدم اعتبارهما فالاقوى ذلك ايضا لعدم العلم بكونه امر الاغسال تتميز بذلك لعدم ثبوت كونها حقيقة واحدة رافعة
لحدث واحد نظير الوضوء فلعلها متباينة كلية او متصادقة فيتوقف امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت اطلاق الاخبار بعد القول بالصحة

فلخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع نية الجميع او نية خصوص الجنابة على تامل فيما اذا قصد عدم ما عداها فالاحتياط ترك
هذا القصد لاحتمال اخلاله بالغسل والاحوط ان يغتسل غسل الجنابة قاصدا الارتفاع ما عداها من الاحداث ثم الاتيان بالغسل
الاخر احتياطا تنبيهات الاول ان التداخل في مورد جوازه رخصة او عزيمة نسب غير واحد من المعاصرين الى ظاهر الاكثر الاول بل نسبه
الفاضل القمي قده في بعض مؤلفاته الى ظاهر الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قده والظاهر ان منشأ النسبة تعبيرهم
بلفظ الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو الثاني وان اسباب الغسل كاسباب الوضوء لانا القائلين بالتداخل
بين من لا يرى الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل قال في المعتبر فان لم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة
كفى الغسل الواحد بنية ايها اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الاخر قهري وقد عرفت ان منشأه اتحاد
حقيقة الاغسال واما غير هؤلاء كالمحققين والشهيد وغيرهم ممن اكتفى بكل غسل واجب عن الاخر فقد عرفت كلام الاولين في المعتبر وجامع المقاصد
التصريح في اتحاد الحدث الاكبر كالاصغر وكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم بكفاية
وضوء واحد عند اجتماع اسبابه ثم عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المتعاطفين واحد وهو على كشر وعند الزايد والتعبير بالكفاية
هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى ان الرخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا في اداء المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام الشهيد ايضا
حيث قال فتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال على الاقوى واجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس تحكم واما القائلون بكفاية غسل الجنابة
عن غيره دون العكس فلم اذكر منهم او استشكل في شرعية غسل الحيض قبل الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عدم التداخل عنده لانه ان قدم
غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح نعم من قال بصحة غسل غير الجنابة كالقوي به امكن كون
التداخل عنده رخصة بمعنى انه له ان يقدم غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقدم غسل الجنابة فيكتفى به قهرا وقد تحصل مما ذكرنا انه
لو نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل اخر بعده وان نوى غيره فالمحققان والشهيد بل المشهور كما في شرح الجعفرية انه كذلك بناء منهم على كون
الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد واما غيرهم فان لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور التعدد عنده وان قال بصحته امكن تعدد
الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعي ان بنائهم في الوضوء على العزيمة كان هناك
الثاني ان الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا شك في كونه من العبادة التي يستحق بها الثواب ويشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه
من امر وهو بناء على اصالة التداخل في الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد وعلى اصالة التداخل في الامتثال هو كل من الاوامر
المتعلقة بكل واحد من الاغسال فالغسل الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من اصالة عدم التداخل واقتضاء تعدد الاوامر
تعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسألة اما كاشفة عن وحدة حقيقة المأمور به في تلك الاوامر نظير ما هو مقتضى الاصل عند
القائل بالتداخل في تأثير الاسباب فيجب قصد غسل واحد لحدث واحد حاصل باول الاسباب واما كاشفة عن كون الاوامر المتعددة بالاغسال المتعددة
على وجه يمكن تصادقها في عنوان واحد كسائر المفاهيم المتغايرة المتصادقة في بعض الاوقات نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال
فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد وهذا اوفق بما ذكرنا من الامارات الظاهرة في تعدد تلك الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة
عن غيره فليس فيه امتثال الاوامر غسل الحيض اصلا فالمانع منه كشارح الدروس وقد عرفت ضعفه عقلا وعرفا وحيث ان استفدنا هذا الحكم من
الاخبار بناء على شمولها لصورة نية الجميع ونية البعض فيكشف ذلك عن حقيقة الاحداث على خلاف ما استفدناه من الامارات المتقدمة و
اللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع واخترنا عدم كفاية ما
عدا غسل الجنابة فالحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع
حدث الحيض مثلا بغسل الجنابة فلا يبقى امر بغسل الحيض حتى يمتثل نظير ارتفاع حدث النوم قبل الجنابة بغسل الجنابة وسقوط امتثال قوله اذا
نمت فتوضأ المسألة الثانية ان يجمع اغسالا مستحبة فان نوى الجميع بغسل واحد فالمشهور ظاهرا على كفايته ويظهر من الارشاد عدمه وهو
وان كان اوفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة على ذكر الحقوق على خلافه وتوهم اختصاصها بصورة وجود الغسل الواجب مدفوع
بان الغسل الواجب انما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني ان الغسل الواحد مجز عن غسل الجنابة او الحيض على تقدير وجودهما لا ان المورد يختص
به كما لا يخفى على المتامل مع انه يكفي قوله ع اذا اجتمعت عليك حقوق الى اخره فان المراد ثبوت الحقوق وهي الاغسال ولو على
وجه الاستحباب لخصوص الواجبات لان مورد الرواية مشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة اللهم الا ان يجعل الكلام فقرة مستقلة غير واردة
في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان اقواهما العدم للاصل بعد

فهو الصحيح المذكوره في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله ع في رواية عثمان بن يزيد ان اغتسل بعد الفجر الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وقد افتى جماعة بها لانها وان اتهم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشايخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد الثقة برواية عدا في عنه لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب اذ ساق الظاهر منها ان كل موضع ثبت فيه الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجد والمشاهد او لاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل تلك الغاية في اول النهار كفاه في تلك الليل ولم يحتج الى اعادته لو تاخر فعل تلك الغاية عنه وكذا لو اغتسل في اول الليل كما ورد ذلك في غيرها من الروايات بل في بعضها ان غسل يومك يجزيك لليلتك والعجب من بعض مشايخنا قدس سره حيث استدل بها في هذا المقام ثم ان التداخل هنا في صورة نية الجميع حصلا وعزيمة الاقوى هو الاول بناء على ان الاخبار كاشفة عن تعدد حقائق هذه الاغسال وتصادقها فيجوز امتثال اوامرها بمورد افرادها كما يجوز بمادة تصادقها وهل يعتبر في نية الجميع العلم بها تفصيلا او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او اعتقد بعدمه وجهان اقويهما الاول

المسئلة الثالثة ان يجمع اغسالا بعضها واجب وبعضها مستحب فان نوى خصوص الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب كما في المبسوط والخلاف والسرائر وحكي عن الجامع وظاهر الوسيلة والبيان ومحكي المسالك وجماعة ممن تاخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه وهو الظاهر من السرائر لمرسلة جميل ونحوي ما رواه في باب الصوم من الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المتصل بحصول المقصود من الغسل المندوب في التعويل على المرسلة سندا ودلالة في مقابل قولهم عليهم السلام انما الاعمال بالنيات لا عمل الا بنية المطابق والمنجبر والمؤيد باصالة عدم السقوط حتى على القول بالتداخل لان المسلم منه ايجاد الفعل الواحد بقصد امتثال الطلبين لا كفاية امتثال الخصوص لاحد الطلبين عن الاخر مع عدم قصد امتثاله لما لا يخفى واما المحكي فيها اصلها مع اختصاصها بالناسي منع كون حصول المقصود ومن هنا تبعه استشكال المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق الثاني وغيرهما ومما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة بل يعلم ما اذا نوى خصوص المستحب وانه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل عليه حتى المرسلة عدا بعض الاطلاقات المتقدم مع عدم ظهورها وانصرافها الى الغسل الواقع بنية الجميع وما تقدم من رواية الفقيه المختصة بالناسي المعتبر للقاه وظاهرها انه الظاهر صح ذلك الغسل للاطلاق فان خلاف الشيخ في المبسوط لان المقصود منه كما يستفاد من ادلته التنظيف وهو كما لا يحصل الا للمتطهر وفيه ما وضح هذا الوجه لتقييد الاطلاقات خصوصا مع ما ورد في المستفيضة من استحباب غسل الاحرام للحائض الكاشف عن معقولية حصول التنظيف للمحدث منع واضح فلا مانع عن الاطلاقات واما اذا نوى الواجب والمستحب كليهما فظاهر المشهور الاجزاء عن كليهما بل في الخلاف الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم من رواية الحقوق وحيث دلت تلك الرواية على تعدد الحقوق والتكاليف وكفاية الواحد في امتثال الجميع كشف عن كون حقائق تلك الاغسال قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد الواحد عنوانان واجب ومستحب نظير تصادق عنواني الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا فاكرم رجلا كان اكرامه اكراما لهما بقصد امتثال الامرين ولا يعد مثل ذلك من اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجمع موجهها لا انفسهما كما اذا اتى بفرد واحد يكون مصداقا لواجبين او المثلين كالضدين لا غيرهما ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في الواجبات والمستحبات فان نية الامرين ههنا غير ممكنة ولهذا استشكل نية الجميع في المقام بعضهم وابطلها اخرون ففي محكي الجامع في هذا المقام وان نوى الواجب والمندوب قيل يجزي عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا ونديا انتهى وجزم العلامة في كثير من كتبه بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب عما ليس بواجب وان نوى الندب لم يرتفع غسل الجنابة على جهة ان نواهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح بلا مرجح انتهى وفي الذكرى انه مشكل لتضاد وجهي الوجوب والندب وعن قواعده انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل لتنافي الفعلين وذكر في الروض ما في المختلف وعن كشف اللثام جواز تداخل الواجب والندب ان كان الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا لتنافي الاحكام انتهى وقد تفصى جماعة من الاصحاب لدفع هذا الاشكال فعن الذكرى ان نية الوجوب يستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يضر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد للغاية ومثله الصلوة على جنازتي بالغ وصبي بل مطلق الواجبة انتهى والمراد من التمثيل بمطلق الواجبة من حيث اشتمالها على الافعال المندوبة كما سيجيء من الروض وماذكره هنا قد اختاره في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال والاقرب جواز الجمع بين من يجب عليه ومن يستحب لاطلاق الاخبار في ذلك فحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا بالتوزيع قاله في التذكرة لعدم التنافي لاختلاف الاعتبارين ويشكل بانه فعل واحد عن مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في التذكرة الى قول العلامة فيها في الصلوة الواحدة على المتعدد من الاموات اما الفقه لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجب على بعضهم واستحب على اخر لم يجز

جمهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة على الوجهين بالتقسيط امكن انتهى وفي عدد الشهيد بعد ما تقدم من الحكم بالبطلان وما الفطرة يحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصود فلغو نية الندب او نقول يتقعان فان غاية غسل الجنابة رفع الحدث وغاية غسل الجمعة التنظيف فهو كضم التبرد الى التقرب انتهى وماذكره من ان نية الوجوب هي المقصود يحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه وجها ثانيا في دفع الاشكال وذكر في الروض بعد تقوية اعتبار نية السبب في الغسل المندوب قال ويمكن سقوط اعتبار السبب هنا ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة خلال الصلوة الواجبة والصلوة على جنازتي من زاد على الست ومن نقص انتهى اقول تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو الاول ثم انه تقرر في موضعه عدم اجتماع حكمين فعليين على فعل واحد سواء كانا متضادين كالوجوب وغيره ام متماثلين كوجوبين ونحوها فكما لا يجوز اتصاف غسل واحد بالوجوب والاستحباب الفعليين لا يجوز اتصافه بوجوبين وكما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون عنوانا لكليين واجبين كذا يمكن اجتماع جهتي وجوب وندب فيه كاطاعة الوالد واجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد لا ريب ان غسل الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق كان مصداقهما مجمعا لجهتي الوجوب والندب لا لنفس الوجوب والندب الفعليين بل الفعل متصف فعلا بالوجوب دون الاستحباب لان وجود الجهة المانعة من الترك لا يزاحمه وجود جهة اخرى غير مانعة من الترك بخلاف العكس وحينئذ فانا اعتبرنا في العبادة نية الوجوب او الندب لم ينو هنا الا الوجوب ولو اكتفينا بنية وجههما بالمعنى المتقدم في مسائل النية نواهما معا ويمكن تطبيقها ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف بالفعل الا بالوجوب وان كان الجهة النادبة موجودة فيه ومراده من وقوعهما معا وقوع الغايتين المقصودتين من الواجب والمندوب ومراده من تاكد الوجوب بالندب تاكد جهته من حيث ان الرجحان يصير اكمل من دون معارضة المصلحة اذ الندب يحتاج الى مصلحة غير مانعة من الترك او مجوزة للفعل من جهته لكن من جميع الجهات حتى يعارض الجهة الموجبة ولذا يسقط الاستحباب بمجرد طرو سبب الوجوب الاصلي لسبب الندب او المقدمي بسبب صيرورته مقدمة لواجب ومما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ ستا والناقص عنها نعم يتاتى على مذهب من جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد من جهتين نية الوجوب والندب الفعليين وبهذا انقضى بعضهم عن هذا الاشكال لكن الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك واما ماذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان تلك الصلوة فرد من مطلق الصلوة فيجب ومشتمل على المندوب فيكون مندوبة لجواز تركها لا الى بدل فان المقسم فيها على الواجب هو بدل عن مجموع الاجزاء الواجبة الموجودة في الفرد المشتمل على المندوب لا عن مجموع الواجب والمندوب ويمكن انه يريد ان المقصود اصالة هو الواجب والمندوب انما يؤتى به تبعا والاحتمال الاول انسب بعطف هذا المثال على مثال الصلوة على بالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في القواعد حيث علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع يغني عن نية التابع ثم ان المحكي عن صاحب الذخيرة انه تفصى عن الاشكال اولا بان الدليل الدال على الاجزاء بغسل واحد عن الغسلين يلزم ان يقال الحكم الوظيفتين يتادى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابهما وان لم يكن من افرادها حقيقة كما يتادى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مختص بصورة لا يحصل سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طرو العارض المقتضي للوجوب انتهى اقول مرجع الاول الى وجوب قصد خصوص الجنابة لا كليهما الا ان الاشكال مفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد به وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اريد وجوبه من حيث مصادفته مع عنوان واجب فالاشكال في انه محكوم بالاستحباب المنضاد للوجوب اولا فلا يجوز قصد المفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ماذكره بعض المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلي امر اجتزئ الشارع به عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما في الصورة سمي بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة لم يرد ذلك ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب او مستحب او كلاهما قلت هو حيث يقوم مقام الاغسال الواجبة فهو احد فردي الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى بدل فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب وعلى عدم الاشتراط ينوي القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى اقول لا يخفى ان الامتثال المقصود في العبادة لا يكون الا بعد تعلق الامر بها والامر بهذا الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المامور بكل منها بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله ع اجزاك عنها غسل واحد اذ ليس بعد قطع النظر

عن الامر بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة ونحو ذلك فاذا فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تمام
مصلحتهما فلا محالة يكون كل من الامرين المتعلق بخصوص كل من الغسلين امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستفاد من حديث التداخل امرا تخييريا آخر
فيرجع الامر الى ان مطلوب الشارع من الجنب في يوم الجمعة هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق لامر غسل
الجنابة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من حديث التداخل وان مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو
احد الفردين من الغسل المامور به بخصوص الجمعة المطابق لامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد
من دليل التداخل فيرجع الامر بالاخرة الى صيرورة هذا الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المذكور يوم الجمعة واحد فردي المطلوب
منه ندبا فعاد المحذور من اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد على وجه اشنع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين
منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق على ما عرفت سابقا من ان ادلة التداخل خصوصا روايات الحقوق يكشف عن كون مفاهيم الاغسال
متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق واحد لا محيص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيدان او التزام اجتماع الحكمين المتضادين
كما التزمه بعض المحققين **الفرض الثاني** غسل الوجه وهو لغة كما عن بعضهم ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن
المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه في المعتبر و
المنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم
عدم الخلاف في ذلك والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يتوضأ الذي قال الله تعالى
فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم ما
دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له
الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد بدوران الاصبعين احاطتهما ولذا عبر في المبسوط بما بين الابهام والوسطى ويمكن تصوير شبه دائرة من مجموع
الاصبعين بان يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجري الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا في آخر الذقن و
المراد بالقصاص منتهى منبت الشعر من الناصية ثم هذه الفقرة بيان لمجموع الوجه وقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه بيان الخط الطولي
الفاصل بين الوجه وغيره فهو في قوة التاكيد لما قبله واعترض شيخنا البهائي قده على هذا التفسير بلزوم دخول النزعتين بالتحريك وهما البياضان
المكتنفان بالناصية من الطرفين ورده ان المراد بالقصاص ليس مطلق منتهى منبت الشعر الذي ياخذ من كلا من الناصية ثم يرتفع عن النزعتين ثم
يمتد الى مواضع التحذيف ثم يمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار بل المراد منتهى الناصية وهو واضح واعترض ايضا بلزوم دخول الصدغين
مع نص الرواية على خروجهما وفيه ان الصدغ خارج عن التفسير المذكور في المنتهى والمنسوب الى الفقهاء وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي
لراس الاذن وينزل عن راسها قليلا نعم المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يسمى الشعر المتدلي عليه صدغا والظاهر ان
الفقهاء بملاحظة التصريح في الصحيحة على خروج الصدغ وظهوره في خروجه عن الحد لا الاخراج عن حكم الحد حملوا الصدغ فيها على المعنى الاخير
المذكور في اللغة وهو الشعر المتدلي بناء على ان الشعر المذكور متدل غالبا على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن لانه
غير متعارف في الصدغ في كلام الفقهاء يراد به ولو مجازا موضع الشعر المذكور ومتدلاه وهذا مع مخالفته لظاهر النص والفتوى هو الوجه
الجامع بين كلمات الفقهاء واهل اللغة ضرورة عدم ثبوت حقيقة اصطلاحية للصدغ لم يعرفها اهل اللغة ولو تصريحهم بخروج الصدغ بجميع
اجزائه عن حد الوجه يمكن حمل الرواية على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف ظاهرها واما العذار وهو الشعر
النابت على العظم الناتي اي المرتفع الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمشهور كما في الحدائق خروجه وفي الذكرى
ان العذار وهو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل
ذلك ولا يجب غسل ما بين الاذنين والعذار من البياض ثم قال تبعا للمعتبر ولا ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كلمة من ظاهرها التبعيض
ولو اراد البيان لقال ولا العذار لكن له كلام آخر ظاهر في ارادة خروج كله كما ان للمعتبر كلاما ظاهرا في دخول كله فراجع [illegible] وعن المحكي
عن الاسكافي الدخول كما صرح في المرتضى قده وجده الناصر حيث حكى في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية وقبل نباتها
ثم رده بان حكمه حكم اللحية في الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه وكذا الشهيد والمحقق الثاني في [illegible] بيان بعض العذار المحاذي للصدغ الذي
صرحا بخروجه لكن الظاهر خروج ازيد منه لان ما حوته الاصبعان عند كون اليد على ما يقابل الصدغين ازيد منه عند كونها على ما يقابل العذار
لمكان نتوء الانف فاذا كانت اليد مقابلة لراس الانف يتم خروج كله فلاحظها واما العارضان وهو ما نزل عن العذارين من الشعر فصريح في المنتهى

في غسل الوجه

بخروجهما والشهيد والمحقق الثانيان بدخولهما عن اولهما الاتفاق عليه ثم استشكل دخول ما قابل الاذن منه ثم ما يقرب منه لعدم وصول الاصبعين اليه
ولا اشكال في دخول اكثره فتنزيل القولين على التبعيض كما قطع به بعض غير بعيد ثم ان صاحب كشف اللثام احتاط البدأة وضعف على ما يقرب الاذن
فيها و[illegible] ما بين الاصبعين عن العارضين [illegible] ذلك الى عنوان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لا لكل خط عرضي
منه مما بين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعللون الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول
الاصبعين وعدمه انه مناف لظاهر الصحيحة وما ذكره لا يصلح للمصادقة(?) لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والعذار
والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض العذار لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة بما يلي العارضين قريبا من الذقن
وكذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية لا مطلقه فيشمل منتهاه المار على اطراف النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجملة فالمراد من الصحيحة
هو التحديد المذكور بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله او قال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقا على معنى يوجب دخول معلوم الخروج
كالنزعتين وما يحاذيهما ومن العارضين الى الرقبة ومما ذكرنا يظهر ان ما دقق النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني قده طاعنا على
تفسير المشهور بدخول ما هو خارج بالاتفاق اعني النزعتين والصدغين بعيد في الغاية فانه قده في اربعينه الذي يظهر لي من الرواية ان كلا من
طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا اثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر ان
قوله من قصاص الشعر اما حال من الخبر واما متعلق بدارت بعنوان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبر الدوران
على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تحقيقا للدائرة المستفادة من قوله مستديرا فاكتفى عم بذكر احدهما عن الاخر وصح قوله
عليه السلام ما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من المبتدأ وهذا صريح في ان كلا من طول الوجه وعرضه شيء واحد
هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرناه فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه مواضع التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس الذي انطبق
الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه واداره مثبتا وسطه ليحصل منه الدائرة وقعت مواضع التحذيف
والصدغين خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمناه من الرواية بنصف تفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين



وتلك الدائرة اعني مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة ومواضع التحذيف
والصدغان واقعين في هذين المثلثين انتهى كلامه رفع مقامه وانما جعل التفاوت بينه وبين المشهور نصف
التفاضل لان النصف الاخر من تحت الدائرة خارج من الوجه على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول
على الدائرة له اربع زوايا اثنتان من فوق واثنتان من تحت ومجموع تفاضل المربع على الدائرة باربع قوا(?)
واربع مثلثات ثم انه رد على ما ذكره قده مضافا الى بعده عن فهم العرف الذي هو الملحوظ للشارع وائمتنا
عليهم السلام في بيان الاحكام اولا ان جعل كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين [illegible]
غير صحيح غالبا لان الغالب ان ما بين القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب من
انفراج ما بين السبابة والابهام المقتصر عليه في الصحيحة على رواية العياشي والا فالموجود في الكتب المعروفة الوسطى فقط او مع
السبابة ح فاطلاق الطول على ما بين القصاص والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار قامة الانسان وثانيا ان اعتبار الدائرة التي
تثبت في سطحها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب خروج جزء من الجبهة والجبينين لان خط الجبهة مستقيم او منحدب اقل
من انحداب القوس المتوهم عليه من الدائرة المذكورة بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما صرح به في الذخيرة وتبعه غير واحد وثالثا ان ما قربه
من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن على ما صرح به اهل اللغة فخروجه مخالف للاجماع وان اراد ما تقدم عن
المنتهى وغيره فهو خارج على التفسير المشهور واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور بالبديهة واما رابعا فلان ما ذكره من جعل الدوران مبتدئا من
القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران احد الاصبعين فهو خلاف ظاهر الرواية بل ظاهرها اما دوران المجموع او دوران كل منهما وان
اراد به دوران المجموع فهو لا يبتدئ من القصاص ولا ينتهي الى الذقن لان كلا منهما من حيث المبتدأ والمنتهى عكس الاخر كما اعترف به واما قوله مستديرا
فهو صفة لمصدر محذوف اي جريا مستديرا الا ان الاصبعين جريانهما من القصاص الى الذقن على وجه الاستدارة لاستدارة الوجه عرفا
وبالجملة فالاظهر في ما ذكره المشهور من القصاص المتعارف ثم المراد من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا او كبيرا كسائر الاعضاء و
الاصبع الواقع ضابطا للحد فالمراد الاصبع المتعارف لاوساط الناس ولا عبرة بمن تجاوزت اصابعه عن المتعارف الواجب غسله من العذار او قصرت
عنه بل يرجع كل منهما الى مستوي الخلقة لانصراف الاطلاق خصوصا الواقع منها ضابطا الى المتعارف الغالب ولا يجري هذا الانصراف في

لفظ الوجه لان المعروض اضافته الى المكلف وجب كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو فرد شيئا بمقدار الوجه انصرف الى المتعارف كما انه لو كلف كل احد بغسل مفهوم ما اشتمل عليه الاصبعان تماما بواجبه وجب مراعاة مقدار الاصبع على العضو المعلوم او نقص ولو قدر لكل مكلف باصبعه روعي ذلك في جهة صغيرا وكبيرا او لوحدد الوجه المضاف الى المكلف بمقدار اصبعه المضاف اليه بان حدد وجه كل احد بما اشتمل عليه اصبعاه فان علم ارادة المفهوم في الحد فالمتبع هذا الاصبع الشخصي كما انه لو علم ارادة مفهوم الوجه وانما ذكر الاصبع ميزانا فيحمل التحديد على اختصاصها بالافراد المتعارفة من المكلفين والا وقع التعارض بين ظاهر الحد والمحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي الالفية الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن للوضوءات البيانية ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله وقد كمل وضوئه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قال في المعتبر اي بمثله وارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الصادق عليه السلام بناء على انه صلى الله عليه وآله لم ينكس في الغسل قطعا وللمروي في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن عليه السلام كيف اتوضا للصلوة فقال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانية مشتملة على مندوبات مع ان اثبات الوجوب بها مشكل مع ان المشتمل على الغسل من الاعلى ليس منحصرا هو انه وضوء بياني والمراد وانه في قرب الاسناد فالامر فيه محمول على الاستحباب قطعا لتقييده بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم واما المرسلة ففي محله باعتبار الاشارة اليه بقوله هذا اهل هو نوع الوضوء فقد لو اشترط الصلوة بالوضوء او تشخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته فيلزم تخصيص الاكثر الموجب لهذه الكلام او بعض مشخصاته المتيقن ما علم وجوبه من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسلة كالمقيد للمجمل لاطلاقات الكتاب والسنة فان المرسلة لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثلة من جميع الجهات الا ما اخرج كان تقييدا للاطلاقات قطعا والا كان الشك في اصل التقييد بما زاد على المتيقن فافهم ويتجه ما حكي عن جماعة منهم الشهيد وابن سعيد وابن ادريس من جواز النكس وفاقا لمن بعدهم وما لجماعة تبعا للصاحب الحدائق وشيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع اعتبار الاطلاقات لا لانصرافها الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى لمنع تعارف الابتداء من الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف هو صب الماء على الجانب الاعلى لا من جهة التقابل لورودها كاكثر الاطلاقات الواردة في العبادات كمسح الوجه والايدي في التيمم وشبه ذلك في مقام ايجاب اصل العبادة لا لبيان كيفيتها حتى يرجع الى الاصول فان ظنا باصالة الاشتغال في هذا المقام فهو والا لم يجد جريان اصالة البرائة بعد قوله لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور المراد به الرافع والمبيح فيشك في حصوله بغير المتيقن والمسئلة محل اشكال وما عليه المشهور احوط بل اقوى على الاظهر على ما سيجيء في غسل اليد بعد عدم القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظاهر الفاضلين والشهيد وجماعة وعليه فهل يجب غسل الاعلى فالاعلى ام يكفي الابتداء من ظاهر المتن الاول وهو ظاهر المقنعة والمبسوط والوسيلة حيث منعوا من استقبال الشعر في غسل اليدين بناء على ان وجه المنع هو النكس كما فهمه في المنتهى لكن هذا انما يدل على عدم جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت له لا مطلقا فانه ظاهر العلامة في المختلف في مسئلة غسل اللمعة المنسية ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يسامته بل ظاهر اتفاقهم القول بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه وقال في مسئلة من نسي لمعة ولا اوجب غسل جميع تلك العضو بل من الموضع المتروك الى الحد او انه اوجبا الابتداء من موضع نفسه للوضع خاصة ان سوغنا العكس هنا لكن الغسل على هذا الترتيب حقيقة محال عقلا على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى ... على القول بوجوده الا ان يمس عضوه تحت الماء فيحتمل انقسام اجزائه ... على الترتيب المذكور واما الغسل كان عرضا بحيث يغسل عضوه عرضا الى الحد على ادق ما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج بنفسه فلم تفسر على الوجه المذكور بدفعه ما يظهر من الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله والاخبار انه عليه السلام وضع الماء على جبينه فاسال على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه يؤيده ان غسل العضو عرضا خلاف المتعارف بين المتشرعة المتلقي من فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل الالتزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء المسامتة حرج ايضا وان كان دون الاول ولذا استوجه في المقاصد العلية بعد بعد الترتيب الحقيقي على الوجه الاول بعدا لا مكان واختيار العرفي على ذلك الوجه فقال وفي الاكتفاء فيه بكون كل جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطه وان غسل ذلك الجزء قبل الاعلى من غير جهته وجه وقال في الذكرى بعد حكاية ما تقدم من المختلف في رد ابن الجنيد ولقائل ان يقول هب ان الابتداء من موضع من نفسه واجب ولا يلزم غسله وغسل ما بعده اذا كان قد حصل الابتداء اللزوم ترتب اجزاء العضو في الغسل فلا يغسل لاحقا قبل سابقه وفيه عسر منفي بالآية انتهى وما ذكره جيد جدا فان الادلة التي ذكروها لوجوب الابتداء بالاعلى لا تدل على الترتيب بين الاعضاء بل خلو الوضوءات البيانية عن التعرض لحاله النهي عن استقبال شعر اليدين في الي المرفق مشعر بل ظاهر في عدم وجوب اذ يلزم من العكس في الغسل بعد الابتداء بالاعلى فلا يبقى على تقدير

عدم الاعتناء بالاطلاقات الا قاعدة الاحتياط المقتضية للزوم احراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قوله لا صلوة الا بطهور وهي لا تقاوم ادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب لو ادعاه من باب المسامحة في الجزء اليسير كما هو الشان في كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخلو عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام الصدق وعدم الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب ويمكن الاستدلال على عدم وجوب الترتيب بين اجزاء العضو بما رواه في العيون عن الرضا عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضا موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله ببعض جسده بناء على انه وان سلم ظهورها فيما يبقى الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفته الاجماع يكون قوله اذا توضا على ما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت معه الترتيب بين الاعضاء فسكوته عن بيان ما بعده من اجزاء العضو ظاهر في عدم الوجوب فتامل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز القائه بين الاجزاء لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرعون على ذلك الا المنع عن النكس وفي شهادته على ارادة خصوص ذلك نظر والمسئلة محل اشكال ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية بلا خلاف بيننا لخروجه عن حد الوجه المأمور بغسله في النص المحدد له بالذقن مع كون الاغلب خروج اللحية عن حده وعدم كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون منبته في المحدود على ما سيجيء في البدلية انتفى الوجه قليل العرض او الطول فلا يتم من اللحية والعارض لوجوب ارجاعه الى مستوى الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمشهور ظاهرا عدم استحبابه وقوله ان زاد عليه لم يوجر وعن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله في بعض الوضوءات واسدله على اطراف لحيته واطلاق الاخبار الامرة بالحق الماء من اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كون ماء هما الوضوء حتى يجوز المسح به فانه ولو ثبت محتاجا الى الهيئة المركبة من تلك الافعال وغسل المسترسل انه لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وحينئذ فافضل فردي الوضوء باعتبار اشتماله على هذا الفعل لا باعتبار تركيبه منه ومن غيره فهو قيد له لا جزء والتقييد داخل والقيد خارج ولا يجب تخليلها اي اللحية وايصال الماء الى خلاله لغسل ما استتر من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه والبين في خلال ذلك الشعر اذ لا تكون الشعر اما كثيفا واما ضعيفا والكثيف ما لا يرى البشرة من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله بل قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطرب فيه كلمات الملحوظين اثباتا الخلاف فيه وعدمه وفي تعيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فنقدم اولا بعض كلمات من عثرنا عليه او على حكايته فنقول قال ابن الجنيد كلما احاط الشعر وستره من البشرة وعن شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجرى الماء على الشعر والساتر له من الشعر قال ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فتوارى بنباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل نبات الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها على التطهير ايصال الماء عليها انتهى وقال ابن ابي عقيل على ما في المعتبر ومتى خرجت اللحية ولم تكثر على المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته لانها لم تستر مواضعها انتهى وقال السيد قدس سره ومن كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما تغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها قال رحمه وهذا غير صحيح والكلام فيه كما قدمناه في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه ومن الخلاف انه لا يجب ايصال الماء الى ما يستره شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصريح المبسوط والمعتبر بل المشهور كما في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان او خفيفا ورد في الذكرة ولعل قول الشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وايصال الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ لا يجب تخليلها كالكثيفة والفرق ظاهر انتهى وقال في لف بعد حكاية المذهب الاسكافي بعد اختياره واسقطها موافقته للسيد في مقابل قول الشيخ ان الواجب غسل الوجه وانما انتقل الى اللحية النابتة لا تسقط الاسم اليه لان الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل بها ذلك مع الشعر ومع عدمه علاوة فان الوجه هو المواجهة به دون اللحية لا اسقاطه فلا ينتقل الاسم اليها ثم احتج للشيخ بان شطين اللحية واجاب عنه بحمله على الساتر دون غيره انتهى وعكس في المنتهى فاختار قول الشيخ بعد مقابلته لقول ابن ابي عقيل تبعا للمعتبر وقال كما في التحرير انه ان ستر الشعر وجب غسل موضعه وان وجد فالواجب اجراء الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاختيار بانه شعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع الغائب انتهى وهو قدس سره اول من اثبت الخلاف في هذه المسئلة دون العلامة كما زعمه صاحب الحدائق وطعن عليه بان مقتضى التامل عدم الخلاف في النزاع راسا فمحصل ما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين وجود الخلاف في المسئلة واختلف الشهيد في الذكرى في كلام من اوجب غسل البشرة يعني البشرة التي لا شعر عليها قال فلا يخالف الشيخ والجماعة وجزم بذلك المحقق الثاني قال

وجلد ما البعض وان اشعرت بوجوب تخليل الخفيف الا انها عند التحقيق يفيد خلاف ما عليه الباقون وقال قبل ذلك في رد ما تقدم من
المخالف من منع انتقال الاسم الى اللحية مع عدم سترها للبشرة ما لفظه قلنا ينتقل فيما تستره من البشرة فان كل شعرة تستر ما تحتها قطعا
واما ما بين الشعر فالكلام في وجوب غسله انتهى فعلى ما احتمله الشهيد جزم به مع ضد يكون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل
وبتعيين فيما جزم به صاحب الحدائق مدعيا انه المسالك ان التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايصاله الى الظاهر لا يسمى تخليلا وكا
الشهيد الثاني في شرح الالفية بعد حمله القول المشتهر خلافا فاللحى حسنه لا عليه من الاخبار بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا فلا يتبع
غيره واعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها كما بينا لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها
اجماعا لعدم انتقال الاسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا لا بد في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر
وح فنقل فائدة في ذلك انتهى ونبه في تقليل الفائدة في ذلك وغرضه ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستورة وعكس شارح
الدروس فمنع الترتيب عن عد الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف وان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى نافون لذلك في المستورة واثباته
الخلاف في الظاهرة خلال الشعر واستظهر ذلك لذه قده في حاشية الروضة وفيه انه مناف لاستدلال الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب
ايصال الماء الى ما تستره شعر اللحية واستدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت الشعر بغرفة واحدة وبانه شعر ستر ما تحته بالعادة وجب
انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الراس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحضرمي في صحيحه انما عليك ان تغسل ما ظهر وكذا استدلال المعتبر فانه ذكر الاخبار ان الوجه
اسم للظاهر فلا يتبع غيره ومن العجب ان شارح الدروس لم يذكر من هذه المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل به المحقق على نفس مدعاه
وهو نفي التخليل في الكشف وادعى انه استدل على عدم مطلبه بالاخبار واضعف من ذلك ما عن حبل المتين من عد الخلاف في عدم وجوب غسل
الظاهرة وفي وجوب غسل المستورة قال ومن هنا قال بعض مشايخنا ان النزاع في هذه المسئلة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تاخر عنه
وفيه ان النزاع لفظي كما صرح به الوحيد البهبهاني قده في شرحه على المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الحبل ايضا احتمال ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى
ما يستر في بعض الاحوال دون بعض وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حاكيا كالثوب الرقيق فلا يجب غسله اما البشرة
التي في خلاله فمما لا اشعر عليها اصلا كما اذا كان في جوانبها ولبس عليها او دار عليها وهي في وسطه كاللمعة فانه يجب غسلها وبنى على ذلك كلمات
الاصحاب واجماعاتهم وقد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيما نسب اليه من كلام عدم وجود ما يكون مستورا دائما تحت الخفيف او مكشوفا بل كل
جزء مما احاطه يستر احيانا او يكشف احيانا والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما ستعرف ثم ان ظاهر كلام العلامة
وجماعة ممن تبعه ان المراد بالخفيف ما ترى البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكشف في الكثير في كلام السيد القديمين بكونه يغطي بشرة
الوجه ويواري البشرة او مواضع الشعر لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية او المعتبر في الستر او في زمان
ذلك وهل المراد بجميع الاحوال كما هو ظاهر كلام السيد القديمين العبرة في الظهور بجميع الاحوال في الستر بكثرة الشعر في المحل المستور او بما
يعم الاسترسال اليه من موضع اخر ومعنى دعرفا من احوال الشعر ومواضعه او لا يشترط ذلك وح حيث اختلف كلمات العلما في ثبوت اصل الخلاف
ثم في تعيين محله ثم في ضابط الستر والظهور كان الواجب تفصيل الكلام في اقسام الشعر وبيان احكامها على حسب ما يقتضيه الادلة فنقول مستعينا
بالله جل ذكره ان الظاهر ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان محاطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل فيجب غسله
فح نقول ان الشعر اذا كان ساترا في جميع الاحوال لكثافته وكثرته فلا اشكال في قيامه مقام الوجه بالاجماع والاخبار ففي صحيحة زرارة
قال قلت له ارايت ما كان تحت الشعر فقال كل ما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه الخبر واما اذا كان ساترا دائما بالاسترسال
فان كان الاسترسال قليلا كشعر الشارب والعنفقة بحيث يستر ما تحته دائما فلا يبعد عدم وجوب غسله لصدق الاحاطة وكونه داخلا
في معقد اجماع الخلاف وصدق ما تحت الشعر وان كان الاسترسال كثيرا نعم لو كان منبته خارجا عن حد الوجه فاسترسل اليه قليلا ففيه اشكال
وان كان الاسترسال كثيرا فالظاهر وجوب غسل ما تحته لصدق الوجه عليه ودعوى اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوعة ولا اقل من
الشك فيه ودوران الامر بينه وبين غسل ظاهر ذلك الشعر فيجب الاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال ان عدم وجوب
غسل الشعر ثابت قطعا لانه من توابعه كالشعر في اليد فالشك في وجوب غسل البشرة وعدمه واما اذا كان الشعر ملاحظة بعض الاحوال
دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال ويستر بعضها الاخر في حال فيمكن رؤية البشرة بتمامها منه ولو باختلاف الاحوال فان
كان الشعر قائما غير ملتف بعضه ببعض فالظاهر وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض فصار كالثوب الحاكي لسعة منافذه ففي وجوب
غسل البشرة اشكال لقوة الوجوب مع الظهور في مجلس التخاطب والمواجهة المتعارفة لعدم صدق الاحاطة التي فهم منه العلماء الستر والتغطية

والمخ

والمنع من وقوع حس اليد عليه مضافا الى صدق الوجه عليه كما ذكر الا ان يقال ان المستفاد من الروايات ان الجب والنقر غير واجب وانما الواجب
اجراء الماء على الوجه فالمحتاج في غسله الى اذ بد من الاجراء باليد من تنفيره وادخال الانملة ونحو ذلك لا يجب غسله وبما ذكرنا تبين ان
الشعر الخفيف الذي يكون ساترا لبعض الموضع غير ساتر للبعض الاخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا
لا يتصور الا ان يراد الستر في بعض الاحوال او يراد الساتر بامتداده على الموضع او استرساله عليه وقال كاشف اللثام بعد تفسير الخفيف
بما ذكروه انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شانه ستر اجزائه لجميع ما تحتها وخلالها من البشرة بالتناوب باختلاف اوضاع الرائي فلا يتحقق
منه من الاستتار تحتها في بعض الاحيان ببعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان وهذا جهة تحير المتاخرين في البشرة المستورة او
المنكشفة خلاله ودعوى بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوفة وقصر الخلاف على المستورة انتهى واختار هو قده الوجوب وهو حسن
على ما فرضه من عدم الستر دائما خلال الخفيف ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمراة وانه لو نبت للمراة لحية
لم يجب تخليلها على التفصيل المتقدم ويكفي افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسل البشرة لم يجز

الفرض الثالث

من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب بل السنة والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين بالادلة الثلثة وكذا غسل
المرفقين بناء على كون الى في الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال والا فيكفي السنة والاجماع المستفيضين ففي رواية الهيثم
بن عروة التميمي سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرافق
فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فوضع
الماء على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي آخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى
المرفق وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الاية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر او الاجماع فلا يقصر هذا
المرسل عن الصحيح ثم ان ظاهر معظم الفتاوى كمعاقد الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب وجميع الفقهاء
وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليدين مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من عدا زفر ومن لا عبرة
بخلافه وفي المنتهى اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف اللثام دعوى الاجماع على الادخال
الا من نفر الى غير ذلك من عباراتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم
ثبوت الخلاف في ان وجوب غسل المرفقين اصلي او مقدمي ومنشا ذلك ان جماعة من اساطين المدعين للاجماع على وجوب غسل المرفق الظاهر
في وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد افتوا في المعتبر والمنتهى والارشاد والتذكرة في مسئلة الاقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد فالنفي
بعد تعليل سقوط غسل اليد في الاقطع من المرفق بسقوط فرض غسلها بفوات محلها والشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان
اصحهما الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا
الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وصرح في التذكرة باستحباب غسل ما بقي من المرفق فبناء الشارح على وجوب غسل المرفق
مقدمة نعم جعل الوجوب في الذكرى اقرب ولذا استظهر منه ثبوت الخلاف **اقول** فعلى ما ذكره المتاخرون يكون الاقوال في المسئلة ثلثة
الوجوب الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب لما ينسب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال الثلثة لا تاتي في المرفق بمعنى واحد فلا بد اما من
الاقوال وجعل محل الخلاف في الوجوب الاصلي واما من بناء الخلاف في وجوب الدخول اصلا او مقدمة وعدمه راسا على الخلاف في معنى
المرفق كما سيجيء وان من يقول بعدم الوجوب انما يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسره به في الروض
مستفيدا اياه من تفسيره في التذكرة بانه مجمع عظمى الذراع والعضد فان مجموع المقدار المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوبه اصلا لعدم
الدليل عليه بناء على ظاهر الاية وليس مقدمة لغسل الذراع وانما المقدمة جزء من طرف العضد او يقول بانه الحد المشترك الذي لا وجود له
الا بطرفي الذراع والعضد ولا دليل على وجوب غسله اصالة ولبث فانه للمقدمية بل لو فرض وجوبه اصالة لا بد من ارجاع وجوبه الى وجوب
غسل الطرفين الذراع والعضد والاظهر ان الاجماع منعقد على وجوب غسل المرفق اصالة الا ان وجوب غسل طرف العضد اصالة مبني على
دخوله في المرفق فمن قال بدخوله فيه كالعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى قال بوجوبه ومن قال بخروجه عنه كما صرح به فيما تقدم من
المنتهى حيث فرع قول الشافعي الصريح في خروج طرف العضد عن المرفق وانما انكر وجوب غسله مقدمة لغسل المرفق قال بعدم وجوب غسله
ولذا احتمل الشهيد قده تارة بابتنائه على دخول المرفق مقدمة واخرى على كون المرفق طرف الساعد بجعل القول بالمقدمية مبنيا على جعل
الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الاية بمعنى مع لانه يجب غسل اليدين مع المرفقين فتعين ان يكون مبناه من جعل

المرفق طرف الساعد وفاقاً للمنتهى والشافعي والمفصل واما عبارة التذكرة فيمكن ان يراد بها ما بقي من المرفق احد طرفيه المقومين له لاجزئه
بناء على انه هو المفصل وهو الحد المشترك الذي لا يقوم الا بطرفين وبالجملة فالخلاف في مسئلة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق
لا في وجوبه اصالة او مقدمة نعم يمكن ان يكون مراد من اثبت الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة ارادة المرفق بالمعنى المختار عنده وهو
المجمع بقي الكلام في معنى المرفق ففي المنتهى كره انه مجمع عظمي الذراع والعضد والمراد به كما قيل الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان و
ظاهره ارادة المجموع ولذا عبر به في الذكرى والمجمع ويحتمل ان يراد به موضع اجتماعهما اي انضمام احدهما الى الآخر فيكون تمام المقدار المتداخل
من العظمين ويشهد له تعبير الروض بانه العظمان المتداخلان ويحتمل ان يراد المحل الذي يتلاقيان ويتواصلان فيه فيتداخلان فيكون مركباً من طرفي
العظمين من جميع الجوانب عن جماعة من اهل اللغة بل قيل انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب او موصل الذراع في العضد
عن الصحاح والقاموس والمراد بموصل الذراع في العضد يحتمل ان يكون محل تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجمع بعينه لان الوصل
والجمع بمعنى الضم مرجعهما الى واحد ولذا جعل شارح الدروس تفسير الذكرى قريباً من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد
طرف الذراع الواصل بالعضد او فيه وهو الذي يحتمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل
والمفصل ايضاً كما استظهره شارح الدروس من الموصل ولذا حكي عن بعضهم بل المشهور كما في الحدائق بل ظاهر اللغويين كما عن بعض اخراج المفصل في
في الحدائق المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور او مجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء
منه داخل في العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل عدم ذكر بعضهم كالروضة وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من
اهل اللغة بل المعروف بينهم على ما عرفت وظاهر شرح الدروس اتحاد الثلثة لانه ذكر اولاً تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال وقريب منه ما في التذكرة
ثم قال وتفسيرهم بالمفصل هو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجمع انه صرح بوجوب غسل
الحد المشترك الى وجوب غسل الذراع اصالة وجزء من العضد مقدمة لان الحد المشترك ليس امراً خارجاً عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى
ومعه لما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم فيه حينئذ نظير وجوب غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر ضعف
الاستدلال بما تقدم عن الخلاف من انه ثبت عن الائمة ان الى في الاية بمعنى مع فان ظاهر ذلك كون المرفق جزءاً خارجاً مغايراً للذراع ولا يكون
ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايراً للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه وهو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من ان جماعة
من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور والمدعين الاجماع عليه لم يوجبوا غسل جزء من العضد عند قطع اليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف وضعف
مما ذكر الاستدلال بما يجيء من وجوب غسل من قطع من المرفق ما بقي من عضده بناء على الاجماع على عدم وجوب الزائد عن المرفق اصالة و
سيتضح ذلك في مسئلة الاقطع ثم الدليل على كونه هو المجمع وان ضعف الا ان كونه نفس المفصل ايضاً لم يثبت لان كلام اللغويين على تقدير صحته مع عدم
افادة القطع يمكن الارجاع الى المجمع وليس نصاً بل ولا ظاهراً في ارادة الحد المشترك خصوصاً مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من الكل بناء
على ما عرفت في المسئلة محل توقف والمرجع الى اصالة البراءة لولا قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور واما التمسك بما يظهر منه
الاقتصار على غسل الذراع فلا يخلو عن نظر والاحتياط مطلوب على كل حال ويجب البدأة بالاعلى على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن احد قولي
السيد المرتضى في غسل الوجه والمروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب عليه السلام الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله
عند السلطان يا علي توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغاً واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك
وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلم والمحكي عن كشف الغمة عن كتاب علي بن ابراهيم في حديث النبي صلى الله عليه وآله
انه علمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين وعن تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليد
عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر والا فلا والمراد خصوص من يتقي منه فلو غسل منكوساً لم يجز لما مر من رواية
ابن عروة التميمي فامر يده من المرفق الى اطراف اصابعه والوضوئات البيانية خصوصاً المتعرضة في غسل كلا اليدين لاعادة الماء الى المرفق كما في صحيحة
زرارة وبكير واعلم ان قول المصنف قدس سره ويجب البدأة باليمين مع تعرضه بعد ذلك لوجوب الترتيب لعله لدفع ما قد يتوهم من كون غسل اليدين
فعلاً واحداً كما في مسح الرجلين لكن فيه ان الوضوء غسلتان ومسحتان فيكون الترتيب مختصاً بافعال الوضوء لا اجزاء فعل واحد فتأمل ومن
قطع بعض محل الفرض من يديه غسل ما بقي منه مبتدياً من اول المرفق بلا خلاف وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل بمعنى الاستصحاب على
جريانه في المقام كما قرر في الاصول او بمعنى اصالة الاشتغال اذا اريد اثبات وجوبه في الجملة وان وجب التيمم ايضاً تحصيلاً لليقين باباحة الصلوة
ولروايتي رفاعة المشهورتين في احديهما عن الاقطع وفي الاخرى عن الاقطع اليد والرجل قال يغسل ما قطع منه وفي الاخيرة يغسل ذلك عن

المكان الذي قطع منه وعن الحسن في الاقطع سئل عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما والضمير اما مفرداً ومثنى راجع الى اليد او الى
بالغسل الاعم من المسح او يحمل على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضاً القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا
يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقد مر فيما فرض جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما ذكره شارح الدروس وغيره
من الخدشة في دلالتها وسندها بان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث او اباحة الصلوة نظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث فالواجب
حقيقة هو الطهر وليس مركباً من الاجزاء ويندفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر بالاجزاء
الممكنة نعم لو علم من الخارج عدم حصوله بها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب وهو الطهر لا يحصل
بها فلا يجوز التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة العين عن المخرج اذا لم يمكن
التطهير بازالة العين والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط غسلها لفوات محله وان فسرناه
بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقدير هذا التفسير وان قطع من فوق الحد المشترك
بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولاً واحداً وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور
وان كان مقتضى الاصل البراءة بعد اجمال اليد لاجمال الحد وربما يتمسك بالعمومات المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام عن الرجل
قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه دليلاً على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب غسل ما زاد على
المرفق اصالة اجماعاً وفيه ان تخيل الاستدلال على ارادة القطع من الحد المشترك وبقاء العضد بتمامه مرجح فلا بد من التصرف في الجواب اما
بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده بمعنى انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما بالحمل على الاستحباب ولا شك في اولوية الثاني واما
المتقدمة فالظاهر منها بحكم الغلبة هو الاقطع مما دون المرفق واعلم ان السيد في المدارك حمل كلام المحقق على قطع راس العضد بقرينة
تصريح المصنف فيه بوجوب غسل المرفق ايضاً وذكر المحقق الثاني في حاشية الشرايع بعدما فسر المرفق بالمفصل وراس عظمي الذراع والعضد
وانه يجب غسل المرفق اصالة انه يجب غسل جزء من العضد من باب المقدمة ثم ذكر في قول الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق
قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط غسل ما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتأمل فيما ذكره
ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احدهما او كان له اصابع زائدة على الخمس او لحم نابت على جزء مما دون المرفق او غير ذلك
ومنه الشعر والظفر وان طالا وجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهر شارح الدروس الاجماع عليه ونفى الريب عنه في المدارك
اما لكونه معدوداً جزءاً من اليد كالاصبع الزائدة واما لكونه تابعاً يفهم من الامر بغسل اليد من المرفق الى الاصابع غسل ذلك وفي الظفر وجوب غسل
البشرة المستورة تحته خلاف الشعر لشمول قوله عليه السلام اذا مس جلدك الماء فحسبك ولان اليد حقيقة دون الشعر وانما خرج ما تحت شعر الوجه بما مر من
الدليل الغير الجاري هنا لان قوله عليه السلام ما احاط الله به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله بعد
ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجب ايضاً غسل نفسه وما تحته من الشعور المشوبة بالشعر الظاهر المحاطة به فلو وصل للعهد
المعهود نظير الموصوف في مورد السؤال وهو قوله ارايت ما احاط به الشعر واما قوله عليه السلام انما يغسل ما ظهر فهو مع ضعف سنده وارد في نفي
وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به مقابل الجوف والباطن لا المستور خصوصاً تحت الشعور ولو كان شيء من ذلك فوق المرفق لم يجب
لعدم كونه يداً مستقلة ليدخل في عموم وايديكم الى المرافق وعدم عده جزءاً او تابعاً لمحل الفرض من اليد الواجب غسلها والاحكم في البناء
بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسلها ونفى عنه الخلاف في المنتهى وربما يشتبه معنى الجلدة في بادي النظر فيتوهم ان
المراد ما تدلى راسه على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المعلقة لا تتدلى على ما فوق
محل انقلاعها ان ينكشط الجلدة من محل الفرض انكشاطاً مستمراً الى غير محل الفرض بحيث كان مبدء انقلاعها منه ولو كان انتهائها اليه فلو كان راس
تدليها من محل الفرض وجب غسلها وان كان مبدء انقلاعها من غير محل الفرض كما صرح به في البيان تبعاً للمعتبر وكتب العلامة وربما يحتمل هنا عدم
وجوب الرابط من القدر المنقلع عن محل الفرض دون الفاضل ابقاء لكل منهما على حكم السابق ثم ان ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب
الغسل بكونها دون المرفق فيظهر منه ان الشرطية الثانية في قوة التفصيل لها دون الضد ان ما كان من هذه الاشياء محاذياً للمرفق لا يجب
وهو كذلك بناء على انه مجموع العظمين هذا كله حكم ابعاض اليد ولو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق او محله ثابتة من المنكب او بعض
العضد اذ لو كانت بعض يد كذراع او كف دخل في المسئلة الاولى ولذا لم يفصل هنا بين كونه فوق المرفق او تحته لاختصاص الموضوع هنا
باليد المستقلة وبالجملة فالكلام في المسئلة الاولى في ابعاض اليد كالذراع والكف والاصبع من حيث جزئيتها او تبعيتها لليد الواجب غسلها

وهنا فى بعض مصاديق اليد من حيث شمول اليد فى الاية لها او خروجها عن مصاديق اليد فى الاية لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ومن ذلك
يظهر وجه عدم تفصيل المصنف هنا فان كانت اصلية وجب غسلها لصدق اليد عليها كما لو كان له وجهان وان كانت زائدة لم يجب غسلها عند
جماعة نعم اذا كانت تحت المرفق وجب غسلها للتبعية لا للصدق لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخلو عن تامل ومنع لصدق اليد عليها وعدم
صحة سلبه والانصراف الخطورى من دون تصديق الذهن بعدم الارادة غير قادح والا سقط جل الاطلاقات بل كلها مع ان الانصراف لو سلم
فلعله ظاهر فى المقام على وجه يوجب ظهور المطلق فى الاصلية ليحتاج ارادة الاعم من الزائدة الى القرينة غاية الامر صيرورته فى خصوص الاصلية
بمنزلة المجاز المشهور فيتوقف فى الشمول وعدمه فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قولهم ع لا صلوة الا بطهور لا اصالة البرائة من جهة الشك فى
الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما فى المختلف تبعا للمصنف لا يخلو عن قوة ومنه يظهر انه لو كانت مشتبهة بالاصلية بحيث لم يتميز عنها بالامارات
التى ذكروها مثل التساوى فى البطش ونحوه وجب غسلها اصالة بالطريق الاولى لان مثلها مما لا يجترى على الحكم بخروجه عن المطلقات بعد كونه
على وجه تساوى الاصلية فى اكثر خواصها نعم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسلت مع الاشتباه من باب المقدمة ويجب المسح بكل منها مقدمة ايضا
ثم لا فرق فى اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون اذا كان لها محل المرفق واما ما فى المدارك من ان اليد الزائدة لو لم يكن لها مرفق
لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال فى عدم وجوب غسلها الا اذا كانت دون المرفق لاجل التبعية واما
اليد التامة فمجرد عدم اشتمالها على المرفق لا يسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق **الفرض الرابع**
من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب ولو باعلام الامام ع بكونه دالا على مسح بعض الراس قال الله سبحانه وتعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين بناء على النص الوارد عن ابى جعفر عليه السلام بافادة الباء فى الاية للتبعيض فروى زرارة فى الصحيح عن ابى جعفر ع قال قلت له الا تخبرنى
من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول
فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغى ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال
برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما
بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسره رسول الله ص للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد بقوله ع ثم فسره اه تفسير رسول الله ص البعض المراد
فى المسح للمراد اما تضييع الناس المفسر بالفتح وقولهم مسح الجميع اما تضييع التفسير وقولهم بعدم تعيين المقدم ويحتمل ان يراد به النص
منه ص بمقتضى الاية وعدم اكتفائهم بما يستفاد من ظاهر الاية حتى عكروا الاشتباه فيه او الغفلة كما اتفقت لزرارة حتى سئل
الامام عليه السلام هذا ولكن الانصاف تعذر اثبات التبعيض من الاية لولا تفسير اهل الذكر عليهم السلام الا ان الباء لو سلم مجيئه للتبعيض الا
انه لا يتعين هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما فى قوله ع فى صحيحة اخرى لزرارة ويكفى فى المسح الحاكية لوضوء رسول الله ص ان الله تعالى
يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين فاذا مسح بشىء من راسه او بشىء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزأه الخ ولا يخفى ان الباء فى قوله فى شىء من راسك
بشىء من قدميك ليس للتبعيض لان الممسوح شىء منها اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال ارادته للمبالغة فى كفاية المسمى بان يراد ان
اى بعض فرض من الراس يكفى بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة لدلالة الاية فى محله قال فى كنز العرفان بعد ذكر الخلاف فى الباء
فى الاية وحكاية انكار مجىء الباء للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها تدل على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانه قال الصقوا المسح
برؤسكم وذلك لا يقتضى الاستيعاب وعدمه انتهى وما ذكره لا يخلو عن قرب فان المسح كما يتعدى الى مفعوله بعلى كثيرا لتضمنه معنى الامرار عليه كذلك
بتعديه اليه بالباء لتضمنه معنى مرور اليد به فيقال امسح بكبراس اليتيم والواجب فيه طولا وعرضا ما يسمى مسحا على المشهور وعن النهاية انه من قد
وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلى قده فى ايات الاحكام الاجماع لكن عن التنقيح انه مذهب اصحابنا الا الشيخ فى النهاية والصدوق
قدس سرهما لروايتى زرارة المتقدمتين خلافا للمحكى عن ظاهر النهاية حيث قال ويجزى اصبع عند الخوف من كشف الراس ولا يجزى اقل من ثلث
اصابع مضمومة للمختار وعن الفقيه وحد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم الراس والمحكى فى المعتبر عن مسائل الخلاف للسيد قده
انه اوجب الثلث ويشهد لهذا القول رواية معمر بن خلاد عن ابى جعفر ع يجزى من المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذا القدمين وما ورد
فى صحيحة زرارة عن ابى جعفر ع المرأة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا يلقى عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق
بين الرجل والمرأة وعدم الاعتناء بما فى الذكرى عن الاسكافى من الفرق بينهما وكفاية الاصبع للرجل وعن محمد بن عيسى قال قلت لحريز يوما
يا عبد الله كم يجزيك ان تمسح من شعر راسك فى وضوئك قال مقدار ثلث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس يذكر

عنه

عنه فيها كثيرا والظاهر ان مثل حريز لا يفتى فى الشرعيات الا بما سمعه ممن كان مستندا لتفصيل النهاية الجمع بين الاخبار بشهادة رواية حماد عن الحسين
عن ابى عبد الله ع فى رجل توضأ وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه والجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند
بل قاصرة الدلالة من حيث الحاق الرجلين بالراس فى ذلك مع دعوى غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء فى الرجلين باقل من الثلث موضع وفاق
لكن يرده تصريح التذكرة بان وجوب الثلث قول بعض علمائنا وظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه وبين الرجل الا انه لم يستدل له
لوجوب الثلث فى الراس الا بصحيحة البزنطى عن ابى الحسن الرضا ع قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها
على الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى ما فيه وظاهر
الرواية القول بكفاية الثلث فلا مناص من حمله على الاستحباب وعن الثانية احتمال رجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار قيده وهو عدم
القاء الخمار كما يومى اليه رواية الحسين بن زيد بن على عن ابى عبد الله ع لا تمسح المرأة بالراس كما يمسح الرجال انما المرأة اذا اصبحت مسحت راسها و
تضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما فتوى حريز فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات الثلث
بزعم خلوها عن المعارض او رجحانها عليه او ابتناء حملها على الاحتياط فى العبادة واما رواية حماد فلا دلالة فيها على الاضطرار مع ان مسح مقدار
الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل واما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الاستحباب ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى
وجوب الثلث اكتفى بالمسمى ولم يعتبر خصوص مقدار الاصبع قولا ثالثا فى المسئلة ولذا نسب فى المختلف الى المشهور الاكتفاء باصبع واحد و
استدل لهم كالخلاف والمعتبر باخبار كفاية المسمى وعبر فى الفقيه فى مسح الراس بالاصبع وفى مسح القدمين براس المسبحة وفى المعتبر قال فى مسئلة
مسح القدمين انه يكفى ولو مقدار الاصبع مستدلا باخبار المسمى ثم قال قد ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفى لو مسح بطرف انملة من رؤس
الاصابع ولا يخفى ان الانملة ورأس المسبحة اقل من عرض الاصبع فلذا ذكر فى الروض ان التعبير بالاصبع لبيان اقل المسح وهو بعيد والاولى ان
يوجه الاتحاد بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق المسمى به لا بدونه او لغلبة التعبير عن الاقل بذلك نظير تحديدهما لافتراق المسقط للخيار
بالمجلس بالخطوة الا انه ربما ينافى ذلك تصريح جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع قال قده فى التهذيب بعد الاستدلال على ما فى المقنعة من
كفاية الاصبع باطلاق الاية ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك وفى الذكرى
بعد ان ذكر ان الواجب المسمى قال ولا يجزى اقل من اصبع لما رواه حماد وفى الدروس ثم مسح مقدم الراس بمسماه ولا يجزى اقل من اصبع وعن
المشكوة ان فى اجزاء اقل من الاصبع نظر انتهى وكيف كان فلا دليل على خصوص مقدار الاصبع يعتد به فى تقييد الاطلاقات وان ادعى فى التهذيب
ورود السنة بذلك الا انا لم نعثر فى السنة الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به
جماعة موضوعة عرضا على المقدم او ما خوذا ذلك المقدار من عرض الراس وعلى اى تقدير فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار فيكفى مسمى امرار
الاصابع الموضوعة وهذا هو الظاهر من غيره ففى المقنعة يجزى اصبع يضعها عليه عرضا والثلث اصبع اسبغ يعنى ان وضع الثلث لاجل الامرار
المحقق لمعنى المسح اسبغ وذكره فى التذكرة عن بعض العامة فى الاكتفاء بالمسمى قولا بكفاية شعرة وعن اخر ثلث شعرات ولا يخفى ما وراء ذلك فى
ان محل الكلام فى عرض الراس لا فى مقدار الامرار على طوله وفى النفلية عد من جملة المستحبات المسح بثلث اصابع عرضا وهو ظاهر او صريح فى ارادة
عرض الراس ويشهد لذلك التسوية بين الراس والقدم فى كفاية المسمى او الاصبع واستحباب الزائد على ذلك ومن المعلوم ان هذا التقدير فى القدم
من حيث العرض لا من حيث مقدار الامرار ومن هنا يعلم صراحة رواية معمر بن خلاد الجامعة بين الراس والرجلين فى مسح الثلث فيما ذكرنا وهى عمدة
الاستحباب ويتلوه فى الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا الاستدلال للشيخ على كفاية ادخال الاصبع تحت العمامة لخائف البرد اذ لو اريد الامرار
مقدار ثلث لحصل بادخال الاصبع ايضا نعم مع صدق المراد بثلث اصابع فى عرض الراس اما فى طوله فيكفى ما يسمى به ما يعادل حاشية الشعر
ان مسح الراس تقديره فى طوله دون عرضه اما فى الطول فانه يتحقق صدق المسح فما صدق عليه الى عرض ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو حكم
اكثر النصوص والفتاوى بل ظاهر المحكى عن شرح الدروس الوفاق حيث جعل محل النزاع بين القائلين بوجوب الثلث والاكثر بالنسبة الى العرض
الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفى الامرار فى الجملة انتهى وعن الشهيد الثانى فى شرح النفلية عند قول الشهيد قده المسح بثلث
اصابع مضمومة هنا اى فى عرض الراس وجماعة خلافا لكن قال الشهيد الثانى فى شرح العبارة المذكورة ان قوله عرضا حال من الاصابع
والمراد من كون الماسح على الراس بهذا المقدار لا كون الة المسح ثلث اصابع مع مروره باقل من مقدار الثلث وسيجىء استحباب مسح هذا
المقدار وكونه افضل الفردين انا وقعه فقد وان كان ذلك نادرا ولو كان ذلك على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على المسمى موصوف
بالاستحباب انتهى وقال بعد الاعتراض بما تقدم منه ان ظاهر الخبر ان المعتبر فى الثلث كونها فى طول الراس بانه يرد منه على مقدار ثلث

اصابع

اصابع ولو باصبع انتهى وقد عرفت ان عمدة ادلة الثلث التي حكي عن السيد الاقتصار عليها رواية معمر بن خلاد وهي بقرينة الحال الزم
الابراد منها الا عرض الممسوح لا مقدار الامرار ودعوى ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا والندب مقدار ثلث
اصابع يعني الامرار بهذا المقدار فالمقصود تحديد الواجب والمستحب مقدار الامرار لا موضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر مدفوعة
بان المسح امرار الماسح فتحديد ما قل بما يسمى مسحا ظاهر في ارادة ذلك من حيث كل واحد من الراس والامرار فاذا قال المستحب مقدار ثلث اصابع
فالمراد منه الا هذا المقدار من الراس فان جعلنا قوله عرضا قيدا للمقدار الممسوح تعين ما صرح به المحقق الثاني تبعا لظاهر الاكثر وان جعلناه
للاصابع كما فعله في تلك كان ساكتا عن كون الممسوح وهو مقدار عرض الاصابع عرض الراس بان يضع ثلث اصابع او مقدارها من واحد على
العرض فيمرها في الجملة او طوله بان يضع اصبعا واحدة ويمرها بمقدار ثلث فيتادى السنة بكل منهما فالعبارة اما ظاهرة في خلاف ما
استظهره واما ساكتة عنه من حيث الخصوص منعه وغيره لكن ظاهر غيرها من العبارات كما قدمنا ما ذكرنا وكذا بعض النصوص ففيه احتمالات
ثلثة بملاحظة هذا المقدار في العرض وملاحظته في الطول وملاحظته باحدهما وتادى السنة بايهما كان وهنا احتمال رابع وهو ملاحظة
التقدير من حيث موضع الاصابع بان يكون عرضه مقدار عرض الثلث وطوله مقدار طولها الذي هو طول اصبع سواء كان مقدار عرضها
من عرض الراس وطولها طوله ام بالعكس ولعله الظاهر قوله عليه السلام في رواية معمر بن خلاد المتقدمة موضع ثلث اصابع بناء على ان الاصبع ظاهر في تمامه وفيه
ان المراد به هو خصوص العرض بقرينة الحاق الرجل بها في ذلك وعن المحقق الاسترابادي الظاهر من الروايات ان يكون الممسوح من عرض الراس
كونه بقدر طول اصبع ومن طوله بقدر ثلث اصابع مضمومة ومن الروايات المشار اليها صحيحة زرارة المشتملة على قوله عليه السلام وتمسح ببلة يمناك ناصيتك
فان المتبادر مسحها كلها وقوله عليه السلام المرسل يجزي من مسح الراس موضع ثلث اصابع ورواية معمر بن خلاد انتهى وفي ظهور ما استظهره
من الروايات نظر ثم ان تحقق مسح هذا المقدار ملحوظا من حيث الطول يكون دفعة ويكون تدريجا اما الثاني فظاهر واما الاول فبان يضع
مقدار الثلث من الاصبع او الاصابع على طول الراس فيمرها في الجملة فان كل جزء من محل الاصابع ممسوح دفعة واحدة وكلاهما كثير الوقوع
وان كان التدريج اغلب لكن ذكر في المسالك والمدارك انه نادر وظاهرهما انه في نفسه واما مسح المقدار المذكور من حيث العرض فالدفعي منه
واضح واما التدريجي منه فيمكن هكذا بان يضع مقدار اصبعين او زيادة لا يبلغ واحدة على الراس معوجا فيمسح موربا الى ان يحصل مربع مورب
يكون الخط الذي يقطعه مثلثين في عرض الراس على الاستقامة مقدار ثلث اصابع هكذا ثم ان الظاهر ان مسح مقدار الثلث مع كونه دفعة
افضل الفردين في الكلام في اجماع الوجوب والاستحباب الفعليين فيه محرر في الاصول واما مع التدريج ففي كون الزائد مستحبا محضا خلاف في
الاقوى انه جزء للفرد الواجب الذي هو افضل الفردين لحكم العرف على مجموع المقدار بكونه فردا واحدا للمسح الا ترى انه لو فرض عدم استحباب
الزيادة على المسمى لم يعد عرفا من اللغو بل عد المشتغل به مشتغلا بالاطاعة ويدل عليه اطلاق النص والفتوى المستحب على مجموع الثلث
فيعلم انه افضل الفردين نعم لو ثبت من الادلة استحبابا تمام المسمى ثلثا ليكون حكما حادثا بعد امتثال الواجب تعين اتصاف الزائد بالاستحباب
ويختص اي المسح بالمقدم اي يختص موضع المسح بمقدم الراس فلا يجزي مسح المؤخر او احد الجانبين بلا خلاف والاخبار المستفيضة المقيدة
لاطلاق ما دل من جواز مسح المؤخر مأول او محمول على التقية في العمل او في البيان ولا اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك
انما الاشكال في ان ظاهر بعض النصوص كبعض الفتاوى وجوب مسح الناصية ففي صحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وقال في الفقيه
فيمسح من مقدم راسه مقدار ثلث اصابع مضمومة من ناصيته الحمصاء من شعر راسه مرة واحدة انتهى وقال في السرائر واقل ما يجزي في مسح الناصية ما
وقع عليه اسم المسح وفي المعتبر والتذكرة استدل على وجوب مسح المقدم بان النبي صلى الله عليه وآله مسح بناصيته وفعله في مقام البيان فيجب اتباعه فان ظاهر هذا
الاستدلال ارادة الناصية من المقدم وفي الذكرى يجوز المسح بكل من البشرة والشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليهما انتهى وقال في التذكرة
الناصية ما بين النزعتين وهو اقل من ربع الراس وعن المصباح المنير انه حكي عن اهل اللغة ان النزعتين هما البياضان المكتنفان بالناصية وباقي
النصوص والفتاوى اطلق فيها المقدم والظاهر منه ضد المؤخر لكن عن القاموس ان الناصية احد معانيه فهل المراد بهما واحد بان المقدم
من الناصية كما جزم به فيما حكي للمصباح ويقربه تحديد الناصية بربع الراس في كلام البيضاوي وتفسير الناصية بشعر مقدم الراس في كلام غيره
او العكس كما تقدم عن القاموس وحكاه في الحدائق من بعض معاصريه مدعيا عليه الاتفاق ممن عدا الشهيد الثاني وبعض من تبعه او المقدم اعم
من الناصية وعليه فهل يحمل على المقيد او ينزل المقيد على ما ينافيه وجوه اظهرها الاول والمعنى ارادة المقدم من الناصية في صحيحة زرارة وكان
من تقدم كما يظهر بالتامل في ساير عباراتهم وعلى تقدير كون المقدم اعم فلا دليل على تقييده بالناصية لعدم ذكرها في شيء من الاخبار المتضمنة
الوضوء قولا وفعلا عدا الصحيحة المذكورة وما ورد في ان المرأة تضع الخمار في الصبح والمغرب وتمسح بناصيتها لكنهما لا ينهضان للتقييد لوجوه

حملهما على الاستحباب الا ان ظاهر الاولى مسح جميع الناصية وهو ليس بواجب اجماعا فيحمل على الاستحباب ولا اجماع على عدم استحباب مسح جميع الناصية
والاظهر من ذلك حمل التخصيص بالناصية لان الغالب في مسح المقدم مسحها وانما برفع العمامة والقناع يسهل نوعا على خلاف العادة لا
واما الثانية فمحمولة على الاستحباب على الاشهر من عدم وجوب وضع القناع والاحوط الاقتصار على الناصية وكما يختص الممسوح بمقدم الراس كذلك
يختص الماسح باليد بلا خلاف نصا وفتوى ففي حسنة ابن اذينة في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي صلى الله عليه وآله بالوضوء وفيه ثم امسح راسك بما بقي في يديك من
الماء الحديث فان الظاهر ان المراد بما بقي في يدك من الماء الذي غسلت به وهل يشترط ان يكون بالكف يعني ما دون الزند المحكي عن جماعة ذلك وقال في
الذكرى لو تعذر المسح بالكف فالاقرب جوازه بالذراع ولعله للتبادر ذلك من ادلة المسح لاجل الغلبة ولبعض الوضوءات البيانية مثل ما رواه
زرارة وبكير من فعل الباقر عليه السلام وفيه ثم مسح راسه ببلل كفه وفي رواية اخرى بفضل كفه والتبادر لاجل غلبة الوجود فهو مجرد خطور الفرد الغالب في
الذهن لا على انه المراد وانا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين ولا بالنسبة الى باطن الكف مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوعة جدا وفي
الوضوءات البيانية مما مر من مضمون الادلة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة لاجمالها فالظاهر
المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور وهل يتعين باطن الكف فيه نظر مما ذكر من التبادر وظاهر الوضوءات
البيانية وجعله في الذكرى اولى وهنا ايضا يكشف عن عدم التزامه بالتبادر المذكور في المقامات نعم الاحوط ذلك لما تقدم وهل يعتبر ان يكون
باليمنى فيه وجهان بل قولان من صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وهو ظاهر الاسكافي وحكي عن بعض متاخري المتاخرين ومن ان حمله على
الاستحباب او على ارادة المعتاد عند المتشرعة اولى من تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان وفي حكاية بعض الوضوءات البيانية
مسح مقدم راسه وظاهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه فان عدم تعرض الحاكي الترتيب يدل على فهمه عدم الاعتناء به على سبيل الوجوب
فافهم والظاهر انه المشهور بل في الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه والاحتياط لا ينبغي تركه وحكي في الحدائق عن جماعة من الاصحاب اختصاص المسح
بالاصابع وهو اشكل مما سبقه وان كان ظاهرا من بعض العبائر المذكورة في تحديد مقدار الممسوح بالاصبع او الاصابع والاحتياط مطلوب ثم
انه اذا تعذر المسح بباطن اصابع اليد اليمنى بناء على وجوب ذلك فمقتضى ظاهر النظر التخيير بين الافراد الفاقدة لبعض هذه القيود ويحتمل الفرق
بين ما ثبت من القيود بانصراف المطلقات وبين ما ثبت بالوضوءات البيانية وبين ما ثبت بالتقييد الخارجي فمفاد الاول كالعدم ومفاد الثاني
يوخذ به عملا بالاطلاقات السليمة عن التقييد لاختصاصها بالمختار ومفاد الثالث يبنى على كيفية ورود المقيد فان استظهرنا منه الورود في مقام بيان
المطلقات اما لدلالة المقيد على ذلك مثل قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ونظيره ما ذكرنا في قوله مسح الراس على المقدم واما للقول
بكون تقييد المطلق مجازا فيه واستعمالا في المقيد فكالاول وان كان الظاهر منه التكليف المستقل بالمقيد فهو كالثاني وكيف كان فالذي استقر
عليه المذهب الان كما في المعتبر انه يجب ان يكون المسح ببقية نداوة الماء المستعمل وجوبا او استحبابا في الوضوء بلا خلاف ممن عدا الاسكافي بل عن الشيخ والسيد
دعوى الاجماع عليه بل قيل ان عبارة الاسكافي لا تدل على الخلاف لا ترى انه قال اذا كان بيده نداوة يستبقيها من غسل يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى
وبيده اليسرى رجله اليسرى ولو لم يستبق ذلك اخذ ما على وجهه الى ان قال مسح رجليه انتهى اما لاحتمال الماء الجديد لما ياخذه من لحيته ونحوها واما لاحتمال ارادته عند عدم
امكان الاستبقاء ثم ان ظاهر كلامه كفاية جفاف اليد في الاستيناف وفي موضع اخر انه لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف للضرورة ونفي الحرج
انتهى وهذا اما رجوع واما قرينة على ما احتملناه في كلامه وكيف كان فلا يعتد بخلافه على تقدير المخالفة وان فرض فقد تحقق الاجماع للنصوص الكثيرة
الواردة في المسئلة منها ما عن المفيد في ارشاده عن محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل عن علي بن يقطين بالوضوء على وجه التقية وفعل ابن يقطين كما
امره عليه السلام وصلح حاله عند الرشيد كتب عليه السلام اليه يا علي توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا
واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك ومنها الصحيح
عن الكافي والعلل المتضمن لقصة امر النبي صلى الله عليه وآله بالوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح راسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى الكعبين
ومنها ما ورد في ناسي المسح من انه ياخذ من بلة لحيته وفي بعضها انه ان لم يبق عليه بلل الوضوء اعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح
راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به راسك ورجليك فان لم
يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فان لم يكن بقي من بلة وضوئك شيء فاعد الوضوء وفي رواية مالك بن اعين فان كان في لحيته بلل فلياخذ منه و
ليمسح راسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء والخدشة فيهما باحتمال كون الامر بالاعادة لفوات الموالاة بالجفاف مدفوعة بان
عدم بقاء بلل قابل للاخذ لا يستلزم الجفاف المفوت للموالاة لانه كثيرا ما يحصل مضافا الى الاخبار الحاكية للوضوءات البيانية المتضمنة في غير واحد منها
استيناف الماء لكن يمكن الخدشة في الاخبار البيانية بما مر غير مرة مضافا الى اختصاصها بصورة وجود النداوة في اليد كما في رواية المعراج

وموافقة مجملة بل ظاهرة في بقاء البلل ورواية ابن يقطين محمولة على الغالب نعم قد يستدل للاسكافي برواية ابي بصير ومعمر بن خلاد وعمار بن ابي
عمارة الظاهرة في تعيين المسح بما جديد مع التمكن من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين نعم يمكن الاستدلال له بخبر منصور
عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن نسي مسح راسه حتى قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح راسه ورجليه وفي خبر ابي بصير ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على
راسه ورجليه واستقبل الصلوة وان شك فلم يدر مسح فيتناول من لحيته ان كانت مبتلة وان كان امامه ماء فليتناول منه فليمسح به
راسه بناء على شمول حكم النسيان لصورة بقاء البلل الموجب لبقاء الموالاة وعدم بقائه بمقدار يصلح للاخذ منه للمسح لكنهما واجبا التقييد
بما تقدم من الاخبار ثم ان ظاهر اطلاق رواية علي بن يقطين وصدر مرسلة الصدوق انه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد او من سائر
الاعضاء نعم مع وجود البلل فيها يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه ولا ينافي اطلاق المرسلة قوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة
وضوئك لان قوله من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء واليد كالظرف له لا انها مقيدة بكونها في
اليد فهذه الفقرة نظير قوله بعد ذلك فان لم يكن لك لحية مستوية لبيان الاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقا على
الظاهر وعلى هذا فقول المصنف قده ولو جف ما على يديه اخذ من لحيته واشفار عينيه تعليق مبني على المعتاد من عدم اخذ بلل المسح من غير اليد مع
وجوده عليها ولذا قال في المدارك بعد اختيار عدم الترتيب بين اليد وغيرها تبعا لجده ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب واعترض على ذلك
الوحيد البهبهاني بانه لا معنى لذلك اذا كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان الظاهر عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن عبارتهم صريحة
في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية بلل الوضوء ولم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم لو اجد بلة اليد فاقدها و
يظهر ان ما حكي عن العلامة الطباطبائي من ان المشروط بجفاف اليد جواز الاخذ من غيرها لا جوازها لا يخلو عن نظر لان ذلك كله كان يؤدي
باضافة البلة الى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد الا ان يقال ان تعدد العنوان في كلامهم للاشارة بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد المسوغ
للاستيناف مع جفاف خصوص اليد هذا ولكن الانصاف ان هذه المحامل انما تحسن اذا استفيد الحكم من سائر كلماتهم والا فنسبة الحكم اليهم
بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع اتفاق اكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيد وعن
الانتصار انه مما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استانف ماء جديدا لم يجز حتى انهم يقولون اذا لم يبق في اليد
بلة اعاد الوضوء انتهى نعم اطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يكون ان يعتبر المسح ببلة الوضوء واطلق البلل في
المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب وهو بلل اليد فيحمل من الطرفين و
يمكن في تلك الاخبار ايضا اذ كما يجوز حمل تقييد البلة باليد في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق
منها كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف وهي بلة اليد ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل
لحيته من دون تقييد بعدم الكبد اذ لا يخفى ان الغالب في الناسي عدم بقاء البلل على يده نعم الانصاف ان اطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين وكذا
اطلاق فتاوى من اطلق البلل اقوى من مقيدات النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم على تقدير تكافؤ المحملين هو الرجوع الى اطلاق الاية
والروايات الدالة على وجوب مجرد مسح اليد والثابت بالاجماع وغيرها وجوب استيعاب الماسح للبلل اما كونه بلل خصوص اليد فلم يثبت فالقول
بالاطلاق اذا لا يخلو عن قوة وفاقا لظاهر الالفية والموجز وشرحه وصريح المدارك والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق وغيرها
بل الكل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب العادي لا الشرعي الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي فيها ترك
الاحتياط وعلى القول بوجوبه فهل يجب الاقتصار على ما يعتاد المسح به من باطن اصابع الكف على القول بوجوب ذلك او يؤخذ باطلاق اليد
المقيدات وجهان من الاطلاق وقوة احتمال انصرافه الى بلل ما يجب المسح به وعليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع مع وجود البلل
من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا بينهما او مترتبين كما هو ظاهر الذكرى او التخيير بينهما وبين اللحية
وجوه وهل يجوز الاخذ من باطن اليسرى فيمسح الراس بناء على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به اذا كان اصل
المسح باليسرى فلا يجوز نقله الى ماسح اخر والاحتياط لا ينبغي تركه ولو امر يده على ذراعه الايسر عند غسلها اكثر مما يتحقق به الاستيعاب الواجب او
المستحب في الغسل ففي كون ذلك عنزلة مزج البلل الذي يجب المسح به بماء اخر كما اذا غسلها مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد ابتناؤهما على ان
الزائد على اقل الافراد هل يتصف بالوجوب او لغو محض اذا علم عدم اتصافه بالاستحباب كما في المقام ثم ان المراد ببلل الوضوء هو الباقي من الماء
المستعمل في الوضوء فلو جرى عند الغسل ماء كان اجنبيا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز المسح به كما لا
اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله اما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه ليس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه ولو بقي لعذر فصب

لغسلها ما جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معدود من فضل الوضوء فيدخل في مسئلة
مزج بلل الوضوء بما الغسلة الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع العرفية لغسل المغسول ثم ان اطلاق اللحية في كلام المصنف قده وغيره تبعا
للنصوص من غير تقييد بظاهر ما كان في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد
منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من القدر الذي يجب غسله ويحتمل انه اراد جواز الاخذ منها وان لم يكن غسل الزائد واجبا ولا مستحبا لعده
عرفا من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل ولو باعتبار جزئيته بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل الاصل الوضوء ولو من الماء
المقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الراس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل ومن
المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف او فتوى فقيه تسامحا لانه يكون من اجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء لكن في
جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل اصالة ويترتب على ما ذكرنا انه لو غسل يديه ارتماسا فان نوى
الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس ففيه اشكال من جهة كون ذلك كغمس العضوين في الماء بعد غسلهما ومن ما حكي عن البشرى على ما ذكرنا
من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه وقواه في الذكرى اما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من انه لو غمس اعضائه في الماء ثم
فلو خرج اعضائه مرتبا صح غسل الاعضاء وافتقر الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل بالخروج ولذا ذكروا بعده انه لو لم يترتب في الاخراج صح غسل الوجه
نزولا واليمنى خروجا نعم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسيأتي بعض
الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قده انشاء الله تعالى بقي الكلام في مقدار البلة اما حدها باعتبار القلة فالظاهر اعتبار تاثيرها في الممسوح
بللا ولو ضعيفا وفاقا للمحكي عن النهاية في غير حال الهواء والحر المفرطين حيث قال وهل يشترط في حال الرفاهية التاثير في المحل الاقرب ذلك
انتهى وسيأتي عن غيرها ايضا لان المتيقن مسح الراس بالبلل بان يكون البلل ممسوحا به فلو نظر مسح راسه بالدهن لا يصح اسناده مسحا بالبلل ومتى ما
لم يظهر تاثير الممسوح بها اما الغلبة برطوبة خارجة على الماسح بحيث يكون تاثر المحل بهذه الرطوبة الخارجة واما الغلبة للرطوبة على الممسوح
فالظاهر عدم الاجزاء لكن الظاهر من المحقق قده انه لا يقدح شيء منهما لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير مشروعة قال
لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال بعده لو كان في ماء وغسل يديه مسح راسه ورجليه لان يديه لا ينفك عن ماء الوضوء ولا يضره ما كان على
قدميه من الماء انتهى وسيفتي في هذا الفرع المحقق في السرائر مستدلا بانه مسح غير خلاف وعموم ظواهر الايات والاخبار ثم ذكر ان لنا في
هذه المسئلة رسالة **اقول** وفي كلا الحكمين نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب ايصال البلة بواسطة اليد على ان يكون اليد الة في الايصال لا وجوب
ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول البلة وحدها انتهى وفي المنتهى بعد ما حكى من قال
بكفاية بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن الاسكافي المبالغة في ذلك حتى انه يكفي ادخال اليد في
الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد عن فتوى المحقق بالمسح بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة وقد عرفت ان الاقوى فيه
المنع وفاقا لجماعة ممن تأخر عنه بل في الفقيه والذي عدم جواز المسح على المحل مع رطوبته ثم قال وليس بعيد لحرمة التجديد ومع الرطوبة يكون المسح
بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة لانه لا يصدق المسح بماء جديد قطعا وفي التذكرة لو كان على الراس او الرجل رطوبة
ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف لاخذ الماء من المحل لا لتجفيفه وجعله رابعا في مقابل المبلول فظاهر العبارة ان الاشكال
بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسئلة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال
في من يشترط غلبة ماء الوضوء على الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسئلة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف بانتقال البلل الموجود
على جزء من العضو الممسوح الى جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل منه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم
قدح البلل اليسير لكنه استند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس
مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في بلل الوضوء اذا جرى بعد وصوله الى الممسوح الى جزء اخر منه وهو بناء على ما اختاره في هذا الكتاب وفي الروض
من ان المسح والغسل متباينان اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل يعتبر عدمه في تحقق المسح ورد بذلك على الشهيد قده في الذكرى حيث
قال لا يقدح اكثار ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل
غير مقصود انتهى وقال في الالفية بعد اعتبار الجريان في الغسل وعدم كفاية الامساس اما في المسح فيجزي انتهى قال في المقاصد العلية في
شرح العبارة انه يستفاد من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو الممسوح لجز فعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من
وجه ثم قال بعد ذكر مادة الاجتماع ومادة الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا وان بين المفهومين تباينا كليا للدلالة الاية

في المعتبر

والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح بالمسح والتفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة وغيره الاجماع على
ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان الماء الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سوق الاجماع على عدم اجزائه ثم قال
لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان هو جريان الماء الممسوح به لا اجراء غسل موضع المسح فرق بين الامرين فاجاب بان تحقق الغسل
يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب عن سؤال الذكرى بالامتثال وعدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح المتحقق اولا والدعوى وعدم
قصد الغسل لا يقدح في تحققه لان الاسم تابع لتحققه دون النية انتهى وفي الفرق ان بينهما عموما من وجه فيصدق في محل الممسوح انه غسل بما انتقل
من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء ومسح بالبلل العالق باليد بعينه البلل المغسول به غير البلل الممسوح بها فان اريد تصادق المسح والغسل بالنسبة الى
ما به تحققها كما هو ظاهر الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يتجاذب الصدقان فهو ممنوع وان اريد تصادقهما بالنسبة الى المحل وان
تعدد ما يتحققان به اعني البلل فهو حق لكن الغسل المحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلانه لا ان يكون المحل مغسولا
ممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة العالقة باليد مع جريان البلل المنتقل الى المحل من جزء
الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعدم قدح استهلاكه مطلقا نظرا الى المحقق والحلي وغيرهما او اذا كان البلل المغسول به بلل الوضوء
كيف كان فان لم يبق في محل الوضوء غسلا او مسحا نداوة قابلة للاخذ والمسح بها فان كان متمكنا من تحصيل الاستيناف استأنف او وجوب
الاتيان بالمأمور به مع القدرة كما لو تعذر عليه اتمام الوضوء لعذر او قد تقدم هنا خلاف الاسكافي فيما كان يجزيه من الاخبار وان لم
يتمكن من ذلك الى آخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح بنداوة الوضوء كان واجبا وبعبارة اخرى
وجب عليه ايصال البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء ويمكن الخدشة في ذلك بعد جريان
قاعدة الميسور في القيود فالاولى ان يقال بسقوط المسح اصلا او وجوب المسح ببلل آخر ومنه يظهر ضعف ما يقال ان اللازم وجوب مسح اليد
على الرأس بلا نداوة لانه مبني على سقوط القيد خاصة فيتعين ببلل غير الوضوء والا فلا معنى لبقاء اصل المسح بعد تعذر الممسوح به الذي
هو احد اركانه الا ان يقال ان ظاهر المطلقات وجوب مسح الرأس ومجرد امرار اليد عليه ثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء فاذا سقط
هذا القيد لاختصاص ادلته بصورة التمكن اختص مورده بالمتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح لكن لا نعرف ان المستفاد
من الادلة كون اليد واسطة في ايصال البلل فليس مطلق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا قابلا للارادة مستقلا من العاجز لكنه مردود
بان الاية لا اطلاق فيه من حيث الممسوح به وعدمه بل ظاهرها بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل الوضوء
وبلل آخر ومقتضى القاعدة ما ذكروه من بقاء وجوب مطلق البلل اذا تعذر البلل الخاص وربما استظهر وجوب المسح بلا بلل من التحرير حيث قال
في مسئلة الموالاة لو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى لكن التأمل يقضي بعدم
دلالته على هذا لان المراد من جواز البناء مع حرارة الهواء سقوط حكم الجفاف من حيث الموالاة فلا يقدح ولا يجب معه الجد حتى يبقى الرطوبة
في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء بقليل ماء كثيرا كما سيجيء تفصيله في مسئلة الموالاة لكن لا يجوز ذلك المسح بماء
جديد بل يجب العلاج حتى لا يجف الجزء الذي يمسح به باكثار الماء عليه وحاصله ان حرارة الهواء عذر في فوات الموالاة بمعنى مراعاة الجفاف
بل هي معتبرة مع اعتدال الهواء وليس عذرا في تجديد الماء للمسح وكيف كان فالمسئلة مبتنية على جريان قاعدة الميسور في القيود المتعذرة ولا
يبعد دعواه مع مساعدة الفهم العرفي كما ذكروه في مراتب العجز عن القيام للصلوة مضافا الى رواية عبد الاعلى الآتية في المسح على الحائل
ومن هنا يعلم عدم جواز الانتقال الى التيمم لانها اخص من عموم التيمم بل لو كان مستند المسئلة قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور كان الظاهر
التقديم لان ادلة التيمم انما ثبت شرعيته مع تعذر الطهارة المائية وعموم هذه الروايات حيث يقتضي ادلة وجوب المسح بالبلل بصورة الاختيار
فلا يقدح عمومه عند الضرورة يثبت كون الوضوء الناقص طهارة مائية صحيحة فالعمل بهذه العمومات يوجب خروج ما نحن فيه عن موضوع
التيمم اعني التخصيص في طرح تلك العمومات يستلزم التخصيص بلا قرينة ومن هنا صحت قاعدة كلية في تقديم الوضوء الناقص على التيمم لكن
سيجيء في مسئلة الجبيرة التأمل بل النظر في ذلك ثم انه لو عمل بهذه الرسوم لوجب التيمم اذ ما من احد الا وهو يقدر على بعض الوضوء الناقص
لفقدان بعض اجزائه او قيودها واستظهر تمام الكلام الا ان القول بالتيمم فيما نحن فيه لم نعرف لاحد نعم في هامش نسخة التحرير الموجودة عندنا
محكيا عن المصنف قدس سره في باب الموالاة قال ولو جف الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى فعلق عليه
المحشي ما لفظه لو تعذر المسح بالبلل انتقل الى التيمم عند المصنف وعند الشهيد يستأنف ماء جديدا فيمسح به انتهى نعم قال العلامة في النهاية لو تعذر
باقل الغسل او حال الحرارة والهواء المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة في اليد غيرها فالامر بالمسح اذ لا ينفك عن اقل رطوبة وان لم يؤثر ولا

يستأنف ولا يتيمم وهل يشترط في حال الرفاهية تأثير المحل الاقرب في ذلك انتهى لكنه ايضا لا يدل على المسح باليد الخالية عن اقل الرطوبة
فرق في الرطوبة بين حالتي الاختيار والضرورة فاعتبر ايصالها الى الممسوح في الاول دون الثاني فافهم وكيف كان فالمسح باليد المجردة لم يقل
به احد فيما اعلم والافضل في مسح الرأس ان يقع مقبلا ويكره ايقاعه مدبرا على الاشبه وان حكي عن المعتبر وجماعة بل قيل هو المشهور التحريم
اطلاق الاية وصريح الرواية الصحيحة لا بأس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا بل بما دل على جواز النكس في الرجلين بناء على ثبوت الاجماع المركب بينهما و
بين مسح الرأس ويمكن تقييد الاطلاق بما فيه وابراطلاق غسل الايدي بالابتداء من الاعلى من الوضوءات البيانية المشار اليها بقوله
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واما الصحيحة فالمروي في موضع آخر اضافة المسح الى القدمين ويبعد تعدد الرواية مع ان تخصيص المسح
بالقدمين كالتخصيص بالتوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون ترك القيد اعم فائدة لا يخلو عن اشعار بالتخصيص مع انه لا مناسبة للاقبال والادبار في المسح
بناسبنا القدم فان الاقبال هو تحريك الماسح بيده مقبلا الى نفسه وبدنه كان اليد المتحركة للمسح مقبل اليه وتحريكها اليه في الادبار كانها
مدبرة عنه المناسب في مسح الرأس الصعود والهبوط لا من جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر انه لو فرض من الرواية لا بأس بمسح الوضوء امكن
حمل ما ذكر قرينة على ارادة مسح الرجلين واما الاجماع المركب فغير ثابت لما ذكرنا او بعض منع من النكس جماعة منهم الصدوق والسيد
الشيخين في المقنعة والخلاف وابن حمزة والشهيد في ظاهر الدروس وجماعة بل عن غير واحد انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع وعن الانتصار
انه مما انفرد به الامامية ولعله اقوى مع انه احوط ثم وجه الافضلية عند المصنف والجماعة لعله التأسي بالحجج صلوات الله عليهم لا بصيرورة العرف
الآخر مجرد ذلك مكروها فلعل الكراهة هنا بمعنى اولوية الترك كما فسرها في محكي مجمع وكد ولذا عبر جماعة بالجواز ولو غسل موضع المسح لم
يجزه عن المسح بلا خلاف من كل من اوجب المسح لا في عدم الاجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد وعدمه
وبهذه العبارة دلالة على ان المسح لا يتحقق مع الغسل كما استفاد في الروض والمقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد اجماع العلامة
من ان المسح لا يتحقق في ضمن الغسل وفي السرائر في مسئلة الوضوء بالثلج ان حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى انه لا خلاف
بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام ان الغسل غير المسح وفي الذكرى في رد من ادعى من العامة ان المراد بالمسح في الاية هو الغسل الخفيف ان المعلوم من
الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح الا ان الانصاف امكان حمل العبارة ونظيرها الوارد في النصوص ومعقد اجماع العلامة على الغسل المحقق
بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة الى بعض العضو لصب الماء او على المحقق بدون قصد المسح ان تحقق مصداقه فان مجرد حصوله
من دون قصد لا يكفي قطعا لان الفعل بدون القصد لا يعد من الافعال الاختيارية والتحقيق ما عرفت من انهما مفهومان متغايران يوجدان
بحركة واحدة في محل واحد فامرار اليد لاجل بل المحل بما في الماسح مسح واجراء الماء ونقله من الجزء الاول من المحل الى الجزء الثاني منه غسل فهو
حاصل ايضا بالامرار المذكور وفي صحيحة زرارة لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء
وليس فيها دلالة على تباين المسح والغسل ولا على تصادقهما كما لا يخفى كل من الامرين بل الظاهر ان الغسل ولو كان بفرده المباين للمسح لا يجزي
عن المسح اذا قصد الاجزاء به في الوضوء ويؤيد ذلك قوله فيما بعد ابدأ بالمسح على الرجلين فان بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون
آخر ذلك المفروض الحديث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليه فيشمل ما دل على مسحها مثل ما روي من مسح النبي
على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وما روي من ان المرأة في الفجر والعشاء تمسح بناصيتها واطلاقها وان عم شعرها
الخارج عن حد الراس الا انه مقيد بادلة مسح الراس كما ان تلك الادلة مقيدة بادلة الناصية في مقابل غيرها من مواضع الراس ثم ان المستفاد
من تلك الاخبار بضميمة تعذر التخليل غالبا هو ان المراد بالراس ما يعم الشعر مطلقا حتى مع تيسر التخليل لا ارادة ذلك في خصوص صورة
تعذر التخليل بقرينة سقوط التكليف عن المتعذر حتى يرجع في صورة تيسر التخليل الى ظهور لفظ الراس في خصوص البشرة كما بني عليه
في غسل الجنابة بل يدل عليه كلما دل على مسح الراس او مقدمه خصوصا موضع ربع اصابع بناء على ان الغالب وجود الشعر المانع من مسح البشرة
بل ورد في بعض الاخبار صورة وجود الشعر كالمرفوعة فيمن يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصل بشرته الماء وفي
كتاب علي بن جعفر هل يصلح للمرأة ان تمسح على خمارها قال لا يصلح حتى تمسح على رأسها وظاهر ان تخليل الشعر لاجل مسح مقدار الاصبع
فضلا عن ربع اصابع كالمتعذر عادة غالبا ثم تسهيل ذلك بالنسبة الى الغسل حيث انه يكفي فيه ايصال الماء وكيف كان فهذا الحكم امر
ظاهر مستفاد من الاخبار قبل الاجماع ولا يحتاج الى التمسك فيه بما ورد من قوله كلما احاط الله به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه
ولا يبحثوا عنه ولكن يجري الماء عليه بناء على عدم تخصيص عمومه بدليل المختص بمورد الغسل وترجيح الاستخدام على التخصيص في امثال
المقام مع امتداد الوجوب في المسئلة او جعل الاجراء عبارة عن مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الحناء

المتقدمة لان المراد بالطلب البحث هو التخليل الذي عرفت تعذره غالبا في المسح وهو المختص لعموم الموصول وتخصيصه بصورة التمكن
ليس باولى من تخصيص الموصول بموارد الغسل الذي هو ظاهر مورد السؤال مضافا الى ان ظاهر الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يغسلوا ما ان
لم يتيقن من منبت شعر الراس ح الاخبار للشعر الكائن عليه هو خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعرا من حيز ومسح عليه لم يجز ويشكل بالنابت في
المقدم المتدلي عليه بحيث يتعذر تخليله ومسح ما تحته من البشرة او الشعر النابت عليها فان ما ذكر من ظهور الاطلاق في الاعم جار هنا ثم ان
كان تدليه على نحو من الانفصال الذي لا يصدق على مسحه مسح المقدم نوجه منع اجزاء المسح عليه كذا يشكل المنع من المسح على نوع من شعر
المقدم المجتمع عليه الغير المنبسط بحيث اذا مد خرج عن حد الراس وظاهرهم استثناء ما خرج بمده عن حد الراس هو الخارج فعلا بمده عن حده
لا ما لو مد لخرج لكن ادعى شارح الدروس ان المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافا عدم جواز المسح على اصول الشعر المجتمع ثم اعترف
في اثنائه بالدليل اشكالا وكذا الاشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممدود عليه اذا فرض قيامه عليه كما نع عن امتداده او اخذه بيده
ليمسح عليه وكذا يمكن الاستشكال فيما لو كان بين شعره الممدود عليه وبين البشرة حائل ولو رقيقا اما لو كان الحائل فوق الشعر
فلا اشكال في عدم جواز المسح عليه ولو كان رقيقا حاكيا للبشرة غير مانع عن دخول بلة المسح اليها فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها
مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك كله من الخاصة نعم حكى الخلاف عن ابي حنيفة في الحائل الرقيق وكفى بخلافه دليلا على خلافه وعلى

في مسح الرجلين

جل ما ورد في الاخبار ناهيا بوهم جواز المسح على الخف على التقية او بعض المحامل الاخر وان بعد **الفرض الخامس** مسح الرجلين ويجب
المسح على ظاهر القدمين باجماعنا ولا استيعابا فيه عرضا باجماع الاصحاب واخبارهم المتواترة معنى نعم قيل بوجوب تعداد ثلث اصابع حكاه
في كشف الرموز عن بعض المتقدمين في مسح الراس المحمول على الاستحباب كما افتى به العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال سئلنا ابا الحسن الرضا عن المسح
على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه فقال لا الا بكفه كلها
يعني كفاية الاصبعين فيناسب الحمل على الاستحباب او رواية عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فلولا وجوب الاستيعاب لم يكن
للاستشهاد بالاية الظاهرة في نفي ايجاب الحرج لا للامر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدم الظاهر في
استيعاب الظهر ولم يعلم بظاهرهما عامل الا الصدوق في ظاهر الفقيه حيث قال وحد مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك
ورجليك وتمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا اجماع المعتبر والمنتهى لامكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي ومال اليه المحقق
الاردبيلي فيه وفيه ان الصحيحة لا يكون دليلا ولا اجماع المعتبر والمنتهى مانعا اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة وابن هاشم وفيها بعد
الاستشهاد على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ثم قال تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم
فاذا مسح بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فان المتفرع على التبعيض المستفاد من الاية هو
المسح في العرض لعدم وجوب استيعاب ما بين الكعبين الى الاصابع في الطول اجماعا خصوصا مع ان الاستيعاب في العرض وكفاية المسمى في الطول لم يقل به احد
والرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لا يقبل التقييد لصحيحة البزنطي ونحوها حسنة الحلبي وابن هاشم الواردة في اخذ
ناسي المسح البلل من لحيته لمسح راسه ورجليه فان البلل المأخوذ من اللحية لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرنا من الاخبار التي يعمل
بسندها صاحب المدارك واما الاخبار الغير الصحيحة فالصريح منها في هذا المطلب مستفيضة كمرسلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان الواردتين
في ادخال الاصبع تحت الخف المخرق ومرسلة خلف بن حماد الواردة في اخذ البلل لمسح الراس والرجلين من الحاجبين واشفار العينين ورواية معمر بن خلاد
المتقدمة في اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الراس والرجلين الى غير ذلك واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح
لا ظاهر القدم بل مقدار موضع الكف منه نعم لو فهم من كلامهما ما فهمه جماعة منهم في الروض من دعوى جواز مسح مقدار الاصبع حجية الاجماع
انحصر ما ذكره من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت فساد هذه الاستفادة في مسئلة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان
بعد كما اشرنا اليه ويؤيده بعد حمل البزنطي بالواجب عن المسح الى زمان السؤال عما رواه عبد الاعلى فيمكن ان يحمل على الاستيعاب ويحمل الا
على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبات ايضا وعلى استيعاب المرارة الموضوعة او العصابة المشدودة عليها لجميع الاصابع ثم انه لو اختار
المسح على بعض الرجل الذي لا ينتهي الى الكعب بالمعنى المشهور كالخنصر وجب تحريه بخط المسح حتى ينتهي الى الكعب والظاهر وجوب المسح على البشرة
فلا يجزي على الشعر لان القدم حقيقة فيها ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد موضع خال من الشعر مما بين الكعب لم يبعد كفاية
المسح على الجميع ولما حد طولا فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهرا والوضوءات البيانية واما صحيحة زرارة المتقدمة اذا

مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فقد يتوهم كون الموصول فيها تحديدا للممسوح منه دون
الممسوح نظير تحديد موضع مسح الراس بالمقدم لان الموصول ان كان بدلا عن القدمين فلا دلالة على ان ما بين القدم والكعب نظير الراس محلا للمسح
واضح ولو جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد به مسح من القدمين شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الاصابع فان جعل الباء في شيء للتبعيض
كان كالاول في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او لمجرد الالصاق فهو وان دل على الاستيعاب طولا لكنه يدل على الاستيعاب عرضا
ايضا فيجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظهور في الاية والاصل عدمه نعم لو جعل مع كونها بدلا عن الشيء
موصوفا بمعنى اذا مسح من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع فان اريد ما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب
الطولي وان اريد منه ما بين الامرين بان يكون اوله احدهما واخره الاخر فيدل على مطلب المشهور وهو الاستيعاب الكنه خلاف ظاهري للموصول ولفظ ما بين هذا
ولكن يندفع هذا التوهم بتفريع الامام قوله اذا مسحت الخ على الاية الظاهرة في الاستيعاب الطولي وكفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه عليه السلم
الاستدلال على ما قاله والاستشهاد عليه بالاية كما لا يخفى على من لاحظ الرواية من اولها ولا ريب ان شيئا من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح التفريع
على ظاهر الاية على ما هو منطبق على مذهب المشهور وان كان احتمال الاستيعاب في نفسه مساويا للمعاني الاخر الا ان هذا مبني على ظهور الاية في
الاستيعاب الطولي بناء على كون الى بمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا معنى لمسح مسمى الكعب بجعل الغاية للممسوح هو البعض المستفاد من الباء لا الممسوح
منه لكن الانصاف ان الاية بعيدة في دلالتها عن ظاهرها الذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للارجل فيكون الممسوح بعض هذا العضو المنتهي
الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة وزاد فيها امام الساقين وما بين المفصل والمشط الى ان قال ان الكعب في كل قدم واحد وهو على
في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قده في التهذيب الاجماع على هذا المعنى وكذا الشهيد في الذكرى وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما
العظمان الناتيان في ظهر القدم مدعيا الاول الاجماع وفي ظاهر الثاني اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتيان في وسط القدم
مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلم وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدم وليسا العظمين الذين في جانبي
الساق وانما وقع الاشكال في مقام اخر وهو ان العلامة قدس سره فهم من هذه العبارة الواردة من علمائنا رضوان الله عليهم في تفسير الكعب بعد
اعترافه بان الكعب هو ما ذكروه لا غير انه هو العظم الناتي الواقع في مجمع الساق والقدم وقد اخذ بعض من تأخر عنه في التشنيع عليه بمخالفته
للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة فذكر واني رده كلمات العلماء التي هي عين ما ذكر من العبارات ومن الاخبار ما ورد من تفسيره عليه السلم
الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب ادخال اليد تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان لغوية الخاصة متفقون على
ان الكعب هو الناشز في ظهر القدم وفي الذكرى ان عميد الرؤساء صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناتي في ظهر القدم
امام الساق وما يقع مقعد الشراك وعن نهاية ابن الاثير انه ما ذهبوا الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة قال ومنه
قول يحيى بن الحرث رايت القتلى يوم زيد بن علي فرايت الكعاب في وسط القدم وعن المصباح انه ذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم و
حكى هذه النسبة في مجمع البحرين عن بعض اهل اللغة وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتي بانه لا شاهد له لغة ولا
ولا شرعا كما صرح به في كنز العرفان بعد اختيار مذهب العلامة اقول الانصاف ان الطعن على العلامة لكل من الثلاثة المذكورين في غير محله وانكار
الاخر في المسئلة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على مخالفة النصوص والفتاوى
وكلام اللغة كما ان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه فيخلو عن الشاهد واشكال كما عرفت من كنز العرفان بل الانصاف ان
المسئلة لا تخلو عن غموض وخفاء منشاء ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير الكعب فانه قده قال في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتيان في
وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما
العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وبه قال الشيباني انتهى وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء
اهل البيت عليهم السلم عليه وهذه العبارة هي المحكية عن السيد والطبرسي والحلي وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم يذكر احد من القدماء
ابلغهم ما خالف ما ذكره العلامة في الكتابين مدعيا عليه الاجماع سوى الصدوق قده حيث عبر بقبتي القدمين والشيخ وان ادعى في التهذيب الاجماع على
هذا التفسير الا ان تعبيره في كتبه الاخر يعين ما ذكره العلامة بل يدل على اتحادهما عنده كما ان القول المحقق في المعتبر والا ان الكعبين قبتا القدمين
ثم فسرهما بما ذكرنا عنه مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم هذا التفسير مع القبة فعلم من ذلك ان العلامة لم يخالف احدا
الا انه ادعى ارادة العلماء من هذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي ان يرد عليه بكلمات هؤلاء بل ينبغي ان يطالب الدليل والقرينة على ما يدعيه في
كلمات العلماء وسنذكر ما يصلح ان يكون دليلا له من ان يجعل السؤال في صحيحة الاخوين المفسرة للكعب بالمفصل وغيرها مما سنذكره قرينة على ما استفاده

من كلماتهم كما سيجيء تفصيله ثم ان العلامة قدّه افتى في المنتهى والتحرير والتذكرة بعدم جواز ادخال اليد تحت الشراكين في المسح على النعل
العربية وعلل في الاول بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجزي لو تخلف ما تحته او بعضه اشكال اقربه ذلك وهل يجب
الاستيعاب فيما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة وفي العقب اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة بالاجماع على
استبطان الشراك لا يخلو عن نظر لالتزامه بعضوية فيها في كتبه وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلا بد له من
جعل معقد الشراك في تلك الازمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى واما من التزام خروج ذلك بالنص كما يستفاد من فروع
التذكرة مع ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند المشهور فالمنهم يوجب ادخال الكعب في الممسوح كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما
حكى نسبته الى الاصحاب ورد عليه الاشكال من جهة اخبار عدم استبطان الشراك واما ما ادعى من مخالفة ما ذكره العلامة لقول اهل اللغة
من الخاصة فلم نتحقق ذلك الا ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكى كاشف اللثام قول العلامة عن جماعة من اهل اللغة واما ما
حكي في النهاية والمصباح ولباب التأويل عن الشيعة فلا ينافي مذهب العلامة لما عرفت من تفسير العلامة وغرضهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب في
ظهر القدم دون الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة من العامة كالرازي والنيشابوري حكى عنهم انهم نصوا على ان الامامية وكل من ذهب الى
المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في ارجل الحيوانات وزاد الرازي
فنسبه لمحمد بن الحسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول وحجتهم ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص فوجب ان يكون في حق
الانسان كذلك والمفصل يسمى كعبا ومنه كعاب الرماح لمفاصلها انتهى وعن الكشاف وطراز اللغة ان كل من اوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم
انتهى ومن البعيد عادة اتفاق هؤلاء على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكل ناظر في كلامهم خصوصا مع تقدم بعضهم على العلامة فلا يحتمل ان يكون
منشأ النسبة انتشار ذلك من العلامة قدّه فزعموه مذهبا لكل الشيعة كما وقع نظيره في نسبتهم الى الشيعة انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة قول
السيد ومن وافقه وبالجملة فالانصاف ان كلمات الاصحاب خصوصا من عبّر بقبة القدم او ادعى الاجماع عليها ظاهرة في خلاف ما قاله العلامة قدّه
فصرفها عن ظاهرها موقوف على ظهور في الاخبار التي استدلوا بها في هذه المسألة وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام فيما ذكره بحيث يغلب على
ظهور كلماتهم ليصرفها الى ما ذكره العلامة رحمه الله والظاهر ما يمكن ان يجعل من كلماتهم واستدلالاتهم صارفا لتلك الظواهر امران **الاول** صحيحة
الاخوين التي استدل بها الشيخ والمحقق على مطلبهما وفي آخرها قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم الساق فان ظاهرها
ان تفسير المشار اليه من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام ع واجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم لانه
مفصل القبة وكأنه محل المفصل وحد الساق واخرى باحتمال ارادة ما يقرب منه تارة باحتمال كون التفسير من كلام الراوي فلا يكون حجة في
الكل في غاية البعد فهي صحيحة في البعد التأويل في عبارة القوم لان اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل الكعبين
لكثير من الخواص بالمشاهدة بل المساس نظير ارادة العظم المستدير من العظم الناتي او ارادة وسط القدم عرضا او غير ذلك مما لا بد من
ارتكابها وارجاعها الى ما فهمه العلامة منها واما ارادة المفصل بمعنى محل الفصل الساري فهو ابعد لان المفصل قد ورد في بعض نصوص حد الساق
وفي كثير من فتاوى الاصحاب بانه المحل قطع السارق فهو معنى عرفي وقع معرفا لمحل قطع السارق فكيف يكون اشتمله على ملاحظة كونه مفصلا عند الرمي
مع انه لم يعهد استعماله باعتبار الفصل في حد السرقة في رواية ولا عبارة حتى يقاس عليه محل الكلام واما كون التفسير من الراوي فالصحيح التذكرة
فظهوره مسلّم الا ان هذا ليس تفسيرا للفظ مجمل حتى ينافيه في قبوله منه وانما وقع بيانا للاشارة الامام ع بقوله ههنا ومثل هذا من الاخبار
الحسية مسموع من الراوي بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ قدّه في تفسير القدم لكن في الكافي بعد قوله دون عظم
الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فان المشار اليه في ذلك غير معلوم فيحتمل ان يكون وسط
القدم وهو اسفل من عظم الساق بحسب الابتداء من قامة الانسان فقوله دون عظم الساق من كلام الراوي يعني اشار الى المفصل الذي هو
دون عظم الساق اي ادون منه وهو مفصل وسط القدم **الثاني** ما استدل اليه في المنتهى ايضا من الاخبار الدالة بظواهرها على استيعاب
ظهر القدم بالمسح وفيه ان الاستيعاب غير مراد فيها جزما مع انها نظير ذكر المسح على الرأس او مقدمه واردة في مقام القضية المهملة ثم ان
مما يمكن ان يستدل به لمذهب العلامة ما ورد في حد السارق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه ورواية عبد الله بن هلال المروية في الكافي
وغيرهما ان السارق يقطع رجله اليسرى من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه يصلي ويعبد الله بضميمة ما دل على انها يقطع من المفصل
كما في الفقه الرضوي ورواية معوية بن عمار المروية عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد يعني ابن ابي نصر عن المسعودي عن معوية بن عمار عن ابي
عبد الله عليه السلام انه يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه الخبر مع ان ظاهر

الاخيرة من روايتي الكعب حصر المتروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب انه العقب لا غير ومنه يظهر وجه تأييد الروايتين في مطابقتهما الاخبار
الاخر في انه يقطع الرجل ويترك العقب فان ظاهرها قطع ما عدا العقب ولذا صرح الشيخان في المقنعة والنهاية التي هي مضامين الاخبار وسلار
بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع قال السرائر قطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة
القدم واصل الساق ويترك له بعض القدم الذي هو العقب يعتمد عليها وهذا اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام والمراد بالمشط بقرينة
جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه لانه اذ لا مفصل بين القبة واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان دأب الحلي
الفرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسبه في كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن ائمتنا انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو
ظاهر في عكس ذلك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكي عن الحلبي انه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب
صرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيدين بانه يقطع من مفصل القدم نعم ربما يظهر من المحكي عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ
الحلبي وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم وانه المشهور على ... الا انه لا يبعد حملها على ما
عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد الجميع لدعوى جماعة الاجماع في المسألة وعدم الخلاف فيما بين الخاصة كما ان روايتي الكعب وان امكن
تفسيرهما برواية سماعة الواردة في انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتهما الاخبار الظاهرة
في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة ما بين عجز القدم هو العقب وما على الى الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل
وقطع ما عدا العقب كما انه تلتئم كلمات الاصحاب بناء على عدم الخلاف في المسألة بارجاع الظاهر منها الى النص ولو عكس في الروايات خرج عن باب الجمع وهو
بعيد للزوم طرح النص منها بالظاهر وابعد منه حمل اخبار المفصل على التقية لموافقتها للمذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة في مخالفة
العامة من حيث صراحتها في وجوب ابقاء العقب ومما ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق كما
فعله العلامة البهبهاني قدّه بل عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى لكن الانصاف ان هذا كله فرع اتحاد موضوع المسألتين والعلم بكون محل
القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو قابل للمنع فان احدا لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفا على غير هذا المعنى المشهور الا ترى ان الشهيد مع تشنيعه
على العلامة هنا بمخالفة الاجماع كالفاضلين يقطع السارق من مفصل القدم الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات
الاصحاب في معاقد اجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الاجماع بعدم مشروعية مسح الرجلين الى عظم الساق
كالشيخ في الخلاف لا يجري في بعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك اجماع اللغويين هنا على معنى الكعب ودعوى الشهيد وغيره الاجماع على
ان المراد قبة القدم وغيرهما من دعاوي الاجماع المتأخرة عن العلامة المطعون عليه في ذلك الا ان يقال انها مستندة الى ظاهر كلمات من تقدم
عليهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم فلا ينهض دليلا والا لعورض بدعوى العلامة ومن تبعه الاجماع على الكعب بالمعنى الآخر مع احتمال اطلاعه على
قرينة صارفة لم يطلع عليها الآخرون والمثبت مقدم على النافي فالانصاف تساقط الدعاوي بعد العلامة للعلم باستناد كل منها الى ما فهم
من كلمات المجمعين فيبقى الاجماعات المحكية في كلمات من تقدم فالمتمسك بها في اثبات الكعب بالمعنى المشهور لاعتبار عليه مضافا الى اخبار عدم استبطان
الشراك فان مقتضى العمل بظاهر ما دل على وجوب استيعاب الممسوح طولا جعل معقد الشراك خارجا عن محل الفرض ولا يتم الا بجعل آخر محل
الفرض قبل معقد الشراك ولا يناسب ذلك مذهب العلامة مع تصريحه في المنتهى بوجوب ادخال الكعب في المسح وسيجيء تمام الكلام فيه ويجب
المسح على البشرة فلا يجزي على شعرها في ظاهر كلمات الاصحاب كما في الحدائق والمشكك في الجواز بعموم قوله كلما احاط الله به فقد عرفت
ضعفه لكن الانصاف ان وجود الشعرات الضعيفة المتفرقة لا يمنع من صدق المسح على الرجلين وايجاب ازالتها دائما موجب للتخليل في المسح غير
ممكن والمسح على شعر الراس قد تقدم وجهه ولا يجوز ايضا على حائل خارجي من خف وغيره مع الاختيار بلا خلاف ظاهر بل اجماعا محققا
من عبارة التذكرة المتقدمة في مسألة الكعب حيث قال ويجوز المسح على النعل من غير ان يدخل يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلف ما تحته او
بعضه ففيه اشكال اقربه الجواز وهل يتعدى الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة وفي العبث اشكال
انتهى وهو الظاهر من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الاسكافي الدالة على جواز المسح على النعل كلما لا يمنع وصول البلل الى مماسته القدم من
وبعد حكاية استشكال العلامة في التذكرة في سير الخشب والربط للحاجة او عبثا قال اما السير للحاجة فملحق بالجبائر واما العبث فان
منع فالاقرب الفساد اذا اوجبنا المسح الى الكعبين وهو لا قربية لانه يتخلف شيء خارج عن النص انتهى بل هذا الاستثناء لازم لكل
من ادخل الكعب في الممسوح وقال بانه مفصل الساق والقدم كالعلامة ام قال بالمشهور كالمحقق الثاني لان الكعب حينئذ يغفل الشراك
غالبا من ستره او بجزء منه لكن العلامة في المنتهى مع ايجابه ادخال الكعب استدل على عدم وجوب استبطان الشراك تبعا للمحقق في المعتبر بالتقرير

بنه بعد وجوب ادخال الكعب بانه لا يمنع مسح محل الفرض وقد سبقهما الى ذلك التعليل الشيخ في يب حيث حمل المسح على النعل الوارد في الاخبار
على النعل العربية لانها تمنع من ايصال الماء الى ما يجب مسحه ونحوهما المحكي في الذكرى عن ابن الجنيد وهو ايضا صريح ابن ادريس في السرائر حيث منع بعد
ذكر النعل العربي عن المسح على ما يحول قال سواء كان منسوبا الى العرب او العجم والذي ينبغي ان يقال انه لا ينبغي التامل في عدم وجوب استبطان
الشراك كما في الاخبار المعتبرة وظاهر ما تقدم من الاصحاب في تفسير الكعب بانه معقد الشراك كونه على جزء من الكعب وحينئذ يكشف هذه
الاخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك وغيرها ومن الغرائب جمع العلامة في المنتهى بين القول بكون الكعب
هو المفصل وكونه معقد الشراك ودخوله في الممسوح بتعليل عدم استبطان الشراك بعدم منعه لمسح محل الفرض ثم ان ظاهر اخبار الشراك
باجمعها هو المسح على النعلين وربما يستظهر منه قيام الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمته التوسعة على العباد فيكون المسح عليها استحبابا على
النعل وينهدم له وقوع هذا التعبير في كلام الاصحاب مع تعليل اكثرهم بعدم كونه مانعا عن مسح محل الفرض مع انهم لا يريدون مسح الشراك قطعا
وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل ولا يعتد به من الوضوء الا اذا كان للتقية من المخالفين فانه يصح بلا خلاف وفيه في الجملة للحرج بتركه
فيسقط اعتبار مماسة الماسح للبشرة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فيمسح عليه كما نطق به رواية عبد الاعلى المتقدمة في وضع المرارة
على الرجل هذا مضافا الى الاخبار الخاصة ففي رواية ابي الورد وهل فيهما يعني المسح على الخفين رخصة فقال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على
رجليك لكن في صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الاطعمة والاشربة قلت لابي جعفر عليه السلام هل في المسح على الخفين تقية قال لا اتقي في ثلث قلت
وما هن قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج وروى هشام في الصحيح عن ابي عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في
التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء الا في شرب النبيذ والمسح على الخفين ومتعة الحج وعن الدعائم عن الصادق عليه السلام التقية ديني و
دين آبائي الا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة قلت هل في مسح الخفين تقية قال
ثلث لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا الخبر وكلام زرارة
يحتمل انه يريد به انه عليه السلام بين حكم نفسه عليه السلام لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل ان يريد انه لم يوجب التقية في هذه الثلث كما في سائر مواردها
لا انه اوجب علينا تركها فكان هذا مستثنى من عموم لا دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا رخصة لا عزيمة كالتقية
في اظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على المرجوحية ويمكن ان يحمل رواية ابي الورد وخبر هشام على موارد الضرر الفعلي دون التقية المستحبة
على ما احتمله الفريد الوحيد على الشيعة باشتهارهم بمخالفتهم جمهور الناس دون الضرر الفعلي اللاحق للشخص بترك هذا الفعل الخاص و
يشهد لهذا الحمل عطف البرد المعتبر فيه الضرر الشخصي اجماعا لكن هذا مبني على ان التقية لا يعتبر فيه ترتب الضرر الفعلي على الترك بل الحكمة
فيها الضرر اللاحق من اجتماع الشيعة على تركها واشتهارهم بخلافها وهذا وان كان يظهر من جملة من الاخبار الا ان المستفاد من كثير منها
خلاف ذلك ففي رواية البزنطي عن ابراهيم بن هاشم قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اسئله عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام
وهو يمسح على الخفين فكتب لا تصل خلف من يمسح على الخفين فان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك
واقم الاخرى رواية وفي رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من ان كل شيء يضطر اليه
ابن ادم فيه التقية فان ظاهرها بيان ضابط التقية ومدارها نفيا واثباتا والمرسل المحكي في الفقه الرضوي عن العالم عليه السلام لا
تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على
سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام بسنده عن ابي جعفر عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا
ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان
فالاظهر اعتبار ترتب الضرر على مخالفة التقية في خصوص الواقعة فيكون التقية كسائر الاعذار الا انه اختلف في انه هل يعتبر في شرعيتها
المندوحة والعجز عن اداء الواجب على النهج المشروع فيجب عليه التاخير مع سعة الوقت ورجاء التمكن في اخره على القول بذلك في اولى الاعذار او
الانتقال عن مكان التقية الى مكان الامن وكذا غيره من انواع التخلص ام لا يجب بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وان قدر على
التخلص بتغير الوقت او المكان او اقامة المخالف من مجلسه او نحو ذلك وجهان بل قولان ظاهر من تمسك بادلة الحرج كالفاضلين هو الاول وصريح
البيان وجامع المقاصد والروض هو الثاني بل قد يشعر كلام الثاني بكونه من المسلمات انه ذكر اولا الخلاف في بقاء اثر هذا الوضوء بعد زوال
التقية واختار البقاء ثم قال ولا يشترط في جواز ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يؤيد بقاء الطهارة مع زوال السبب يدل على
هذا القول ظاهر ما تقدم من رواية ابي الورد وان كان عطف الثلج عليه ربما يشعر باتحادهما في الاختصاص بصورة عدم المندوحة عنهما وكذا بعض

الاخبار

الاخبار المتقدمة لكن الغالب في العدو عدم الاضرار به لتمام الوقت وامكان التقصي عنه بخلاف الثلج المانع عن نزع الخف فحمل المطلقات
على ذلك مشكل مضافا الى ما عن العياشي بسنده عن صفوان عن ابي الحسن عليه السلام في اخرها الوارد في غسل اليد بين قلت له يرد الشعر قال ان كان
عنده آخر فعل والا فلا فالصريح المدارك ومحكي عن بعض متاخري المتاخرين متمسكا [illegible] مع المندوحة [illegible]
الحدائق بالاخبار الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالفين وعد الثواب عليها حتى ورد ان المصلي معهم كالمصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله
مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات احيانا اقول اما ما في المدارك فهو حق لو كان مدرك شرعية التقية مجرد نفي الضرر والحرج كما
يظهر من جماعة كالفاضلين الا ان الظاهر مما ذكرنا من الاخبار وشبهها مما لم نذكر ان التقية اوسع من غيرها من الاعذار فالمعتبر فيها ترتب الضرر على
ترك التقية في اجزاء العبادات او شرايطها مع اتيانها بحسب متعارف حال الفاعل فلا يجب على الحاضر في ملاء المخالفين الانتقال عنهم او الخروج من
مسجدهم او تاخير اهل السنة صلوتهم الى قرب الغروب حتى انه لو كان المتعارف بحسب حال الشخص من حيث اتخاذ المسجد حضوره للسجدة حضورها
المتركزين مثلا كيوم الجمعة وايام رمضان او كان المتعارف تخفيفه عندهم او اتيانها منهم عنده فلا يجب في هذه الموارد التخلص عنهم واخفاء العبادة
عنهم بل ربما كان الشارع على المسالك معهم نظرا مسالكه بعضهم مع بعض وترك مجالستهم فالضرر معتبر في هذا النوع فالمصلي معهم يراعي ما هو النوع هنا
الوصف ولا يجب التخلص عن الضرر بترك معتاد امثاله في تفسيره ونوع اصحابه بالجملة فالشارع تفضل على الشيعة بجعل المخالفين كالشيعة في الائتمام
ويراعي الضرر مع هذا الحال نعم التعرض لفعل العبادة في محاضرهم من غير اقتضاء العادة له محل اشكال وان نوى استفيد من الحث على حضور جماعتهم
في المساجد والجنائز وغيرها الا انه لا يبعد حملها على دفع النفرة الجبلية الداعية الى ترك معاشرتهم وترك العبادات بحضورهم مع ايجاب ذلك
كله لظهور تشيع من لم يعرف بالتشيع واستبانة العداوة منهم على الشيعة فيؤدي ذلك الى استيصال اهل الحق والحاصل ان الاخبار الواردة
في الاذن في التقية على اقسام منها ما يدل على كونها عذرا كسائر الاعذار يعتبر فيها خوف الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غير مقام التقية
كالمرض والاكراه ونحوهما ومنها ما دل على انها اوسع من باقي الاعذار حيث انها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص من الضرر المخوف الجلي
بل يعتبر خوف الضرر مع جري المكلف على ما يقتضيه العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل على رجحان اظهار الموافقة لهم دفعا
للتشنيع او معاداة الشيعة معهم فيشرع التقية مع الامن من الضرر المترتب على ترك الفعل التقية الشخصية فيكون دفع الضرر حكمة التشريع
التقية فلا تدور مداره في الوقايع الشخصية ولعل المستفاد منها بعد التامل في جميعها ما ذكرنا وموارد التقية ليست كسائر الاعذار في
اعتبار عدم المندوحة منها ولا كالاحكام المبنية على الرخصة الملحوظ فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الطهارة في
الصلوة ونحو ذلك حيث كان الامر فيها اوسع من باقي الاعذار المسوغة للمحظورات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الاخبار الدالة على
التقية من المخالف باخفاء المذهب عنه فالتقية عن الكفار او ظلمة الشيعة حكمها حكم سائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة ويراعى كل التقية
الطهارة العمل عندهم لمجرد كونه منكرا عندهم كما هو الغالب في الازمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة في الوضوء والتحديد على الترتيب غيرهما وليس الخوف
عنهم لاجل البحث الفاعل عليهم موافقة لهم في الاعتقاد او تخصيص الاعمال وانما هو لمجرد كون العمل منكرا عندهم فيؤذون الفاعل من باب
الابتلاء على المنكر فان تحول هذا القسم من التقية تحت الاخبار الدالة على شرعية التقية مع المندوحة تامل لا ثم كثير من عمومات التقية والتعليلات
المنصوصة في شرعية التقية من حفظ نفس الشيعة واموالهم واعراضهم تشمل على ذلك لكن لم يعرف فيها ازيد من الحاقها بسائر الاعذار فيعتبر فيها
عدم المندوحة ثم ان الفعل المأتي به تقية ان كان مما سوغت في العبادة ضرورة اخرى غير التقية كالمسح على الخف الذي سوغه البرد الشديد و
فيه بتبدل الفرضية والجزئية للعبادة فكان مباشرة اليد للبشرة الرجل ساقط في مسح الرجل نظير المسح على المرارة المأمور به في رواية عبد
الاعلى المتقدمة فلا يجوز الاخلال به ولا بشيء من شرايط المسح المعتبرة فلو اخل عمدا او لا عن عمد بطل لفوات الواجبات غير المباشرة ولو مسح
مع التمكن على البشرة فحكمه كالمتقدم في مسح البشرة فيبطل عمدا اذا لم يستند ذكره ويصح لا مع العمد ولعل في الروض عد الفساد في الاول لتوجه
النهي الى امر خارج وفيه ان الامر الخارج متحد مع المأمور به في الوجود فلا ينفع كونه خارجا نظير الغصب وقد يعلل بانقلاب تكليفه الى موافق
التقية فلم يات بالمأمور به وهذا الدفع يؤذن بالبطلان مع عدم العمد ايضا وبرد منع انقلاب التكليف بل الامتثال بالمأمور به منع النهي
كالمتقدم في الغسل ولو كان خفه غصبا ولم يتمكن من لبس طاهر فمسح عليه تقية لم يصح فوجب استينافه لان التقية لم يوجب المسح على النجس و
انما التجوز فيه من حيث عدم الفرد الاخر وان كان مما لم يسوغه في العبادة ضرورة اخرى غير التقية فان كان التقية في ايجاب شيء في العبادة
جزءا كمسح الزائد على الواجب عندنا او مستحبا كالتامين في الصلوة والتكفير جاز اتيانه لا بقصد الجزئية وان كان مبطلا عندنا ولو ترك
عصيانا لم يبطل العبادة ولو الجات التقية الى غسل الرجلين فان قلنا بجواز ذلك في الضرورة كما اذا لم ينفك ابقاء الماء اثر الى

في العبادة

من الجبيرة كما تقدم عن التذكرة معللا بعدم القصد الى الغسل فهو غير مخالف للواجب الاختياري وان كان على وجه مخرج عن اسم المسح وظنا
بجواز ذلك عند تعذر المسح كما نحكم حكم المسح على الخفين بل المشهور انه اولى لو دار الامر بينهما لكونه اقرب الى مطلوب الشارع وهو غير بعيد
وان فرض على وجه لا نقول بكفايته عن المسح لكمال مغايرته معه كغمس الرجل في الماء فالظاهر ان العامة لا يقولون به فلو فرض كان ذلك
الوضوء كفاقد المسح راسا وفي صحته لكون الفقد مستندا الى التقية عدمها لان قولهم ليس في هذا الغسل على الخصوص انما الغرض به العرض
نظير المسح على الخف التقية وجهان ولو زال السبب المسوغ للمسح على الخف بل مطلق الوضوء الناقص فاما ان يكون قد صلى بها صلوة صحيحة
واخبر بان وقع مع اليأس عن زوال العذر في الوقت او قلنا بجواز البدار في سعة الوقت لاولى الاعذار وعدم وجوب الانتظار
لزوال تلك الاعذار مطلقا او في خصوص التقية على ما اخترنا من عدم اشتراط عدم المندوحة فيها مطلقا واما ان يكون لم يصل كك
فان صلى فلا اشكال في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمامور به واقعا نظير الصلوة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة
صلوة اخرى بهذه الطهارة وقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة بوضوء التقية بانه
ان كان متعلق التقية ماذونا فيه بالخصوص كمسح الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه الماذون كان صحيحا مجزيا
وان كان المكلف صدد وحته من فعله اتقاء الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا فيقتضي
الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اطلاق في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص
على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف البلل كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه
اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف اظهار الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان وجبت لو خرج الوقت نظر في دليل
القضاء فان وجد قيل به لان القضاء انما يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان الماتي به وقع
شرعيا فيكون مجزيا على كل تقدير ورده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه
رفع مقامه اقول وما ذكره في القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم القضاء ايضا لعدم صدق الفوت مع فرض بدليته
الماتي به كما في الصلوة مع التيمم واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات الدالة على وجوبها ومواجهة من تركها
فلا ريب في انها لا تدل على صحة ما يقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلوة والاكل مبطلا للصوم واطلاق ماء الوضوء
شرطا فيه فوجوب هذه الافعال وجوبا نفسيا لحفظ النفس او المال الاعتباري ترتب اثرها عليها وهو الابطال غاية الامر ان دليل حفظ
النفس دل على وجوب الاتيان بعبادة باطلة كما دل في الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما وامر الصلوة فلم يقع الفعل موافقا
لها لا اختيارا ولا اضطرارا كما لو اكره على الصلوة بغير طهارة فمثل هذا الماتي به لا مجال للتامل في عدم اجزائه عن المامور به بل يجب
الامر في الوقت وخارجه كما لو منع مانع عن اصل الصلوة في جزء من الوقت او في تمامه فلا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في
القضاء لوجود الامر الجديد بقضاء ما فات ولم يقل احد في هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعمومها العمومات
الرخصة لاتيان العبادة المامور بها في الشريعة على وجه التقية نظير قوله ع التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر
ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخف والمتعة من العموم مع ان الممنوع منهما هو الامتثال بامر الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن
كون المستثنى هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الاوامر على وجه التقية الى غير ذلك مما يستفاد منه الرخصة في التقية في مقام امتثال
العبادات فلا ريب في انه لا فرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص بالتقية في عبادة خاصة في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية
بالامتثال على طبق التقية وكيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما صلى بالامر الواقعي المتوجه الى المكلف حال الاضطرار ولذا قال
شارح الموجز لا يجب اعادة الصلوة التي فعلها بالطهارة الضرورية اجماعا انتهى وانما الاشكال في الوضوء الماتي به على هذا الوجه
من حيث اباحة الدخول في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام له وبعبارة اخرى الخلاف والاشكال في ان هذا الوضوء مبيح او مبيح
به من العبادة حال الاضطرار فاذا زال اعاده فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلوات الماتي بها حال الاضطرار او مبيح كالوضوء التام
فلا ينتقض الا بالحدث فالذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز وشرحه ومحكي كشف اللثام وحاشية
المدارك ومحكي الرياض هو الاول لعموم ما دل على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القيام الى الصلوة ولو من
النوم في خصوص القيام من النوم على ما فسر به الاية فان النائم اذا قام الى صلوة الظهر من نومه وجب عليه الافعال الخاصة فاذا لم
يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها للعصر وجب عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرين كما قيل على ان

المراد القيام من النوم بل الشأن في اثبات بدلية ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا الا من حيث خصوص وجوبه لاجل الصلوة
التي لا يتمكن من فعلها مع الوضوء التام فان ظاهر اشتراط الامام ع في حديث المسح على المرارة الى انه نفى الحرج ارادة لرفع الحرج من الامر بالصلوة
مع الوضوء التام في هذا الفرض والا فالوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مامورا به فنفي الحرج لا يقيمه مقام الوضوء التام الا من حيث الحكم التكليفي
وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التام فيتبعه الحكم الوضعي يعني التاثير في اباحة ما وجب له لا مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات الى مقدمة لحصول
الاثر المقصود منها على مقدمة ذلك الواجب الذي تعين حال الاضطرار ودعوى ان الوضوء عند الزوال مقدمة للظهرين فليكتف فيه عند الحرج
بالناقص لهما وان كان عند ارادة العصر قادرا على التام مدفوعة مع عدم جريانه في غير صورة اشتراك الصلوتين في وقت الوجوب بان الاكتفاء
بالناقص ليس الا لحرج اللازم من الامر بالدخول في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر يتمكن من الوضوء
التام لم يصح نية اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد نووا اباحة ما لا يباح به كالوضوء الى نية التيمم اباحة الصلوة في حال
وجدان الماء وبالجملة فالانصاف ان دلالة الاية واضحة كما اعترف به بعض المحققين الا انه قد منع عموم الاية لان اذا للاهمال وفيه ان المقصود
من هذه الخطابات بحكم فهم العرف هو بيان علة الحكم او معرفه كما في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله اذا دخل الوقت وجب
الصلوة والطهور وغيرهما فلا بد من صرف الهمة في تتبع ما يكون حاكما على هذا العموم وهو لا يخرج من وجوه احدها انه اذا خرج المضطر عن
هذا العموم ثبت ان الوضوء الناقص سبب مؤثر في اباحة الصلوة فيشك في بقاء هذا الحكم له او رجوعه الى المختار من وجوب الوضوء التام
عليه مع علم اباحة هذا الوضوء الناقص في حقه فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك
بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء الاضطراري لا يقتضي الا ما فعله فيجزيه ولو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه و
يتعين اجزاء الوضوء اذا وجد فلا ينقض الا بالحدث كما في الصحيح في الموثقة اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت
الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف متطهرا من الحدث لو بحكم الاستصحاب لم يشمله الاية للاتفاق كما قيل باختصاص
الاية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الاية مقيدة بحال التمكن من الوضوء التام لا انه مخصص بالمضطر
فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلوة فاتوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه مخصصا للمكلفين كان المعنى انه كلما قمتم الى الصلوة
فيجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلوة كان المعنى انه يجب الوضوء التام في
جميع الازمنة ارادة القيام الى الصلوة الا حال العجز عنه وعلى اي تقدير فيثبت المطلوب مع ان المقام لو كان مقام استصحاب الخاص لوجب
بعد انقضاء اثر الوضوء الاضطراري بالحدث وضوء ناقص ايضا لاستصحاب حكم المضطر له وبعبارة اخرى استصحاب حكم الخاص يقتضي وجوب
ما وجب عليه سابقا والقول بالتزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على من زال اضطراره وانتقض وضوئه
الاضطراري بالحدث ليس الا بعموم الاية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد جدا نعم يمكن التمسك باستصحاب الاباحة لولا عموم الاية
مع امكان انه ربما ان الموضوع في الاستصحاب مردد بين اباحة الصلوة المدخول بها حال الضرورة او كل صلوة فان الاول لا ينفع والثاني مشكوك
الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعض الحدث زمانا ومورد الكنه غير ثابت كما سيأتي وعن الثاني
بان الوضوء ينصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينتقض الوضوء الناقص الا برفعه مع بقاء استعداده وقابليته الا بالحدث والكلام هنا في
انتقاض الوضوء وانما هو في صلاحيته واستعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة ففي دلالتها في مقام انتقاض بالشك وعن الثالث
او لا منع اختصاص الاية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم قدحه واما مقابلته بقوله وان كنتم جنبا فلا تدل على شيء لان
غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وثانيا منع رفع الحدث وانما غاية الامر ترتب الاثار المحققة في حال الاضطرار فيجوز الدخول به في هذا
الحال فيما يشترط بالطهارة ويحصل له كال ما يتوقف كماله عليها حتى الحالة النفسانية المقتضية لاستحباب الكون على الطهارة ولا يلزم من
ذلك حصولها حال التمكن من الوضوء التام ومما ذكرنا يظهر انه لو فرض عدم التمسك بالاية فاللازم التمسك في المقام بقاعدة لزوم احراز
الطهور لقوله ع لا صلوة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلوة الواقعة حال
الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهو ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي بوضوئه وجوب الدخول في الصلوة مع
زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها فنقول ان ما يمكن ان يستدل به على الحاقها بالصورة
الاولى هو الاية المتقدمة بتقريب ان الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلوة بالوضوء التام حتى انه لو علم
المضطر في الحال انه يقدر عند ارادة الدخول في الصلوة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرء

الا بقاء اثره ما وجب له يعلم

القدرة كشف ذلك عن كون الامر بوضوء الناقص نعم لو ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ما تقدم في
التيمم لم يمكن الاستدلال بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء تقريبا ان الامر في الاية امر غيري مقدمي فيكشف عن
وجود رابطة بين هذه الافعال والصلوة اوجبت ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات دلالة اوصيته مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع
فاذا فرضنا ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب بالاية على القادر
الوضوء التام وعلى العاجز الوضوء الناقص كشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول في الصلوة فيبنى المسئلة ان الاعذار
المسوغة هل يعتبر وجودها حين الغاية المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر ان عموم الحرج مما يرجع اليه وان كان يتراءى
منه في بادي النظر كفاية وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التامل ان الحرج انما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدار الحرج
دون الامر بالوضوء هذا ولكن المفروض في المقام لما كان جواز البدار لاولى الاعذار وكان مبناه بحكم تخيير المكلف في اتيان الفعل في اي جزء
اراد من اجزاء الوقت وان للمكلف تخييرا في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرائط والعجز عنها
وبين التاخير عنه فضابط العذر المسقط لبعض الشرائط ثبوته في الفعل في الزمان الذي يريد ... ان امكن تاخيره الى ارتفاع العذر
واتيان الفعل بشرائطه الاختيارية في آخر اذا اراد المكلف اتيان الفعل في زمان يعلم ... بمقدار الوضوء من اول الوقت لكفى ثبوت الحرج في
الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة فتمكن من الوضوء التام قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء
السابق لحصول شرطه وهو الحرج في فعل الصلوة في الجزء الذي اختاره من الوقت فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب استيناف
الوضوء فقد لزم تاخير الصلوة عن الوقت الذي اراده فيه والمفروض خلافه فتحصل ان اللازم في مفروض المسئلة وهو جواز المبادرة لاولي
الاعذار كفاية تحقق العذر في الزمان الذي يريد الصلوة فيه فان علم من اول الامر طرو القدرة على الوضوء التام بعد الفراغ عن وضوء الناقص
او قبل الدخول في الصلوة صح وضوء الناقص لا لزام التاخير عنه لزام تاخير الصلوة عن ذلك الوقت ثم ان اطلاق العذر بتحققه في زمان ارادة
الصلوة مبني على ما تقدم من ان الوضوء الواجب في الوقت لا يتحقق امتثال الامر به الا بارادة الصلوة بذلك الوضوء فيشترط في قصد الوجوب فيه
ارادة الصلوة به فلا يشرع الوضوء الناقص مع ارادة الصلوة في الوقت المتأخر الذي يمكن ايقاع الوضوء التام له لان هذا الوضوء ليس
مقدمة لتلك الصلوة اما لو قلنا بمقالة المشهور من انه يكفي في اتصاف الوضوء الموجود في الخارج بالوجوب تحقق وجوب غايته في ذلك الزمان
وان لم يرد ايقاعها فيه فالظاهر اتيان الوضوء الناقص في كل جزء من الوقت لمشروعية الصلوة عقيب ذلك الوضوء بحكم ادلة سعة الوقت وان
لم يردها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام حينئذ عن الصورة الثانية وهي ما اذا لم يترتب عليها اثر في حال العذر الى الصورة الاولى لان
الوضوء الناقص في هذا الفرض قد ترتب عليه اثره وهي اباحة الدخول في الصلوة بمجرد الفراغ عنه فيكون الكلام في استمرار اثره بعد تحققه صحيحا
فان قلت لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون على الطهارة لم يتصور الصورة الثانية اعني الوضوء الذي يتكلم في صحته من جهة اعتبار
العذر في حال الاداء في حال ايقاع الغاية فرض انه بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد قلت حصول الكون على الطهارة
مع عدم قصده في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من حيث الامر المقدمي الذي يتعلق به فاذا فرض عدم الامر به مع التمكن من اتيان غايته
بالوضوء التام لم يحصل له مع انه يمكن فرض الكلام حينئذ في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المنوي به غير الكون على الطهارة وعدم فوات الموالاة
فان صرح بعض انه باق على القول بعدم اعادة الوضوء بزوال العذر وعدم اعادته هنا نعم لو قصد بهذا الوضوء الكون على الطهارة كان لازمه
الصحة لان الكون على الطهارة في الآن المتصل بالفراغ متعذر بالوضوء التام فيكتفى فيه بالناقص فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة
في الاقتصار على مخالفة ادلة الوضوء التام من شرعية الوضوء الناقص نعم ربما يستظهر ذلك من بعض ما تقدم في التيمم واما اطلاق العذر
في ما عداها كالثلج المخوف والجبيرة ونحوهما فالظاهر سوقه في مقام الجزئية وان هذه الاعذار رخصة لكن بشرط تلبس المصلي بها او كفاية تلبس
المتوضي بها فالانصاف عدم اطلاق فيها يطمئن به النفس ويشهد لما ذكرنا انه لو بني على الكفاية فاللازم الاكتفاء بالتلبس بها في زمان الاتيان
بذلك الجزء المعذور وان زال قبل الفراغ والجفاف مع انهم لا يقولون به كما قيل **مسائل ثمان الاولى** الترتيب واجب فيما بين غير الرجلين
من اعضاء الوضوء بان يوجد كل منها في مرتبته بالاجماع والسنة بل بالكتاب بناء على افادة الواو للترتيب بل مع عدمها بناء على ما في الذكرى
من انه سبحانه عقب الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب قال ولان الفاء في فاغسلوا يفيد الترتيب قطعا بين ارادة القيام و
بين غسل الوجه فيجب البدءة بغسل الوجه قضية للفاء وكل من قال بوجوب البدءة به قال بالترتيب بين باقي الاعضاء انتهى وفي كلا الدليلين
غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسئلة والمراد بالترتيب هنا غسل الوجه قبل اليد اليمنى وغسل اليسرى بعدها ومسح الراس تاليا

لليسرى

لليسرى او ثانيا في التاخير ومسح الرجلين اخيرا مترتبين ام لا على الخلاف المتقدم فلو خالف الترتيب ولو في فعل واحد من الافعال المرتبة
اعاد الوضوء عمدا كان او نسيانا ان كان جفاف الوضوء لعدم امكان تدارك الترتيب كما اطلق في التحرير الاعادة عكس ظاهر المذكرة ولا وجه له
الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء من اوله على خلاف الترتيب واما مع العمد في الاثناء توجيهه باشتراط النية الثابت مع الاختيار على مذهبه فيما لا يرضى
بل لا علامة لا تصريح في التحرير بعدم البطلان مع تعمد الاخلال بها مع ان مجرد الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات النية وان كان الابطال باقيا فان
تعمد خلاف الترتيب عن اول الوضوء اعاد الوضوء ايضا لعدم وقوع ما وقع مع النية وان بدا له العزم في الاثناء او كان ناسيا اقتصر على ما يحصل معه
الترتيب على المعروف بين الاصحاب فاذا قدم شيئا على شيء اعاد المتقدم فقط ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية منصور بن حازم في حديث تقديم السعي
على الطواف الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وفي موثقة ابن ابي يعفور المحكي عن مستطرفات
السرائر عن نوادر البزنطي قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بدئت بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك قد بدئت بها غسلت
يسارك ثم مسحت راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتاخر ايضا محصله ان تقديم ما حقه التاخر فاسد فيستانف
السهو بالتقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدئت
بذراعك الايسر قبل الايمن فاعد على الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية
مع موافقتها لمذهب العامة فيوهن اصالة عدم التقية في صدورها يمكن حملها على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتاخر قبل غسل المتقدم
فيجب اعادة الوجه في اليمين على مراد المكلف ابتداء كما ربما يستظهر من مضمون الموثقة من روايات اخر لا تظهر لها في ذلك مثل قوله عليه السلام في المرسل
عن قرب الاسناد في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح راسه ورجليه بناء على دعوى
ظهوره في وقوع التذكر بعد التمام ولا يخفى ما فيها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم باعادة الوضوء من راسه لا لفوات الموالاة
اذ يبعد فرضه ولا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان المراد اعادة الوضوء من موضع الخطا وحمل السؤال على تذكره قبل غسل اليمين كما يناسبه
قوله توضأ الظاهر في تمام الوضوء لان عطف الغسل عليه بالفاء قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء وهنا اخبار اخر اقبل للحمل على التذكر قبل غسل
اليمين فلا يعارضها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق في الفقيه تعارض الاخبار بل ظاهره الاستشكال من طريقية حمل المتعارضين على
التخيير حيث قال فيمن بدأ بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم على يساره ثم قال وقد روي انه يعيد على يساره انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل
وجهه اجزأ بغسل الوجه اذا لم يحصل الاخلال بالنية اما لجعلها الداعي واما لمقارنة الاخطار لغسل اليد واستمرارها الى غسل الوجه
ولو نكس ثانيا احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكر ولو نكس ثالثا احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها لا بما لليمنى بناء على الاستهلاك مع غسلها الصحيح
ولو كان في الاخبار وتعاقب جريات ثلث على الحصانة الثلث مقرونا بالنية اجزأ بها فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك بلل الوضوء
في يده ولو كان في ماء واقف ومضى عليه آنات ففي جواز نية انغسال الاعضاء بترتيب الآنات خلاف بين الفاضلين والشهيد قدس الله اسرارهم
فاستقرب الجواز في الذكرى ولا يخلو عن اشكال من جهة خفاء صدق الغسل على مجرد اتصال الماء الباقي على العضو انغساله ولا الظن الشهيد قدس سره
ولا غيره يلتزم ذلك الا ان يجعل تدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكفي نية انغسال العضو بالماء الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به فتدبر
المسئلة الثانية الموالاة في الجملة واجبة اجماعا مستفيضا بل محققا وهي في اللغة والعرف بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها وجعل
بعضها تابعا للبعض غير منقطع عنه والخلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية بان يشتغل بالاخر بغير فصل
عرفي بينه وبين السابق وقيل انه يلاحظ التواصل وعدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدمه
واتفق الكل ظاهرا على ان المتابعة عند التفريق لا لاضطرار بهذا المعنى الثاني الا ان الظاهر من المبسوط والمعتبر والمنتهى في مسئلة زوال
العذر المسوغ للمسح على الخف انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر لم يكف لفوات الموالاة مع ان من المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء الا
لعله عدم الاجزاء بلزوم المسح بالماء الجديد فلاحظ ثم القول الاول بين قولين احدهما وجوب هذا المعنى بشرطية للوضوء وهو صريح المبسوط
وظاهر المقنعة قال في ط المتابعة واجبة وهي ان يتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفريق بين الوضوء
فيغسل الانسان وجهه ثم يصبر هنيئة ثم يغسل يديه بل يتابع ذلك ويصل غسل يديه بغسل وجهه ثم مسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه
ولا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة لانقطاع الماء وغيره مما يلجئه الى التفريق فان فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استانف
الوضوء من اوله وان لم يجف وصل من حيث قطعه ثم قال ان نسي مسح راسه ثم ذكر وفي يديه بلل من الوضوء فليمسح عليه ومسح رجليه وان لم يكن في يده
بلل وكان في لحيته حاجبه اخذ منه ما يمسح به اطراف اصابعه ثم قال فان ذكر ما نسيه وقد جف وضوئه ولم يبق من نداوته شيء فليستانف الوضوء

من اوله انتهى وظاهر قوله لا يجزي التفريق في مقام بيان ما يعتبر في الوضوء هو البطلان ونظير ذلك قوله قده فيما بعد ولا يجوز له ان يجعل موضع مسح رجليه غسلا كما لا يجوز له ان يجعل موضع غسل وجهه مسحا ومما يدل على ان مراعاة عدم الجفاف مع الضرورة عنده نوع من التتابع وعدم التفريق قوله قده في مسئلة وجوب الترتيب بين الاعضاء فان زاد ذلك يعني غسل المقدم قبل المتأخر حتى يجف ما فرضناه من جواز اعادة الوضوء مستأنفا ليكون وضوؤه متتابعا غير متفرق انتهى فتحصل قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في الوضوء هي التتابع بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل الاضطرار الثاني ان للتتابع بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة الوضوء وانما المعتبر فيه اختيارا واضطرارا هو المعنى الثاني وهو صريح المعتبر وغير واحد من كتب العلامة قده وظاهر المحكي عن الخلاف بل ظاهر المحكي عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح ومجمع ... وكشف اللثام ايضا القول بوجوب التتابع بمعنى التعاقب في هذا القول وانه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان الفائدة تظهر في الاثم وعدمه كما انهم عولوا على ما في التذكرة حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة قال وعلى القولين لو اخر حتى جف السابق استأنف الوضوء ولو لم يجف لم يستأنف بل فعل محرما على الاول خاصة وهو الاقرب عندي انتهى وقد عرفت صريح المبسوط وظاهر المقنعة وكذا الخلاف ادعى الاجماع على وجوب التتابع ثم استدل عليه بان صحة الوضوء معها معلوم وبدونها غير معلوم واظهر منها عبارة المصباح فان ظاهر التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كون وجوب التتابع فيها على نهج واحد هو الوجوب الشرطي لان التتابع حال الاضطرار واظهر منها عبارة المعتبر حيث ادعى الاجماع اولا على اشتراط الموالاة في صحة الوضوء ثم نقل الخلاف في تفسيرها وحكى ما تقدم من عبارة المبسوط ونحو الشهيد في الذكرى فلاجل ما ذكر انكر غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض والفاضل الهندي على العلامة والمحقق الثاني وعزي الى غيرهما انهم اهملوا قول الشيخ في المبسوط فجعلوا الاقوال ثلثة ولذا ذكر بعض المتأخرين ان رابعا وهو قول الصدوقين بجواز احد الامرين من التتابع ومراعاة عدم الجفاف فايهما حصل كفى في الموالاة فلو والى وجف لم يضر كما لو لم يوال ولم يجف وهذا هو الاقوى بحسب الاخبار وان ادعى في الذكرى ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه وفاقا لجماعة منهم صاحب المدارك والمشارق والحدائق وجماعة ممن تأخر عنهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلماتهم المحكية في الذكرى وغيرها الا انهم فلعل اتفاقهم او ادعم لم يتعرضوا الا للجفاف الحاصل بالتفريق فحكموا بقدحه للاثم الا ان يدعى ان العبرة عندهم في البطلان بالجفاف في غير الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا التفريق لانه السبب غالبا للجفاف فافرق في مقابل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فيرجع القول المختار الى كفاية التواصل بالمعنى الاعم من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان يشرع في الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق وهو البلل فالقادح في الوضوء هو تقاطع الافعال عينا واثرا وهو المراد بالتبعيض في قوله عليه السلام ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل التتابع في رواية حكم بن حكيم وغيرها ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض وفي رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا فان الرواية محمولة على من ذكر بعد الجفاف في تعليل البطلان باشتراط التتابع مع ما علم من الاخبار المستفيضة الامرة باخذ البلل من اللحية والحاجب اذا ذكر في اثناء الصلوة لا يستقيم الا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء اعم من تتابع الآثار وكون المراد بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عينا واثرا فاذا حصل تواصل الافعال الكون وان لم يتواصل الآثار اعني بلل الاعضاء وكذا اذا حصل تواصل الآثار ولم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله بيان لاقل ما يجزي من التتابع بحسب الغالب لانه لو فرض تواصل نفس الافعال واتفق الجفاف لم يضر بما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار كلمات الاصحاب الا بتيه ما ينافي هذا المعنى المحكي عن الصدوقين لا الملازمة المدارك وقد ادعى الشهيد المدعي لمخالفته للاخبار الكثيرة من اختصاصها مع لاختيار قدح الجفاف بالجفاف الحاصل بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل في قوله عليه السلام ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضا بل قد عرفت ان التتابع اعم من ان يكون من حيث الآثار وتوضيح ذلك ان المراد بالمتابعة في العلة المذكورة في قوله عليه السلام في رواية اتبع وضوئك بعضه بعضا لا يجوز ان يكون المراد به خصوص تتابع الافعال عرفا وكذا المراد من التبعيض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال بعينها لما في الاخبار الكثيرة من ان الناسي للمسح يأخذ من بلل لحيته ان يذكر في حال الصلوة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة والتقاطع بين الافعال حاصل فيدور الامر بين ان يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة فيكون هو المناط وجودا وعدما في صحة الوضوء دون المتابعة الحقيقية وبين ان يراد من المتابعة الاعم من تتابع الآثار فيكون المعتبر مطلق التتابع الحاصل بالاعيان او بالآثار ويراد من التبعيض المبطل للوضوء هو تقطيعه اشياء بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا بين الآثار ليكون المناط مطلق التتابع

فيكفي كل فرد منه عن الاخر ويكون التحديد بالجفاف في موثقة ابي بصير تحديدا لاسوء افراد المتابعة بين الافعال بتفريق العضلات او نحوه ما ذكرنا مضافا الى الاطلاقات ما في الرضوي والوضوء البيانية واما ح الاقوال الثلثة فلنحصها مع اجوبتها ان حجة القول الاول ظاهر قوله عليه السلام اتبع وضوئك بعضه بعضا بل قوله عليه السلام تابع بين الوضوء كما امر الله وظاهر التعليلين في الروايتين المتقدمتين ويضعف الاول مضافا الى ما مر مراد ان المتابعة في الافعال في مقام التعليم من العاديات فلا يدل على حجابها فضلا عن وجوبها واما روايات التتابع والتبعيض فقد عرفت الحال فيها مفصلا وربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول مستفيضا على وجوب الموالاة واعتبارها في الوضوء بناء على ان الظاهر من لفظ الموالاة الواقع في معاقد الاجماعات هي المتابعة الحقيقية ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف بين المجمعين في معناها فيكشف ذلك عن عدم كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى الظاهر المتبادر وبه يندفع ايضا توهم جواز التمسك لاعتبار الموالاة بمعنى عدم الجفاف بالاجماع عليها المدعى في كلام من فسر الموالاة بعدم الجفاف بتقريب ان معقد اجماعه على تفسيره وحاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف في معنى الموالاة يكشف عن ان معقد الاجماع هي الموالاة بالمعنى المردد بين المعاني المختلف فيها لا مفهوم اللفظ عرفا حتى يكون مقتضى التبادر دليلا على اعتبار التتابع الحقيقية ولا المعنى الذي عينه مدعي الاجماع حتى يكون دليلا على اعتبار ذلك المعنى المعين فافهم ذلك فانه ينفعك في كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر والاتمام في الحائر وغير ذلك من النظائر وحجة القول الثاني هو الاجماع واقتضاء الامر المتعلق بكل عضو من اعضاء الوضوء للفور كما عن الخلاف ونحو اتبع وضوئك بعضه بعضا كما في المعتبر ونحوه قوله عليه السلام تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعد تسليم ... دلالته على الوجوب بمعنى ترتب الاثم واستدلاله بكون الامر للفور الظاهر في ارادة الاثم بالتأخير معارض باستدلاله بالشك في الصحة مع عدم الموالاة الظاهر في ارادة الوجوب الشرطي مع ان الثاني اظهر واما الاستدلال بكون الامر بايقاع افعال الوضوء مفيدا للفور فلم اتحقق وجهه ولو بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل الاول وهو غسل الوجه مخالف للاجماع ولا يفيد المطلوب واما الايدي فهي معطوفة على الوجه فاذا لم يكن الامر بالغسل المعطوف عليه للفور فكيف يفيده في المعطوف كما يظهر من قولك اضرب زيدا وعمرا واعلم ان هنا قولا اختص به الشهيد في شرح الالفية وهو انه ان فرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يفحش التراخي فيأثم انتهى ولم اعثر على وجهه ويمكن ان يكون قائلا بالاثم في ترك المتابعة الا ان التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده في صدق المتابعة ولا ينافي ذلك اختياره في ذلك الكتاب كالذكرى ان الموالاة مراعاة الجفاف لاحتمال كون المتابعة عنده امرا واجبا غير الموالاة ثبت وجوبه بمثل قوله عليه السلام اتبع وضوئك بعضه بعضا وكيف كان فقد عرفت ان الاقوى عدم الاثم بترك المتابعة ولا بترك الموالاة بمعنى عدم الجفاف نعم لو جف بالتفريق فربما يتحقق الاثم من جهة النهي عن ابطال العمل بناء على القول بعموم النهي عنه في جميع الاعمال الا ما خرج بالدليل فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب ولكن المبنى المذكور ممنوع كما حرر في موضعه وعلى القول بالاثم بالتفريق لو فرق في الوضوء المتفرق فان اتم الوضوء اثم بالتفريق وان دفع اليد عنه حتى حصل الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل الاثم مع البناء على الاتمام وان بدا له في تركه بقي هنا شيء وهو ان كثيرا ممن حكينا كلامهم من الاصحاب باسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر تبعا للمحقق الخونساري وولده جمال الدين من هذا التقييد انه تقدير لمقدار زمان التفريق وان تأخير الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار لا يضر لكن صرح في الذكرى بان هذا القيد للاحتراز عن افراط في الحرارة ولذا لو بقي البلل في الهواء المفرط في البرودة كفى في صحة الوضوء وكذا لو اسبغ وضوئه بما كثر فيه البلل وبعد غيره فصرح بان المعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري ولا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد قال في المبسوط وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة صح الوضوء وان لم يبق عليه نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو صريح في ان القيد للاحتراز عن الافراط في الحرارة اذ عدم البقاء مع افراط البرودة اولى بالابطال وايجاب الاعادة وفي المهذب وان ترك الموالاة حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر شديدا والريح يجف منه العضو المتقدم انتهى وفي التحرير لو فرق لعذر لم يبطل الا مع الجفاف في الهواء المعتدل ولو جف لعذر جاز البناء ولا يجوز استيناف ماجديد وقال في السرائر حد الموالاة على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل العضو المتقدم في الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة عنه في الهواء المعتدل انتهى وفحوى هذا الكلام لو لم يرد ابطال الجفاف في الهواء المفرط في البرودة فتعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع افراط الحرارة فقط فالقيد راجع الى الجفاف المنفي لا الى نفي الجفاف فيكون عدم القيد باعتدال الهواء شرطا حتى يكون انتفاء هذا العدم المقيد تارة بالجفاف بالاعتدال واخرى بعدمه مع عدم الاعتدال اما لافراط الحرارة واما لافراط البرودة وقال في المراسم الموالاة واجبة وهي ان تغسل اليدين

والوجه طب مسح الراس والرجلين اليكار طينا في الهوا المعتدل انتهى والقيد الاخير راجع الى التقييد بغسل كل عضو برطوبة ما قبله
فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال بخروج افراط الحرارة لا مقابله كما تقدم وعن الجعفي من فرق في وضوئه حتى يبس اعادة انتهى
وظاهر هذه العبارات كلها اعتبار الجفاف الفعلي دون مقداره نعم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقدير بمقدار زمان الجفاف في الهوا
المعتدل فلا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه بعده قال السيد في الناصريات من فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع منه
الموالاة في الهوا المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى وقال السيد ابو المكارم قده في الغنية في الموالاة هي ان لا يؤخر غسل الاعضاء
بمقدار ما يجف ما تقدم في الهوا المعتدل انتهى وقال في الكافي مراعي متابعة بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف المتقدم
في الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم ظاهر هذه العبارات الثلث تحديد التفريق المبطل بمقدار حصول الجفاف في الهوا فيعتبر ذلك في افراط
الحرارة والبرودة الا ان التامل فيها يقضي بعدم ظهورها في المقدار النوعي للجفاف في الهوا المعتدل وهو الزمان الموازي لزمان الجفاف
بل يحتمل قريبا ارادة نفس الزمان الشخصي للجفاف فهو في قوة ان يقال لا يؤخر الى ان يجف كما صرح بذلك في العبائر المتقدمة فالانصاف ان العبارة
فالمتهم من لا ظاهرة في المقدار النوعي ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر العرفية لهذا الكلام مثل قولك جلست عند زيد ما ولجلس عنده
بمقدار ان يصلي الظهر ويشهد لما ذكرنا تعبير الشرائع في ذيل كلامه بالمقدار مع ان صدره كما عرفت كالصريح في اعتبار الجفاف الفعلي وكل ملاحظة
عبارة القاضي في المهذب والكامل وعلى ما ذكرنا من منافاة الكلمات المذكورة منهي ما اكثر من حكم التفريق مع افراط حرارة الهوا ومع قلة الماء او
حرارة البدن او بطوء الاستعمال او تجفيف البدن فلا يظهر منها الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهوا وحكم الجفاف بدون التفريق مع افراط
حرارته حلو مع اعتدال الهوا بقي الكلام في ان تلك العبارات مع ظهورها في اعتبار الجفاف الفعلي وعدم التقدير في الهوا المفرط في الرطوبة
ظاهرة في ان التفريق الموجب للجفاف حالتاخير في الهوا المفرط في الحرارة غير مضر خصوصا عبارات المبسوط والمهذب والتحرير حيث فرض التقييد
بالاعتدال فيها في صورة التفريق في رد الموالاة منضما الى ظهور ذيل عبارة التحرير في انه حكم حكم في التتابع مع الجفاف لا بحرج بجل
الماء للمسح وهذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء بلل الوضوء بالمبالغة او باكثار الماء او بالذهاب الى مكان معتدل واحتمال سقوط المسح راسا في
غاية السقوط نعم المحكي عن بعض النسخ يجوز بدل لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار
الرخصة في التفريق في هذا الفرض فلا بد اما من جعل التفريق في الهوا الحار مطلقا او تقدير ذلك بمقدار الجفاف في الهوا المعتدل مع انهم كما
عرفت مما استظهرناه من عباراتهم لم يلتزموا بالتقدير في افراط الرطوبة فيرد عليهم سؤال الفرق نعم على ما استظهره شارح الدروس من بعض منهم
جمال الدين من ظهور كلامهم في التقدير في صورتي الافراط لا يرد عليهم شيء لكنك عرفت ظهور كلماتهم في عدم تقدير الجفاف في افراط الرطوبة
وسكوتهم عن حكم مقدار التفريق الذي يحصل في ظاهر كلماتهم في افراط الحرارة نعم صرح جماعة ممن تأخر عن العلامة كالشهيدين في الالفية
شرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها ان التفريق الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم الاعتدال بان فرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط
الحرارة وانه يسقط اشتراط الموالاة الا في صورة تعذر ابقاء البلل قال في الالفية في تفسير الموالاة المعتبرة في الوضوء هي متابعة الافعال بحيث
لا يجف السابق الا مع التعذر كشدة الحر وقلة الماء قال الشارح في المقاصد العلية مع اجتماعهما معا فيسقط اعتبار ذلك انتهى وقال
في الجعفرية في تفسير الموالاة المعتبرة هو ان تكمل الطهارة قبل جفاف ما تقدم ومع التعذر لشدة الحر وقلة الماء قبل السقوط وليس بعيد
حكي الشارح قولا الخرا بوجوب التيمم وضعفه فان ظاهر المتن ان سقوط اعتبار الموالاة انما هو في الصورة التي اختلف فيها بين المسح بماء
جديد وبين التيمم وانه لا يسقط اعتبارها في مقام لا يحتاج معه الى تجديد الماء بل ظاهر عبارة العلامة في التحرير المتقدمة انا استظهرنا
من صدرها خلافه بناء على اسقاط حرف النفي عن قوله يجوز كما تقدم فانه يكون قوله ولو جف الجميع في صورة تعذر ابقاء البلل بيانا لما
احترز عنه بقيد الهوا المعتدل وظاهره ان جواز البناء انما هو في هذه الصورة ومن هنا يمكن استظهار ذلك من عبارة المعتبر ايضا حيث قال
بعد اطلاق الحكم بابطال الجفاف فرع لو جف ما الوضوء من الحر المفرط والهوا المحرق جاز البناء واستيناف الماء الجديد فيه الحرج انتهى
ونحوها عبارة المنتهى فان تعليق جواز البناء على الجفاف الحاصل من الحر ربما يستظهر منه عدم جوازه لو كان الجفاف عن حيلة التفريق
وبالجملة فالظاهر عدم مخالفة باقي الاصحاب للشهيد ومن تبعه وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت عدم الدليل على البطلان بالجفاف
مع الموالاة ولا فرق في ذلك بين حصوله اختيارا بتجفيف او تقليل ما او بين حصوله لضرورة واولى بعدم القدح ما لو وقع على العضو
الممسوح او المغسول ما استهلك معه رطوبة الوضوء نعم على مذهب الشهيد ومن تبعه يحتمل الحاقه بالجفاف نزيلا للاستهلاك منزلة عدمه و
الاقوى العدم ولهذا اتفقوا على ان الغسلة الثالثة لا تبطل الوضوء لو لم يمسح برطوبتها وهل العبرة بعد الاستهلاك بجفاف تمام الرطوبة

نظرا الى تقليل الرطوبة الاصلية معها ما دامت باقية او بقدر زمانه بما لو لم يطرء عليه هذه الرطوبة قطع بالثاني بعض متأخري المتأخرين
وفيه نظر ثم ان ظاهر الاكثر ان القادح هو جفاف جميع ما تقدم لا يستحب الصحة ولعدم حصول التبعيض المذكور الا بذلك ولا ان الظاهر
من قوله ع في الروايات المتقدمة حتى يبس وضوئك ثم قد يستدل بتبعا للمعتبر والمنتهى بما دل من النص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب
والاشفار اذا نسي المسح ويمكن ان يقال ان تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها للاخذ منها بخلاف البلل الكائن على باقي الاعضاء فانها وان بقي
لكنها غالبا لا يقبل للاخذ منها ويؤيد ذلك انه قد ذكر اللحية والحواجب من اعتبر الخصوص لعضو السابق على العضو المنقطع عليه كالحلي فانه
قال في السرائر فان لم يكن في يده اي ناسي المسح بلة اخذ من حاجبيه او لحيته او اشفار عينيه ان كان في ذلك نداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر العبارة
البدء هو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن المراسم والمهذب والاشارة والمحكي عن الاسكافي اعتبار
البلل على مجموع الاعضاء ولعله لصدق بعض الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء وفيه ما لا يخفى وعلى المختار فيكفي بلل الغسل المستحب ان لم يكن
استحبابا من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة وقد يكفي في الموالاة ما لا يجوز المسح بها كما اذا
اعترف باليمنى غرفة لغسل اليسرى المستحب فجف ما عدا الكف المغترف لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح به لو فرض البلل الذي
الغسلة المستحبة فرغها وكيف كان فلا اشكال في رجحان الموالاة بمعنى المتابعة لرجحان المبادرة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى
كونها من مستحبات الوضوء فلا دليل عليه الا الوضوءات البيانية بناء على رجحان التأسي فيما لا يعلم وجهه خصوصا وعموما من حيث قوة ربما
يحمل في دلالتها على نظر لاحتمال كون التتابع فيها من باب جريان العادة بذلك في البيان في مقام التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان
التتابع نفسا لا كونه من مستحبات الوضوء ومن هذا يعلم انه لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة وعدم التفريق على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا
لم يحصل الجفاف في وضوء معين فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب حنثه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد المستحب من العبادة
حتى يمكن ان يدعى ان المستحب الغيري صار بالنذر واجبا غيريا فيقدح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته واجبا غيريا بالنذر
كالوضوء المنذور لم يلزم من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمأمور به بالامر النذري
بطلان الوضوء بمعنى مخالفته للمأمور به بالامر الاصلي المتعلق بالوضوء لان الامر الاصلي والامر النذري ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر
انه لا فرق بين ان يقصد بفعله الاتيان بالمنذور او لا يقصد مع تعين الموالاة عليه في ذلك الوضوء او في ذلك الوقت وقد ذكر بعض كلمات
الاصحاب التي هي بين ترجيح الصحة والتردد وترجيح بطلانه وتفصيل بين نذر الموالاة ونذر الوضوء المتوالي فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء
متواليا فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى وفي الايضاح احتمل صحة الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة ليست
شرطا في صحة الواجب بل واجب فيه فيصح الوضوء قال ويحتمل عدم الصحة لان الصحة المشروطة في النذر لم يحصل فيبطل لان فائدة الشرط ذلك
ولانه لم يات بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان والوقت باق اعاد ولا كفارة وان قلنا بالصحة وجب الكفارة وان خرج الوقت وجب
الكفارة سواء قلنا بالبطلان او الصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل بها ولم يجف ان في الصحة وجهين مبنيين على
اعتبار حال الفعل واصله فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان قطعا لتحقق المخالفة وهذا يطرد في
كل مستحب وجب بعارض انتهى وعن مع صد البطلان استنادا الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر هو حالة الذي اقتضاه النذر فما نواه
لم يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه فاخل بها صح لان النذر امر خارج عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلوة والقول
بالبطلان ضعيف اما لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيه اتجه البطلان لعدم المطابقة انتهى وفيه ان المطابقة بين المأتي به والمأمور به
بالامر الوضوئي حاصلة وقصد الاتيان بالمنذور لا ينافي قصد الاتيان بالمأمور به الاصلي كما لا يخفى وعدم قصد المنذور لا يضر بالمأتي به
وان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لان فوات الموالاة يوجب فوات الوضوء المنذور واذا فرض تعين زمانه فيتم الوضوء بقصد
امتثال الامر الاصلي به ولا يقدح او قصد امتثال الوضوء المنذور في اول العمل لانه مشتمل على قصد الامر الاصلي ايضا فافهم والله العالم

الثالثة الفرض في الغسلات غسل كل عضو تامه مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى
واما المرة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه كما عن جماعة انها سنة لقوله ع الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يوجر بناء على ارادة المشروعية لعدم
وجوب الثلثة اجماعا وقوله ع فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله صلعم اثنين اثنين وقوله ع لا عجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنين
اثنين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه واله اثنين اثنين وقول ابي الحسن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود
الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال عليه السلام اما ما

الركن الثاني

ما اوجب الله فواحدة واضاف رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلاثا ثلاثا فلا صلاة له انا معه في ذا حتى جاء
داود بن زربي فسأله عن عدة الطهارة فقال ثلاثا ثلاثا من نقص فلا صلاة له قال فارتعدت فرائصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو
عبد الله عليه السلام وقد تغير لوني فقال اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده قال وكان داود بن زربي الى جوار
بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القي الى ابي جعفر امر داود بن زربي وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلام فقال المنصور اني مطلع على طهارته
فان توضأ وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلاة من حيث لا يراه فاسبغ
الوضوء ثلاثا ثلاثا كما امره جعفر بن محمد عليه السلام فما اتم وضوءه حتى بعث اليه المنصور فدعاه قال فقال داود فلما ان دخلت عليه رحب بي وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما
انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني في حل وامر له بمائة الف درهم قال فقال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن
زربي عند ابي عبد الله عليه السلام فقال داود بن زربي جعلت فداك حقنت دماءنا في دار الدنيا ونرجو ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو
عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه وعلى آبائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنات الله ولعنات جميع خلقه على اعدائهم والشاكين
فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين ثم قال عليه السلام حدث داود الرقي بما مر عليكم حتى تسكن روعته قال فحدثته
بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلام بهذا افتيته لانه اشرف على القتل ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فان زدت فلا
صلاة لك الحديث وقوله عليه السلام من نقص فلا صلاة له اراد به الزام التثليث على ابن زربي حتى يداوم عليه ولا يهمله وان لم يجب التثليث عند العامة ايضا
في ذلك الزمان ونظير ذلك في الزام ما ليس بلازم عندهم اتقاء ما في الوسائل عن ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن عليه السلام علي بن يقطين
في مكاتبة حيث كتب ان الوضوء الذي آمرك به ان تمضمض ثلاثا وتستنشق ثلاثا وتغسل وجهك ثلاثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلاثا وتمسح
راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ولا تخالف ذلك الى غيره فلما دخل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب بما رسم
له ابو الحسن عليه السلام فيه مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف ما عليه جميع الشيعة
امتثالا لامر ابي الحسن عليه السلام وقد سعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه
كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن عليه السلام ابتداء من الآن يا علي بن يقطين توضأ كما
امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل
نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك الحديث ثم انا نقلنا الحديثين بطولهما تيمنا وهو المرجو من كل ناظر وفي التوقيع الوارد
الى العريضي الوضوء كما امر الله غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحد واثنان اسباغ الوضوء وان زاد اثم الى غير ذلك مما يعثر عليها
في تضاعيف الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى التسامح في ادلة السنن لو ورد عليه ما ظاهره عدم
عدم الاستحباب الموجب لاستهلاك ماء الوضوء فيفسد المسح به نظير ما يأتي في الغسلة الثالثة خلافا للمحكي عن البزنطي والكليني والصدوق
من الحكم بعدم الاستحباب ووافقهم بعض متأخري المتأخرين كالكاشاني للوضوءات البيانية خصوصا مع ملاحظة وضوء امير المؤمنين
صلوات الله عليه وقول ابي عبد الله عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة ووفاء
فيه افعال الوضوء قولا مثل قول امير المؤمنين عليه السلام انظر الى وضوئك فانه من تمام صلاتك تمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا الى آخره وما في بعضها
من قوله بعد الفراغ عن الوضوء هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه وعن
نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يؤجر وذا
مبسوط عن ابي جعفر عليه السلام ان الوضوء واحدة واحدة وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان من توضأ مرتين لم يؤجر وارسل ايضا ان الوضوء
مرة فريضة والثانية لا يؤجر والثالثة بدعة الى غير ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بان الثابت هو استحباب الغسلة الثانية بقصد الاسباغ
والمبالغة في ايصال الماء لتمام العضو ليكون الغسلتان غسلة تامة سابغة والمنفي غسلة مستقلة في مقابل الغسلة الاولى واما ما تضمن
الاصرار والحلف على توحيد الغسلات في وضوء النبي والوصي صلوات الله عليهما فلعله في مقابل العامة القائلين بالتثليث او بالتثنية على
وجه الاستقلال واما ما دل او مثلها على التوحيد فلانهما معصومان من ان يغفلا عن بعض الوضوء في الغسلة الاولى فلا يحتاجان الى الاسباغ
ويرشد الى ما ذكرنا قوله عليه السلام اضافها اليها رسول الله صلى الله عليه وآله مرة لضعف الناس على ان يكون المراد قصورهم عن الاسباغ في المرة
الاولى واما الوضوءات البيانية فمع خلوها عن كثير من المستحبات البتة الا في مقام تعليم كيفية الافعال الا انها فتأمل ويمكن ان يراد باخبار
التثنية تثنية الغرفة لا بمعنى تعاقب الغرفتين ثم الشروع في الغسل حتى يكون بثانيتهما كما هو ظاهر اكثر الاخبار بل صب غرفة واستعمالها على وجه الاسباغ

في بيان فرض الغسلات

فاذا الظاهر ارادة صب غرفة اخرى فيحصل الاسباغ بالمجموع لا بخصوص الاخيرة مع تحقق اقل الغسل الواجب بالاولى ويرشد اليه قول زرارة
وبكير في الصحيحة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا له اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها
والثنتان تأتيان على ذلك كله واما قوله عليه السلام ان الفضل في واحدة فيحتمل ان يراد الواحدة الزائدة على الفرض بقرينة قوله ومن زاد على اثنتين لم
يؤجر اي لو انحصر الفضل في الواحدة المفروضة كان غير المأجور من زاد على الواحدة لا الاثنين بل كان من زاد على الواحدة مأزورا لان الفرض وحده
استحباب الزائد فيكون فعله على انه من افعال الوضوء تشريعا محرما ولذا استدل بذلك في المعتبر على كون الثالثة بدعة بل يبطل المسح بمائه على
ما اخترناه سابقا ومن هنا يصح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من المحكي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب
ولا يعتد بخلاف من خالف من الاصحاب بانه لا يجوز الثانية لان الخلاف من تقرر الاسلام خلاف في ذلك المحدث قال بعد ذكر الروايات المتضمنة لقوله عليه السلام
ما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه عليه السلام كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة الله اخذ
باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم عليهم السلام ان الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين
لم يؤجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل
الثلاث انتهى فحصر الاقوال في المسألة ثلاثة كما هو صريح المحكي عن الخلاف حيث قال الفرض في الغسلات مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وفي
اصحابنا من قال الثانية بدعة وليس بمعول عليه ومنهم من قال ان الثانية تكلف ولم يقل بانها بدعة والصحيح الاول انتهى لكن اذا بني على تغاير
الكلفة والبدعة كما هو صريح مرسلة ابن ابي عمير وجماعة فتزيد الاقوال فعن الامالي انه من وصف دين الامامية رضوان الله عليهم اجمعين ان
الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يؤجر عليه انتهى وعن الكفعمي ان التثليث تكلف فمن زاد على ثلث فقد ابدع وكان
مأزورا انتهى وعن العماني ان تعدى المرتين لم يؤجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن مصباح الشرائع ما زاد على
الاثنين تكلف غير مجز انتهى ويمكن الفرق بين الكلفة والبدعة ان المأمور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين نظير سائر الطبائع الكلية
المخير فيها بين الاقل والاكثر والثالثة او الرابعة على اختلاف القولين زائد على المشروع فيكون بدعة ويحمل اخبار التثنية على بيان حد
الجواز ودفع توهم استحباب التثليث او جوازه على ان يكون الثالثة فردا من المأمور به فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب اقل افراد
الغسل الحاصل بالمرة الاولى ولم يشرع الزائد فيكون غير مشروع محرما وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على وجه الاستحباب وهو قول
المشهور او ان الواجب القدر المشترك بين المرة والمرتين فيكون الثانية جزءا من الواجب غير مأجور عليه بالخصوص مثل الاجر على الطبيعة
المتحققة في ضمنها وهو قول من قال ان الثانية تكلف او جائز غير مأجور عليه او انه القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزائد
غير مشروع فيكون محرما وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد ذكرنا في الاصول الاشكال في اتصاف الزائد على المرة بالوجوب في
التدريجي الغير المنفصلة بحيث يعد الزائد فردا واحدا كالناقص نظير القراءة والمشي والتكلم خصوصا اذا لم يتصف الفرد الاكثر بالاستحباب
نعم اختلفوا فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزائد بالوجوب او الاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب
وكيف كان فالاحوط عدم تكرار الغسلة التامة وتحصيل الاسباغ المستحب قطعا اما بغرفة واحدة واما بغسلتين ناقصتين والله العالم كما
ان الاحوط بل المتعين ترك الثالثة فانها بدعة على المشهور بل عندنا كما عن المبسوط ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد
المشروعية بدعة قوله عليه السلام فيما تقدم من توقيع العريضي وان زاد اثم وقوله عليه السلام في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من
الاخبار كظاهر المحكي عن الحلبي بطلان الوضوء به بل قوله عليه السلام في ذيل رواية داود الرقي المتقدمة من توضأ ثلاثا فلا صلاة له وقوله في ذيلها فان
زدت فلا صلاة وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالقضاء البحار او القضاء المبطلة وهي محمولة على ما اذا مسح برطوبتها كما هو داب
المداومين عليها بل بمجرد قصد الاتيان بها على انها من الوضوء فقصد الاتيان بغير ما امر به فلا يقع الوضوء من اول الامر الا باطلا فان من اعتقد
غير المأمور به فنواه امتثالا للمأمور به غير معذور في ذلك اذا كان مقصرا نعم لو كان قاصرا والمفروض اتيان جميع الاجزاء السابقة
امتثالا للامر المتعلق بالوضوء امكن القول بعدم الفساد الى ان يغسل اليسرى ثالثة فيبطل لتعذر المسح ببلل الوضوء على ما تقدم مع ان في التحقق
هنا ايضا تأملا فتأمل ونظير ذلك ما لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب بناء على ان نية الخلاف في توجيب بطلان الفعل فيكون غسلا اجنبيا عن الوضوء وعن
المنتهى والمدارك الفرق بين الامرين في عدم البطلان بالمسح ببلل الثانية المنوي بها الوجوب لعدم خروجه بذلك عن ماء الوضوء بخلاف الثالثة
وكيف كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار بلا خلاف عندنا لا وجوبا ولا استحبابا ويكفي فيه بعد الاجماع الاصل فان كرر بقصد المشروعية فلا يبطل
الا اذا بل اليد الماسحة ببلل الممسوح ومنعنا من المسح به ولو نوى التكرار مشروعا من اول الامر جاء فيه ما تقدم في قصد جزئية الغسلة الثالثة والله العالم

المسألة الرابعة لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب في الوضوء ما يسمى في العرف غسلا وفاعله غاسلا ولا يعتبر
انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي لو كان الماء مثل الدهن او الفعل مثل الدهن بفتح الدال لكون المقصود
ايصال الماء الى جميع العضو لا ازالة الوسخ من المغسول واذهابه عنه مع الماء المنفصل عنه كما هو الملحوظ في دفع الخبث وفي التشبيه بالدهن في عبارات
الاصحاب كالمدارك كبعض العلامة قده في القواعد وغيرها تبعا للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم
الله من يطيعه ومن يعصيه ان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وفيهما دلالة واضحة على ما ذكرنا من ان التشبيه بالدهن من حيث
كون المقصود ايصال الماء الى الاعضاء لا اذهاب قذارة من المحل الغالبة الماء عليه ثم انفصاله عنه كما هو الملحوظ في دفع القذارات الشرعية
والعرفية وليس من جهة الشبه كفاية مجرد الامساس سواء جرى ام لا وفي موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام
كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجزأ من الدهن الذي يبل الجسد وفي موثقة زرارة في غسل الجنابة افض على راسك
ثلاث اكف وعن يمينك وعلى يسارك انما يكفيك مثل الدهن وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه
من حيث ان الغرض منه استعمال امساس البدن دون انفصاله عنه بوسخ ويحتمل من حيث كون الاستعمال فيه اعم من كونه على وجه المسح او الاجراء
وعلى الاولين فهو ساكت عن نفي اعتبار الجريان واثباته نعم هو على الثالث ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى خلاف ما
بيد البيد عن ادلة الغسل من الكتاب والسنة خصوصا ما نص فيه على الجريان ومما ذكرنا يظهر انه لا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما دل من
الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناء على ان الملحوظ فيه اجراء الماء على العضو كما صرح به غير واحد خلافا لما الزام كفاية مثل الدهن
في مقابل ادلة الغسل فيكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلا مستشهدا على ذلك بما دل على كفاية مس الماء الجلد وصحيحة
اصابته له مثل قوله ع في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل ابي من
الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال ابي ع ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده ولا يخفى ما في الالتزام
المذكور من التعسف والتاويل في ادلة وجوب الغسل في الوضوء والغسل بحملها على بيان الفرد الغالب من فردي الواجب التخييري او الافضل
منها وطرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله ع في حسنة زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزأه وقوله ع
ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الواردة في الغسل ما جرى عليه الماء فقد طهر
موثقة اسحق بن عمار المتقدمة بناء على كون اجره فيها بالراء المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند الاصحاب
حتى ان المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته انه المعروف بين الفقهاء
سيما المتاخرين وعن كاشف اللثام انه كذلك في العرف واللغة ونحو الحلي في السرائر واقل ما يجري من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلا
وان كان مثل الدهن بفتح الدال بعد ان يكون جاريا على العضو الى ان قال ويجزي به لانه يكون ماسحا وفي اصحابنا من اطلق الدهن من
غير تقييد بالجريان وقيده بذلك في كتاب اخر له والصحيح تقييده لانه موافق للبيان الذي انزل به القرآن ثم حكى عن السيد في الناصريات حمل
اخبار الدهن على دهن يجري على العضو نعم ربما يقال ان الظاهر المتبادر من الغسل العرفي معنى لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه استيلاء الماء
على المحل وانفصال بعضه عنه فالغسل عندهم لا ينفك عن الغسالة فلا بد اما من التزام ما ذكرنا سابقا من كون الدهن مقابلا للغسل وقد عرفت
بعده عن ظواهر اعتبار الغسل والجريان واما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل بل التردد في صدق الغسل على هذا الفرد من جهة
ندرة غيره والمردد بين النادر والوضعي والاطلاقي وكيف كان فالظاهر عدم اعتبار امرار اليد في الغسل لما دل على كفاية الوصول والجريان
والاصابة مضافا الى جواز الامرار في الوضوءات البيانية للعادة حيث ان استيعاب الغسل للعضو بالماء القليل لا يكون الا بالامرار مع ان في ثبوت
الوجوب بها اشكالا لامكان غمس الاعضاء في الماء نعم قد يستشكل من جهة المسح بالبلل المتوهمة الا ان ينوي الغسل بالاخراج او بالدخول والخروج معا
والاحوط ترك غمس المقدار الذي يمسح به فمن كان في يده خاتم او سير او نحوهما مما لا يصل الماء بمجرد الصب على العضو فعليه ايصال الماء الى
ما تحته باي نحو كان وتخصيص السير والخاتم بالذكر في بعض العبارات لبيان الفرد الغالب الاسهل وان كان واسعا يعلم وصول الماء
الى ما تحته بدون التحريك ان كان فرضا ما دام في الغسل المتعارف لم يجب العلاج لحصول الوصول وانما استحب تحريكه للاستظهار ويمكن
ان يقال انه ان لم يحصل القطع بالوصول وجب التحريك وان قطع به لم يبق محل للاحتياط الا استحباب الايصال بالتحريك لا استحباب التحريك
للايصال بعد العلم بالوصول وفائدة التحريك استحبابه دفع الشك الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود ان كان قبل الفراغ او لازالة النفس عن
الواقع ان كان بعده او لدفع ما يتفق من عدم وصول الماء اليه الموجب لكلفة الاعادة ويدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكر من الاستظهار

رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت
حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك ان تعيد الصلاة اه بحملها بقرينة نفي الاعادة على الخاتم الواسع ويمكن ان يكون نفي الاعادة من جهة كون
الشك بعد الفراغ لكن يشكل انه لو كان شاكا فنسي ولم يلتفت ثم التفت بعد الفراغ لم يدخل في الشك بعد الفراغ الا ان يدعى دخوله
هذه الرواية او يحمل النسيان على عدم الالتفات الى هذا الشك من اول الامر وسيأتي تمام الكلام ثم ان المصنف لم يتعرض بصريح كلامه
لحكم الشك في وصول الماء اليه بدون التخليل وفي العمل على اصالة عدم الوصول او على اصالة عدم كون الجسد محجوبا وجهان مبنيان على اعتبار
الاصل المثبت وعدمه وتفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كما لو شك في وجود شيء من القير او الشمع
او الوسخ الحاجب عليه واما ان يتعلق بحجب الشيء الموجود كما لو علم بلصوق وسخ او جسم يشك في حاجبيته الا انه يشك في ان مثله يحجب الماء
ويمنعه عن النفوذ الى البدن وقد يمثل له بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه ويرده انه من قبيل الاول لان الشك في اتصال اطراف
الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها من البدن وانفصال بعضها ومجرد وجود الحاجب مع الشك في اتصاله ولصوقه لا يخرجه عن الشك في وجود
الحاجب لان مناط الشك في الصغرى والكبرى ان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم
بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق شك في وجود الحاجب على جزء من البدن الا ان يراد من وجود الحاجب لصوقه بالبدن
في الجملة فيكون الشك في وجوده بمعنى الشك في اصل لصوقه في الجملة كما لو شك ان بيده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في لصوق التام
اطرافه على جميع ما يحاذيها من البدن بل لو بني على المداقة التامة في حصول اللصوق التام لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل اللصوق
تاما يمنع عن تخلل جسم اخر بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فينحصر الشك في الحجب دائما في الشك في اللصوق التام وكيف كان فالشك في كل من
الحجب والحاجب مشترك في كونه مجرى لاصالة عدم احتجاب البدن بحاجب الا ان عدم احتجابه بحاجب لا ينفع في المطلوب الذي هو وصول الماء الى
ومسه للجسد لان العدم المستصحب لا يثبت به ما يلزمه من الامور الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب على هذه الامور احكام شرعية الا ان يقوم
الاجماع كما ادعاه بعض او استقرار السيرة كما ادعاه اخر على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب ما لم يحصل الاحتمال المعتد به مثل الشك في ان بيده
خاتما او يبتني على ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارن
مجراها من اللوازم والمقارنات لا من باب التعبد بها ظاهرا حتى يقتصر فيها على ترتب اللوازم الشرعية وتمام الكلام في ثبوت اعتبارها على هذا
الوجه في محله واما الاجماع فالحدس القطعي بتحققه غير حاصل لعدم تعرض جل الاصحاب لهذا الفرع بالخصوص واشكل منه دعوى استقرار
السيرة على وجه يكون اجماعا عمليا كاشفا عن الواقع اذ الغالب عليهم الغفلة الناشئة عن احتمال وجود الحاجب او الاطمئنان بعدمه على وجه لا
يعتنى بمجرد امكان وجوده مع ان دعوى الاجماع والسيرة في بعض افراد هذا الشك مثل الشك في وجود القلنسوة على الراس او وجود الخف في الرجل
او وجود لباس اخر على البدن اغلظ من ذلك مجازفة والفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقا او غليظا اقتراح والحوالة على موارد
السيرة فرار عن المطلب ويمكن ان يقال بان وصول الماء الى البشرة وان كان من اللوازم الغير الشرعية الا ان ما يترتب عليه من الحكم الشرعي
يعد في العرف من اللوازم والاحكام الشرعية لنفس خلو البدن عن المانع بحيث يلغى في العرف وساطة اللازم الغير الشرعي بين المستصحب و
ذلك الحكم الشرعي وقد بينا انه يثبت بالمستصحب الاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم الغير الشرعية التابعة له اذا عدت الاحكام في العرف من
احكام نفس المستصحب وعلم الملاقاة في توسط اللازم الغير الشرعي بينهما نظير استصحاب رطوبة الملاقي للنجس فان الرطوبة لا يترتب عليها النجاسة
بل هي من احكام تأثر الملاقي بالنجاسة وهو لازم غير شرعي للرطوبة الا انه ملغى في نظر العرف حتى ان الفقهاء يجعلون التنجس من احكام ملاقاة
الشيء للنجس مع رطوبة احدهما لكن هذا ايضا لا يتم في جميع موارد هذا الشك وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز البناء على هذا الاصل
في صورة كون الشك عرفا في نفس الحجب لعدم الاجماع ولا السيرة ولم يدعهما مدع فاصالة عدم وصول الماء المقتضية لوجوب التخليل والتحريك
سليمة عما يرد عليه ويؤيدها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري
الماء تحته اذا توضأت ام لا كيف تصنع قال اذا علمت ان الماء لا يدخل فلتخرجه اذا توضأت الخبر وقد يعارض صدرها بذيلها من حيث ان مفهوم الذيل
انه مع عدم العلم لا يجب الاخراج وقد يجاب عن المعارضة بكون المنطوق اقوى ولا انه مع انه من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق لشموله عدم
العلم بعدم الوصول لصورة عدم العلم بالوصول والعلم به وفيه ان مورد السؤال في المطلق صورة عدم العلم بالوصول فالمطلق بالنسبة اليها نص
غير قابل للتقييد بما عداه اذ يصير المنطوق والمفهوم كلاهما اجنبيا عن مورد السؤال كما لا يخفى ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقا
لان المفهوم اذا اجيب به لبيان الحكم في مورد السؤال فالجملة الشرطية نص في المفهوم لا ظاهر لعدم احتمال خلوها عنه فيكون في حكم المنطوق و

بالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم بين المذكورين هنا من قبيل المتكافئين لا رجحان للمنطوق على المفهوم لا بالتقييد ولا بكونه منطوقا والستر
في ذلك كون الكلام نصا في مورد السؤال ظاهرا ويجري عليه بالنسبة اليه في باب الترجيح حكم المطلق ولا حكم المفهوم فالاوفق الجمع بينهما بحمل العلم
بعثا للدخول على العلم بعدم استمرار الدخول بجعل النفي الداخل على المضارع المشعر بالاستمرار راجعا الى نفي الاستمرار لا الى اصل الدخول
وحاصله انه اذا علم انه ليس بحيث يدخله الماء دائما بمجرد الاجراء فليخرجه وهذا وان كان خلاف الظاهر الا انه لا باس به في مقابل الصدر بل لعل هذا
المعنى هو الظاهر بملاحظة ان احالة الجواب عن مورد السؤال الى المفهوم وذكر المنطوق الاجنبي عنه في غاية البعد بل كان ينبغي ان يصرح بعكسه وجوب
الاخراج في مورد السؤال فلا بد من حمل المنطوق على معنى ينطبق على مورد السؤال وهو الشك في وصول الماء تحت الخاتم من جهة انه قد يمنع الدخول
وقد لا يمنع فقال اذا علم انه بحيث لا يدخله على وجه الاستمرار فليخرجه ومما ذكرنا يظهر انه لا يدور الامر بين مخالفة ظاهر النفي بحمله على نفي الاستمرار
وبين حمل الامر على الاستحباب وهو اولى فان الدليل بنفسه ظاهر في هذا المعنى مع ان الحمل على الاستحباب كانه بعيد عن مساق السؤال لان الظاهر من
قوله كيف يصنع ان السؤال عما يجب على المريد حين الوضوء فالمناسب بيان نفي الوجوب لا بيان الاستحباب فافهم ولاجل ما ذكرنا استدل في الذكرى
بالصحيحة المذكورة ولم يلتفت الى معارضة صحيحة ما بين بلعها ثم ان هذا كله في وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء مع الشك فيه عند غسل
العضو واما الشك الحادث بعد الفراغ فسيجيء تفصيل القول فيه في مسألة الشك في افعال الوضوء ان شاء الله تعالى **المسألة الخامسة**
من كان على بعض اعضاء طهارته المغسولة جبائر جمع جبيرة وهي في الاصل الالواح المشدودة على العضو المكسور وقال شارح الدروس والفقهاء
يطلقونها على ما يشد به القروح والجروح ايضا **اقول** ولا يبعد ان يراد بها هنا الاعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح
شدا او لطوخا او ضمادا ولم اعثر في الاخبار على استعمالها في غير الكسر فالتعدي عنه في موارد مخالفة الاصل يحتاج الى تتبع دليل اخر وكيف كان فان
امكنه غسل محلها باحد الوجوه مثل نزعها او تكرار غسلها او غمس العضو في الماء حتى يصل الماء البشرة او غير ذلك فيجب بلا اشكال ولا خلاف
في التخيير بين الوجوه وان اوهم ظاهر بعض العبائر خلاف ذلك نعم قد يستشكل فيما اذا حصل من التكرار وصول البلل مع عدم تحقق الجريان
المعتبر في مفهوم الغسل ويضعفه ان ما تقدم في اول المسألة السابقة من ان اعتبار الجريان انما هو في مقابل ايصال البلل عبر اليد
الرطبة للمحل على نحو الوضع والامرار والا فلا اشكال في صدق الغسل بمجرد استيلاء الماء على العضو من دون اجراء كما في الغمس او وضع
قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يتحرك عنه ويؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده ولا يقدر ان يحله لحال الجبر قال يضع اناء فيه ماء
يضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحله والا يقدر على غسل البشرة العضو المجبور اجزاه المسح عليها عن غسل
ما تحتها بلا خلاف لقوله عليه السلام في حسنة الحلبي عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها الخرقة فيتوضا
قال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها وفي رواية كليب الاسدي عن الرجل اذا كان كسيرا كيف
يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين ع قال سألت رسول الله ص
عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء ورواية ابن عيسى
عن الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الدواء يكون على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح في الوضوء على الدواء المطلي عليه قال نعم يجزيه
ان يمسح عليه ولا يعارضها عدم التعرض للمسح على الجبيرة في صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الكسير يكون به الجبائر او يكون به
الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله
ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته فان ظهور هذه الرواية من حيث السكوت عن المسح لا يعارض ظهور تلك الاخبار في وجوب المسح حتى يحمل على
الاستحباب كما استجوده صاحب المدارك لولا الاجماع واضعف من ذلك معارضة تلك الاخبار بما يأتي من حسنة الحلبي وصحيحة ابن سنان الآمرة
بغسل ما حول الجرح لانها محمولة على الجرح المجرد لا لان ما تقدم نص في الجرح ذي الجبيرة ثم ان ظاهر السؤال في هذه الروايات وحسنة الحلبي كونه
عن قيام الجبيرة مقام البشرة في كفاية وصول الماء اليها وان المراد بالمسح المسئول عنه هو امرار اليد على الحائل في مقام الغسل لا انه الذي يسبق
الى الذهن بعد جوازه شرعا فيشمل ما ضد دون المسح في مقابل الغسل فان مشروعيته في محل الغسل وصيرورته مسح البدل مقام غسل المبدل مما لا
منشأ لتوهم لجوازه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به ويؤيد ما ذكرنا عبارة الفقه فان الجبائر تنزع ويمسح على العضو مع الامكان او يكرر الماء
حتى يصل الى البشرة والا مسح عليها انتهى فجعل المسح على الجبيرة مقابل المسح على البشرة الا ان الظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب ان المراد المسح
بالمعنى المقابل للغسل فان الشيخ في المبسوط جعل استيعاب الجبيرة بالمسح احوط واستشكل وجوب الاستيعاب في الذكرى لصدق المسح على الجبيرة
بالمسح على بعضها كما في مسح الرجلين والقدم فلو اريد به الامرار المتحقق في ضمن الغسل لم يكن لاحتمال كون المسح على الجبيرة نظير المسح على الراس والقدم

في كفاية المسمى حتى جعل الاستيعاب احوط لان غسل مسمى الجبيرة لا وجه له اصلا قال في المعتبر الجبائر تنزع ان امكن والا مسح عليها ولو في موضع
الغسل وهو مذهب الاصحاب انتهى ثم استدل بحسنة الحلبي فان ظاهر المقابلة ارادة المسح بالمعنى الاخص واوضح من ذلك قوله في باب التيمم يجب
استيعاب الجبيرة بالمسح لان المسح بدل عن الغسل وقال في المنتهى الجبائر تنزع مع المكنة والا مسح عليها واجزأ عن الغسل انتهى والمراد بالغسل
البشرة الا ان التعبير فيها بالغسل وفي الجبائر بالمسح ينافي ارادة مطلق الامرار المتحقق في الغسل وقال في الذكرى الجبيرة ان امكن نزعها او
ايصال الماء الى البشرة وجب تحصيلا لمسمى الغسل والمسح ان تعذر امسح عليها ولو في موضع الغسل انتهى ثم نقل عن المعتبر انه مذهب الاصحاب
الظاهر من ذلك كله مضافا الى موضع اخرجت انه بعد استحسانه قول الشيخ فان الاستيعاب احوط قال نعم لا يجب اجراء الماء عليها لانه لم يتعبد بغسلها
اذا لم يصل الماء الى اصلها انتهى ونحو بعينه عبارتا الروض والمسالك وفي جامع المقاصد يمسح الجبيرة المسح المعهود في الوضوء وقال شارح
الجعفرية لا يجب الاجراء بل لا يجوز وما ابعد ما بينه وبين ما نقل عن نهاية الاحكام من وجوب تحقق اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه قوى
والاخبار لا تنافيه انتهى **اقول** وهو كما قال على ما عرفت الا ان الفتاوى تنافيه وقد بالغ الوحيد البهبهاني قدس في شرح المفاتيح في تقويته هذا
القول وتنزيل النصوص والفتاوى عليه لكن الانصاف ان ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار مشكل فحملها على ما يتحقق معه
الغسل بعيد وتخصيصها بالمسح المقابل للغسل نظير المسح على الراس حتى لا يجوز ان يقصد الا المسح بحيث لو قصد مجرد ايصال الرطوبة الى الجبيرة
مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز ويلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد ايصال الماء الى الجبيرة
سواء حصل اقل الغسل او اكثره او لم يحصل لم يكن بعيدا ولا ينافيه الكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل في كلام الشهيدين عدم
ايجاب الشارع له ويمكن ان يراد من المسح في كلماتهم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم به رخصة لا عزيمة كما يشهد له استدلال المعتبر والمنتهى لنفي الفرق
والجرح فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربعة ارادة المسح المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن غير واحد وشارح الجعفرية
وارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين وارادة ما يتحقق الغسل كما عن النهاية وكشف اللثام وارادة الاعم منه كما هو محتمل النصوص
اكثر الفتاوى والفرق بين هذا وبين القول الثاني انه يجوز على هذا القول ايصال الماء بحيث لا يسمى غسلا ولا مسحا لعدم الجريان والامرار
كالوبل الجبيرة بمجرد وضع اليد والقول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار واكثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم
الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل ثم لا فرق بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى في وجوب المسح على الجبيرة
الواجب ولعل هذا اقوى بل احوط بين استيعاب الجبيرة لمواضع الغسل وكونها على بعضها كما صرح به الفاضلان والشهيدان وغيرهم قال
في المعتبر لو كان على الجميع جبائر او دواء يتضرر به جاز المسح على الجميع ولو استضر تيمم انتهى وقال في التذكرة لو كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل
وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح راسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر تيمم انتهى وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء
الاعضاء مسح على الجميع ولا يتعدى الحكم الى خائف البرد فيوفر بوضع حائل بل يتيمم لانه عذر نادر ودون الجريح انتهى نعم اكثر الاخبار لا يشمل هذه
الصورة لكن المناط منقح فيها ولا فرق ايضا في ظاهر الاطلاقات بين التمكن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة وعدمه وان كان مقتضى قاعدة
وجوب مراعاة الاقرب الى الواجب المتعذر تقدم المسح على البشرة على المسح على الجبيرة ويمكن دعوى اختصاص اطلاقات الاخبار بل اكثر
الفتاوى بصورة عدم التمكن عن النزع بل مسألة الجبيرة مفروضة في كلام اكثرهم في صورة تعذر نزع الجبيرة وان كان الغرض من هذا الفرض
بيان اعتبار تعذر الغسل لكن دعوى ان المناط في حكم المسألة تعذر الغسل وان تيسر النزع والمسح ممنوعة هذا مع ان الجبيرة تستر بعض العضو
الصحيح ولا دليل على جوازه مع عدم الحاجة الان ليلتزم بمسح الصحيح وغسله ثم وضع الجبيرة والمسح عليها وهم لا يلتزمون به وان كان احوط
هذا ولكن لم اعثر على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة فانه قال فيها ما لفظه ان امكن نزعها نزع
وغسل ما تحتها ان امكن او مسحه وان لم يمكن وامكن ايصال الماء الى ما تحتها بان يكرر عليه او يغمس في الماء وجب لان غسل موضع الفرض
ممكن فلا يجزيه المسح على الحائل انتهى ومنشأ توهم النسبة قوله او مسحه بزعم ان معناه انه ان لم يمكن الغسل مسحه وفيه نظر ضعف ظاهر الى ان
المناسب ح قوله والا مسحه لا عطف المسح على الغسل نعم لم يقيد الغسل بالامكان لوجه العطف بارادة ما يعم الخلو بالنسبة الى مجموع
صور الامكان وعدمه مع ملاحظة ذيله المصرح بان المفروض في مجموع هذا الكلام التمكن من الغسل فمراده من المسح في كلامه مسح مواضع المسح
نعم ذيل كلامه مختص بموارد الغسل فلا الترتيب بين نزعها وغسل محلها وبين غمسها وتكرار الماء جريا على العادة لا التعيين من الشرع هذا
وفي الذكرى لو عم العضو بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء حال الطهارة وجب كما في الجبيرة والا مسح عليه ولو استلزم
بالنزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا مع عدم التضرر بنزعه انتهى هذا لكن يستفاد من عدم جزمهم

بوجوب المسح على الجرح المجرد مع الامكان على الوجوب هنا بطريق اولى كما سيجيء ثم الظاهر وجوب استيعاب الجبيرة بالمسح لانه الظاهر من الاخبار
فاحتمال الاكتفاء بالمسح على الرأس والقدمين لا وجه له ثم ان هذا كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وتعذر ازالة
نجاسته ووضع الجبيرة عليها اما اذا كانت نجسة وامكن تطهيرها طهرها ومسح عليها الا ان امكن وضع جبيرة عليها فقط جماعة كالعلامة
والشهيد وجوب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه لا خلاف فيه ويشكل بانه ان كان لوجوب ايصال الماء الى محل الوضوء وما
قام مقامه كان اللازم التزام وجوب الصاق الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا يقولون به بل يكتفون بغسل ما حوله بل لا يوجب بعضهم مسح البشرة
مع الامكان ولو اعتذر هنا باطلاق النص بغسل ما حوله لم يجر فيما لو تعذر المسح عليه لنجاسته او لتعذر … لم يلتزموا بوجوب وضع
الجبيرة مع ان قيام الخرقة الموضوعة هنا مقام البشرة ممنوع وقد حكم بعض من حكم هنا بوجوب وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة قده
في التذكرة بانه لو كان موضع من البشرة نجسا وجب التيمم فلم يحكم بوجوب وضع شيء طاهر وليس ذلك لعدم الدليل على قيام ما يوضع مقام
البشرة وان كان هو معادل على وجوب المسح على الجبيرة المتوقف هنا على وضع الطاهر لانه يصير جزءا من الجبيرة فاما المسح فخبر ان الظاهر من الاخبار
مسح الموجود من الجبيرة غاية الامر وجوب تطهيرها من باب المقدمة ان كانت قابلة للتطهير اما وضع شيء عليها فلا يبعد تطهيرا خصوصا اذا لم يصدق على
الموضوع اسم الجبيرة بان وضعه لمجرد دفعه بعد المسح عليه ولذلك كله احتمل في الذكرى الاكتفاء بغسل ما حوله ولا يخ عن قرب لكن الاحوط الجمع
بين وضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة لحكاية القول به عن بعض لاطلاق اخبار الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة غيرها مما يلصق
بالبشرة لحاجة وقد ورد النص على الطلاء والخرقة والمرارة ولو الصق الحاجب عبثا او النصوح اتفاقا وتعذر نزعه فصرح في الذكرى بالحاقه
بالجبيرة وهو حسن بناء على ان حكم الجبيرة المتعلق عنها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور وخصوص رواية عبد الاعلى
مولى آل سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في
الدين من حرج امسح عليه فان احالة استفادة المسح على المرارة من مجرد نفي وجوب المسح على البشرة المستفادة من الاية ظاهرة في ان الواجب هو
الاقتصار في الترك على ما تعذر من مباشرة الماسح للممسوح دون سقوط الاصل الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن الانصاف عدم ثبوت
القاعدة المذكورة في مثل المقام اولا ثم عدم جواز العمل بها في خصوص المقام على تقدير ثبوتها في امثاله اما الاول فلان قاعدة الميسور انما يجري في
الاجزاء الخارجية دون القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود اختص بالقيود التي … من الامور الخارجية كما اذا تعذرت
الصلوة مع طهارة الثوب لتعذر غسله اما مثل المباشرة فلا يعد من القيود بل هي مقومة لمفهوم غسل الاعضاء المأمور به في الوضوء فان غسل
لا ينقسم الى ما كان مع المباشرة وبدونها نعم لو اطلق مسامحة على غسل القدر المشترك بين العضو وما عليه من الحائل تقدم التنبيه عليه في الشك
في الحاجب لكن هذا المقدار لا يجعل المسح على الحائل قدرا ميسورا من المسح الواجب في الوضوء … وابن عبد الاعلى على ان الراوي كان
عالما بعدان الامر بين المسح على المرارة والمسح على العضو فكان سؤاله عن وجوب رفع المرارة ثم وضعها العضو تعسرا ومنع ذلك … اما الثاني فلان
اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل الجبيرة وقد عرفت ان المشهور خلافه بل اللازم منه ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل
لبرد او مرض او نحوهما لان كل مريض متمكن من مباشرة او تولية من مسح ما عليه من اللباس الساتر لبدنه بل من مسح بدنه … للبلل ولذا ايضا
اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء رجع الى التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص … كما عرفت الا اذا تضرر بمسح الجبيرة وما
اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير ذلك مما ينافي الرجوع الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنه ظاهر رواية
عبد الاعلى من ان تعسر القيد لا يوجب سقوط المقيد فهو مما في مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المأمور به لا المتمم له
… وارتكاب التخصيص فيها كما ترى مع ان … قوله يعرف هذا واشباهه من كتاب الله يأبى عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى
السؤال مع ان العام المخصص تخصيصا كثيرة جدا يحتاج العامل به الى الفحص التام بجميع انواعه ومنها السؤال عن الامام ع وبالجملة فمثل هذا
الكلام من الامام ع انما يحسن في مقام لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى المخصصات الشايعة الحاضرة في اذهان اكثر المكلفين فلا مع كون
الرواية نقية السند روايات الميسور وما لا يدرك كله وما استطعتم قاصرة الدلالة بالنسبة الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل
ان المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة بل لو ثبت غسل الجبيرة كان مسح البشرة اقرب منه كيف ولم يثبت
فالحاق ما عدا مورد النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط ولعله منقح بالنسبة الى كل ملصق لعذر اما الملصق لا له اتفاقا او اختيارا فمقتضى
القاعدة غسله لتعذر مسح البشرة فيه مع انه احوط بناء على ما قدمنا من عدم اعتبار خصوص قصد المسح والغسل في … الجبيرة هذا كله بعد
تقديم الوضوء الناقص على التيمم كما سيجيء ثم ان المصنف قده لم يتعرض لحكم الجرح المكشوف ونحوه فالمعروف الاكتفاء بغسل ما حوله مع تعذر

المسح عليه لحسنة الحلبي سئله عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح كيف يصنع صاحبه
قال يغسل ما حوله ومقتضى اطلاقهما والسكوت عن وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافهما الى الغالب من تضررها بالمسح عدم الفرق بين
التمكن من المسح عليه وعدمه كما هو ظاهر جماعة وعن جماعة منهم الفاضلان قدس الله تعالى اسرارهم وجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد
الواجبين ولتضمن الغسل اياه ويؤيد حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية احدهما وفيه تأمل لان كون احد الواجبين
لا يقتضي قيامه مقام الاخر واما تضمن الغسل اياه فهو ممنوع نعم بينهما قدر مشترك يتضمنه كل منهما وبالجملة فقاعدة الميسور غير جارية هنا
حتى لو اجريناها في القيود بل هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا لم يحكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسلها بل حكموا
بالعدول الى التيمم واعترضوا على الشيخ قده في تقديم التمسح بالثلج على التيمم وان تبعه في المنتهى ودعوى الفرق بين تعذر الغسل لفقد الماء
وتعذره لغيره من الاعذار فيجزيه المسح في الثاني دون الاول لصدق عدم وجدان الماء مدفوعة بما سيتضح من ان المناط في التيمم في الانكا
يظهر من دليلها هو الحرج في استعمال الماء على وجه الغسل لا خصوص الفقدان نعم ايجابنا المسح على الجبيرة ربما يؤيد بالفحوى المسح على البشرة لكن
بعد ملاحظة تقديم الجبيرة على البشرة في المسح والاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى الفحوى ولاجل ما ذكرنا استشكل
في المسئلة جماعة من متأخري المتأخرين بل عن المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد نسبته في المسالك الى نص الاصحاب
وورود الاخبار لكن يحتمل بقرينة النسبة الى الاخبار ان يكون ذلك بالنسبة الى عدم وجوب التيمم لا عدم وجوب الزائد على غسل ما حوله
هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه فلو تعذر المسح على البشرة لتضرره ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقواهما العدم خصوصا ان اريد الوضع
قبل غسل ما حوله المستلزم لستر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين السابقتين وكون وجوب المسح على الجبيرة في ادلتها حتى مثل قوله عليه السلام
ان كان يخوف على نفسه فليمسح على جبائره مفروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه عن مطلق الكسر الشامل للمجرد عن الجبيرة فتوهم ظهوره في
الوجوب المطلق فيجب تحصيل الجبيرة فاسد جدا كما لا يخفى نعم حكي في الرياض دعوى عدم الخلاف في وجوب وضع الجبيرة ما لم يستر شيئا من الصحيح
ولو كان تعذر المسح بسبب النجاسة ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او بالبشرة الصحيحة النجسة التي حكم فيها في
المبسوط والمعتبر والتذكرة بانتقاله الى التيمم او بالبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على انحصاره فيها او المسح على الموضع النجس كما عن بعض
في مسئلة الجبيرة وجوه اقواها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى في حكم الجرح المجرد بتمامها قال قده لو امكن المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف
تلف ولا زيادة فيه ففي وجوب المسح عليه احتمال مال اليه في المعتبر وتبعه في التذكرة تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر حقيقته وكانه يحمل الرواية
بغسل ما حوله على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي المسح فيجوز استفادته من دليل آخر فان قلنا به وتعذر ففي وجوب وضع لصوق و
المسح عليه احتمال ايضا لان المسح بدل عن الغسل فيتسبب اليه بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد مع امكانه امكن وجوب هذا المسح
لانه بالجبيرة وما عليه لصوق ابتداء والرواية دالة على عدم الوجوب اما الجواز فان لم يستلزم ستر شيء من الصحيح فلا اشكال فيه واذا استلزم امكن المنع
لانه ترك للغسل الواجب والجواز عملا بتكميل الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه فيبقى في المقام اشكال تفطن له جماعة منهم المحقق الثاني قده وهو
ان الاخبار بل فتاوى الاصحاب تقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على ينافي ما ذكرها هنا من النص والفتوى فلا بد من ذكر الاخبار والفتاوى في
التيمم ثم بيان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محلا لتلك الاخبار
اما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا بأس بان لا يغتسل ويتيمم
ومنها رواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به
فامر بالغسل فكز فمات فقال قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال والظاهر ان المراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل الا ان ح
على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون
يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل يتيمم ومثلها رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل
يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم ومنها مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام المبطون والكسير يؤممان ولا يغتسلان ومنها
حسنة ابن ابي عمير عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل يا رسول الله ص ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه
فمات فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال الكليني وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل هذا
ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى فالحاكية بظاهرها لما ذكرنا هنا موردين احدهما الكسر والجرح والقرح التي عليها جبيرة او خرقة
فان ظاهرهم الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح عليها واطلقوا في باب التيمم ان الكسير والمجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض

الطهارة تيمم ولا يكفي بغسل الصحيح لكن هذا التنافي يرتفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع بان مرادهم في باب التيمم ماعدا الجبائر والخرق المشدودة على الجرح الثاني الكسر والجرح والقرح المجرد وعمدة الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم فنقول قال في المبسوط في باب التيمم ومن كان بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا ام عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او قرح او جرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى وذكر بعينه في الخلاف واستدل عليه باية نفي الحرج وبما تقدم من الاخبار واشار الى روايتي محمد بن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين وقال في المعتبر انه لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح وقال في المبسوط ولو غسلها وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته تيمم وصلى ولا يعيد انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للقرح لاجل الجرح والقرح المجردين المتقدم مسحهما بقرينة حكايته قول المبسوط وقال في التذكرة لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قاله في الخلاف والمبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته بالماء تيمم وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح المجردين كعبارة المعتبر وفي المنتهى الجريح لو امكنه غسل بعض جسده او بعض اعضائه في الوضوء جاز له التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعد ذلك لو كان الجرح مما يتمكن من شده وغسل باقي العضو ومسح باليد الخرقة التي عليه وجب ولا يتيمم وان لم يتمكن من ذلك تيمم انتهى وقال في البيان الجريح ان امكنه غسل ما عدا الجريح وجب ثم ان امكن اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه ولو استوعب العذر عضوا تيمم واحتاط الشيخ بغسل الصحيح والتيمم الكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية وخوف استعمالها ولو في بعض الاعضاء كفقده انتهى ونحوه كلامه في جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم ونفي الريب عن ضعفه وهذه الكلمات كما ترى كلها صريحة بقرينة حكاية قول المبسوط في القروح والجروح المجردة نعم عبارة البيان مختصة بالجرح المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر والتذكرة وكتب الشهيد وما نقلتم من جامع المقاصد ما ينافي بظاهره لذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان كان جراحا غسل ما حولها وليس عليه شيء وفي المعتبر والتذكرة لو كان بجرح ولا جبيرة غسل جسده وترك الجرح ثم نقل اولا قول الشافعي في قول احمد بالمسح على الجرح واستجوده غاية الامر فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدون وضع لصوق او معه واول من نبه لهذا المحقق الثاني في جامع المقاصد بعد ما حكينا عنه في شرح قول العلامة قده وتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه ولا مسحه قال واعلم ان هذا لا يتمشى على ظاهره لان الجرح الذي لا لصوق عليه والكسر الذي عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه وورد به الاخبار فكيف يجوز العدول عنه الى التيمم انتهى وفي المدارك في باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليها خرقة ام لا وفي التيمم جعلوا من اسباب الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليها والمسح عليه انتهى وقد تفطن لهذا التنافي جماعة ممن تاخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع المقاصد عقيب الكلام المتقدم عنه فقال ويمكن الجمع بان ما يسقط غسله ولا ينتقل معه الى التيمم ما كان الجرح ونحوه في بعض العضو فلو استوعب عضوا كاملا وجب الانتقال الى التيمم قال ويمكن الجمع بان ما ورد النص بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح والكسر فلا ينتقل معه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر بخلاف غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض اخر فانه ينتقل الى التيمم هنا الا ان عبارات الاصحاب تابى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه عن غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق فيكون الجمع الاول قريبا من الصواب لان اغتفار عضو كامل في الطهارة بعيد انتهى

اقول قد عرفت ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرا الاحتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ بالجرح والقرح صريحة في اختصاص التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي لو اخذ باطلاقه لزم منه فساد الجمع الاول الذي استصوبه واشير اليه في عبارة البيان المتقدمة لان عدم تبعض الطهارة شامل لما اذا كان الجرح على بعض عضو منه بحيث يمكن غسل ما حوله ومسحه او مسح شيء موضوع عليه بل ملاحظة عبارة التذكرة الحاكية هنا الاستدلال للشافعي القائل بالجمع في المسئلة بين الغسل والتيمم وفي فرع اخر ذكره بعد ذلك لبيان كيفية التبعيض على قول الشافعي بوجوب القطع بان عنوان مسئلة تبعيض الطهارة وعدمه في التذكرة يشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء وكذا ملاحظة كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتعذر غسله

ومسحه واستدلاله على كفاية غسل الباقي بان اعتلال بعض الاعضاء لا ينقص عن فقدانه فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من الوجوه غير مستقيم في الجمع بعدما عرفت من صراحة كلماتهم في شمول مورد التيمم للجروح والقروح الغير المستوعبة وشمول مورد غسل الباقي للمستوعب والانصاف انه لا ينحصر في الجمع بين هذه الكلمات بحيث يتحصل به النقض وكذا بين تلك الاخبار المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا وجوها لذلك بحمل اخبار التيمم على غير ذي الجبيرة وحمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على المستوعب وتلك الاخبار على غيره او حمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه او مسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم على الغسل وتلك الاخبار على الوضوء او غسل ذي الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة التضرر بغسل الصحيح وتلك الاخبار على غيرها او حمل اخبار الطرفين على التخيير الا ان الكل بعيد ح ان كان ما قبل الاخير منها لا يخ عن قرب بل ظهور بالنسبة الى اكثر الاخبار وكيف كان فلا بد من ملاحظة ما يقتضيه الاصل فيما هو غير داخل تحت المنصوص من الامراض المانعة عن غسل العضو وانه التيمم او الوضوء الناقص مع مسح الموضع او جبيرة موضوعة عليه او بدونه فنقول ذكر شارح الدروس قده ما حاصله ان الوضوء المامور به لما تعذر بعض افعاله سقط الامر به لانه تكليف واحد بمجموع الافعال لا تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الاية لا يشمل بظاهره هذه الصورة فيجب الرجوع الى الاصل وهو في مثل المقام مما علم وجوب شيء مردد بين امرين هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك كله واذا امرتكم بشيء لا تنهض لضعف اسنادها بل القصور دلالتها لتاسيس قاعدة في التكاليف فيمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسك العلماء بها قديما وحديثا مع ما حررناه في مقام اخر من عدم قصور دلالتها فالانصاف ان الحكم بسقوط التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه باصالة البراءة في مقابل هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما قيل او يقال من ان المقام مقام استصحاب الحال لثبوت التكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية احراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفية كما يستصحب كرية الماء الذي اخذ منه بعد العلم بكريته فيقال هذا الماء كان كرا ويشك في ارتفاع كريته مع ان هذا الماء الموجود لم يعلم بكريته فيراد من الماء في القضيتين هو القدر المشترك بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذلك يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل هذا العذر والاصل بقائه بعده فيراد بالوضوء في القضيتين القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب المستصحب مطلق الثبوت المشترك بين النفسي والغيري فلا ينافي كون المتيقن سابقا هو الغيري والمشكوك فيه لاحقا هو النفسي ولذا اطلق عليه عدم السقوط في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب الغيري السابق ساقط قطعا والنفسي اللاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط واما ما ذكره من عدم شمول اية التيمم لما نحن فيه فهو حق بملاحظة قوله تعالى ولم تجدوا واما فتيمموا الا ان قوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مناط شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال الوضوء المتقدم سابقا سواء كان لفقد الماء والتضرر في تحصيله او باستعماله في جميع الاعضاء او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح او مطلقا فمحصل الاية الشريفة عند ملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها المتمكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد خلافا لما تقدم عن الشافعي تعارضت الادلة من الطرفين بالعموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع بين الامرين لاستصحاب المنع من الدخول في الصلوة وعدم الاباحة هذا ولكن مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور ولا يسقط بالمعسور وقوله ما استطعتم على ادلة التيمم لان مفاده ان ثبوت البعض الميسور على المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله عليه السلام فاتوا منه ما استطعتم الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر فيكشف عن ان الامر بكل مركب امر بالقدر المتمكن منه كلا كان او بعضا فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غير مقيد بالتمكن من مسح الراس والرجل وكذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء اخر فالمتمكن من الغسل العاجز عن المسح مثلا داخل تحت الامر المنجز بغسل الوجه والايدي لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن فيكون الاية الشريفة بملاحظة رواية الميسور لا يسقط بالمعسور متكفلة لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند ارادة القيام الى الصلوة فقوله ولم تجدوا ماء الى اخر الاية ولو بملاحظة ذيلها يصير مختصا بمن كان الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع الى ما يكون الاية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو الفاقد للماء راسا من حيث انه ناظر الى المطلق وحاكم على ظهوره في ارتباطه بالامر المتعلق بالاجزاء ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ في الخلاف والفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة

المسح على الحايل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط ذلك الواجب بآية نفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء
الناقص وليس ذلك الا لاجل التسالم على بقاء التكليف بالطهارة وعدم سقوطه بسقوط بعض واجباتها والا فلا بد لهم اولا ان يثبتوا بقاء
التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا ولكن الانصاف ان الموارد التي عمل فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى
بالنسبة الى الموارد التي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة في غاية القلة بل لو بني على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة الى
القيود المتعذرة اقتصر مورد التيمم بفاقد الماء راسا وخرج المرض من عداد الاسباب المسوغة للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه
من اسبابه اذ ما من مريض الا ويمكن ان يمس بنفسه او بغيره بعض جسده او بعض الثوب الملاصق ببدنه الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن
تتبع النصوص والفتاوى فالانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب الطهارة في غير الموارد التي عمل
فيها المعظم لعله لا يخلو عن قوة فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع او النص على الطهارة المائية الجمع بينها وبين الطهارة
الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في محل المسح فيمسح على الجبيرة
مراعيا لكيفية المسح على البشرة ونحو وجوب تكرار الماء حتى يمس البشرة وجار ستظهره في جامع المقاصد تمسكا بقاعدة الميسور لا يسقط
بالمعسور فيجب ايصال الماء الى البشرة وان لم يكن مسحا كما يجب مسح محل الغسل المتعذر غسله وان لم يكن غسلا ويؤيده حكمهم بترجيح غسل الرجلين
على مسح الخفين لو اوجب التقية احدهما فان المسئلتين ظاهرا من واد واحد وكذا كان الاقوى هنا ايضا ما تقدم في وضوء التقية من انه
اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص اجزء ما فعله من الغايات المشروطة واستانف الوضوء لما لم يفعله من الغايات حتى ما تطهر لاجله
وفاقا للمبسوط وظاهر المعتبر والايضاح وشرح المفاتيح لاصالة بقاء الحدث وعدم اباحة الوضوء الناقص الا للغايات الماتي بها حال تعذر الوضوء
التام فيبقى عموم الامر به عند ارادة القيام الى الصلوة وقوله لا صلوة الا بطهور على حاله خلافا للمحكي عن المختلف وكتب الشهيد وجامع
المقاصد والمدارك فلم يوجبوا الاستيناف وفرعوا في جامع المقاصد على مقدمات الاولى امتثال المامور به يقتضي الاجزاء الثانية يجوز ان
ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث فيحصل له لقوله لكل امرئ ما نوى الثالثة لا ينقض الوضوء الرافع للحدث الا الحدث وزوال السبب ليس
من الاحداث اجماعا فيجب استصحاب الحكم الى ان يحصل حدث اخر ثم فرع على هذه المقدمات الحكم بعدم لزوم الاعادة في وضوء التقية والجبيرة **اقول**
ويرد على الاول ان الامر بالوضوء ليس الا لاجل احراز اباحة الصلوة عند الدخول فيها وليس المطلوب مجرد ايجاده في الخارج فاذا وقع الكلام
في ان المباح بهذا الوضوء هي الصلوة الماتي بها حال العذر او مطلق الصلوة فلا ينفع اقتضاء الامر للاجزاء لان المامور به حقيقة هو فعل
الصلوة متطهرا او الكون على الطهارة عند الدخول في الصلوة كما هو مقتضى لا صلوة الا بطهور والاتيان به فيما نحن فيه اول الكلام نعم انما
يحسن هذا الكلام في مثل غسل الجمعة من المطلوبات النفسية اذا اتى به ناقصا للعذر وعلى الثانية منع جواز نية رفع الحدث بل هو كالتيمم اما
المقدمة الثالثة ودعوى ان المستفاد من قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا يمسه الا المطهرون خصوصا مع تفسيره في الرواية بالمطهرين
من الاحداث وقوله في الصحيح لا ينقض الوضوء الا حدث وقوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ان الاصل في كل
وضوء مبيح ان يكون رافعا للحدث مدفوعة بمنع كون الطهارة في الاية والرواية بمعنى رفع الحدث بمعنى الحالة المانعة ناشئا من الدخول فيما
يشترط بالطهارة بل هي اعم من المبيح والرافع للحدث بمعنى الحالة المانعة بالفعل ومرجعه ايضا الى المبيح فلا يجوز ان ينوي به الا اباحة الصلوة
الماتي بها حال العذر لانها المتيقنة من اثر هذا الوضوء واما قوله لا ينقض الوضوء الا حدث ففيه مضافا الى انصراف اطلاقه الى الوضوء التام
ان المراد من الوضوء بقرينة نسبة النقض اليه هو الوضوء المؤثر في رفع الحدث لا اثره المستعد للبقاء ابدا اذا لم يرفعه رافع والكلام في كون
الوضوء الناقص كذلك واطلاق النقض على بطلان التيمم بوجود الماء في بعض العبارات والروايات توسع لا يصار اليه عند الاطلاق ولما جعل
اسناد النقض الى الوضوء المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلا للنقض مستعدا للبقاء اثره ابدا ما لم يرفعه رافع فهو فاسد لان الظاهر
في نظائره المر قرينة كون خصوص الفعل مقيدا لاطلاق متعلقه ثم لو زال العذر في اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستانف الصلوة
لانه على تردد فيه بناء من دخوله فيها دخولا مشروعا فيمضي لاستصحاب الصحة وقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ومن ان شرط الاجزاء اللاحقة
الطهارة ولم تحرز لما تقدم من ان المتيقن تاثير الوضوء في الصلوة الماتي بها حال العذر ولا مجال لاستصحاب الاباحة لان اباحة الصلوة
الماتي بها حال العذر المتيقن بها سابقا متيقن الارتفاع واباحة ما عداها المشكوك غير متيقن في السابق والاصل عدمه واما
استصحاب الصحة ففيه غير جار في مثل المقام مما كان الشك فيه في تحقق جميع ما عدا الاجزاء السابقة من الشرائط والاجزاء وانما يجري في مورد
الشك في انقطاع الصلوة وارتفاع الهيئة الاتصالية الملحوظة بين اجزائها كالتكلم وتمام الكلام في محله واما الاية فلا تدل الا

بالطهارة

على ايقاع المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه فاذا شك في صحة عمل في نفسه او بطلانه فلا يعلم ان دفع اليد عنه ابطال له فلا اثم
لاصالة البراءة واما ارادة مطلق رفع اليد من الابطال حتى يكون تحريمه كاشفا عن صحة العمل فهو خلاف الظاهر مضافا الى ان اللازم من
العمل بعموم الاية تخصيصه بالاكثر بل الباقي تحت العموم كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه ومن هذا يظهر لك قوة القول باستيناف الصلوة
بطهارة جديدة مع انه احوط في الجملة بل هو احوط من الاتمام والاعادة لانه مستلزم لفوات قصد الوجه الذي قال الاكثر بوجوبه ان
لم نقل به قال في الذكرى تفريعا على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء فكشف فظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب غسله
ووجه العدم ظهور بطلان ظنه **اقول** لا مجال للشك في وجوب الاعادة مع فرض عدم غسل البشرة بالغسل وان لم يستغن عن الجبيرة و
ظهور بطلان ظنه لا يوجب عجزه عن الوضوء الصحيح ولا مجال ايضا للشك في عدمه مع فرض البرء وقيل تفريعا على القول بعدم وجوب
الاعادة لو ظهر سبق البرء ولما يعلم به حين الوضوء اتجه الاعادة **اقول** قوله ولو ظهر فيه نظر لانه حين الوضوء متعبد بظنه بالبرء فالعذر
الواقعي في حقه منع الشارع له عن الوضوء التام لا البرء الواقعي حتى يكون ظنه طريقا اليه فيدخل في مسئلة من ادى تكليفه بالطريق الظاهري
فانكشف خلافه **المسئلة السادسة** لا يجوز ولا يجزي ان يتولى شيئا من وضوئه غيره لانه المخاطب به وظاهر الخطاب المباشرة وارادة
الاعم منه ومن التسبيب مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسبيب في مثل قوله يا هامان ابن لي صرحا نعم قد يدل
الدليل الخارجي على ان غرض الامر وداعيه الى الامر تحصيل المخاطب الفعل ولو بالتسبيب بل قد يدل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غيره
تحصيل فضلا عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة بل عدم سقوطه الا ان يقوم
الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل دليل على كون الغرض مطلق الحصول
فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم المامور به بفعل المخاطب وفعل غيره وانما تنزيل الغير
منزلة المخاطب بادلة قبول الفعل للنيابة فان كان ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات لان تقرب النائب من جانب
المنوب عنه تقرب المنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها ولم يثبت فيه الدليل لم يحكم فيه بذلك التنزيل و
كيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المامور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبرة فيه فكما ان ضرب
عمرو ليس في شيء من المامور به في قول الامر اضرب زيدا كذلك ضرب ضارب اخر غير المخاطب ومن ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان
ظاهر الاوامر لا يقتضي سوى كونه مامورا بالمباشرة واما الشرطية فلا دليل فيها عليه فيبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة فيصح النيابة
الشرعية بها فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات واضعف من هذا القول تسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات
مستندا في الفرق الى ظهورها في ارادة القيد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في
الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصليات مع اشتراك الكل في ارادة التعبد من الامر فيها وان سقط التعبد
بغيره في التوصليات وبين سقوط الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة بقوله تعالى ولا
يشرك بعبادة ربه احدا بناء على ظاهره المفسر في بعض الاخبار من تحريم الاشراك في العبادة كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه
للوشاء لما اراد ان يصب عليه الماء للوضوء فنهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر قال ع توجر انت واوزر انا
فقلت له وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها
انا اتوضأ للصلوة وهي العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وقوله صلوات الله عليه للمامون لما صب الغلام على يده الماء للوضوء يا امير المؤمنين
لا تشرك بعبادة ربك احدا وقريب منهما غيرهما مما استشهد فيه بالاية على النهي عن الاشراك ولكن الانصاف ضعف الاستدلال بها في المقام
لان الاستدلال ان كان بظاهرها مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ففيه انها انما تدل على النهي عن الاشراك في العبادة بان يدخل غيره
معه في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى ليشترك في عبادة الله عز وجل وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستحبا في كل حق منهما وهذا
ليس محرما ولا مكروها واما محل الكلام وهو مجرد صدور الفعل منهما معا وان لم يقصد شريكا العبادة بل اعانة لغرض اخر من طمع او
خوف فلا يدخل تحت المنهي عنه الا ترى ان الاشراك مع الغير في بناء المسجد لاجرة جعلت له او لغرض اخر غير التقرب الى الله لا يعد من الاشراك
في العبادة فتحصل ان محل الكلام ومدلول الاية متغايران وان كان الاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه اولا ان الاخبار متعارضة
في تفسيرها ففي رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام انه الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس
يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احدا ولا ريب ان ارادة ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الاية من حيث

في بيان انه لا يجوز ان يتولى غير المتوضئ فعلا من افعال الوضوء

استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشتراك فيما نحن فيه الى اشتراك الغير في العبادة ومرجعه في رواية ابن جراح المدايني الى اشراك الغير في العبودية
والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين والاقوى بظاهر النهي والعموم هو ما في رواية ابن جراح ثانيا
ان الاخبار الواردة في تفسير الاية فيما نحن فيه اظهر في الكراهة اما الروايتان المذكورتان هنا فلان الظاهر المتعارف بين اهل الكبر
صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه والايدي فيكفونهم مؤنة حمل الابريق والصب ولم يتعارف صب الخادم على الوجه او المرافق
واما قوله عليه السلام تؤجر انت واوزر فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه والا فحرمة قبول الاشراك على وجه طلب العبادة لا يجامع كون الرجل
مأجورا على الاشراك في الوضوء لانه عمل باطل ولا على اعانة الامام من حيث انها اعانة على المحرم وابطالها هذا مع ان تحمل العبادة في الاية
عبارة عن الصلوة كما في الرواية الاولى وغيرها مما ياتي يفيد حرمة الاستعانة في المقدمات مع انه لم يقل بها احد فهي قرينة اخرى على الكراهة
ونحو رواية الفقيه في الفقيه والعلل كان امير المؤمنين عليه السلام اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم
يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا ان الله جل ذكره يقول ولا تشرك بعبادة ربه احدا وعنه عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن
وهذه الروايات كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكي فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشرك في
وضوئه بان يوضيه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الاية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضية صب ماء الوضوء في اليد
والا فظاهر التوضية استقلال الغير لا اشتراكه ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات القريبة ثم انك قد عرفت انه قد يقوم الدليل على ان الغرض
من الامر والدواعي اليه هو تحصيل المخاطب للمأمور به اعم من التسبيب وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على الترتيب بان يكون
الغرض التحصيل مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب وقد يتوهم من ذلك اشتمال الاوامر في الاعم من المباشرة مع ثبوت قيد المباشرة من الخارج
فيقتصر فيه على صورة التمكن ويحكم بانه يجوز التولية مع الاضطرار ويظهر اندفاعه مما ذكرنا فان المباشرة ليست من قبيل القيد بل هي مقومة
للمأمور به الا ان يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص كالغسل والمسح بالبشرة ليس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في
تقوم الفعل فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى المتقدمة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز
توليته للغير وقد يؤيد بما اشتهر رواية وعملا من رواية ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فانها تدل على نفي وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولية
نعم الاستدلال بالقاعدة المستنبطة من رواية عبد الاعلى حسن واليها اشار في المعتبر حيث استدل على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة
بالقدر الممكن لكن تقدم في مسئلة الجبيرة حسن هذا جدا لولا ان البناء على هذه القاعدة في القيود مع امكان الفرق بين المباشرة بالنسبة الى الفاعل
كما فيما نحن فيه وبينها بالنسبة الى المحل الوضوء الذي هو مورد رواية عبد الاعلى وان اشتركا في تقويم الفعل الشخصي الا ان الفاعل مقوم للمأمور به
المفعول قيد مقسم له ولذا يعقل ان يدل نذر صوم يوم الخميس على وجوب صوم غيره عند تعذره ولا يعقل دلالته على وجوب صوم غير المخاطب
اذا تعذر صومه وان كان مقتضى التأمل ان هذا الفرق غير مجد اذ ليس معنى الغاء المباشرة فيما نحن فيه الا دعوى ان مقصود الامر مجرد تحصيل
المخاطب الفعل ولو بغيره وهذا ليس بابعد من الغاء المباشرة في المحل بارادة غسل ما عليه من الحائل اذا تعذرت وكيف كان فهذا كفانا مؤنة التكلم
في تمام القاعدة المستفادة من رواية عبد الاعلى وتمام الاجماع فيما نحن فيه على وجوب غسل التولية مضافا الى ما ورد من وجوب التولية في تيمم
المجدور والتوبيخ على تركه لما غسلوه فمات وربما يستدل عليه بما دل على جواز التولية في الغسل مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
في حديث انه كان وجاشديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني
على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وفيه ان القضية محكية في صحيحة محمد بن مسلم بما ظاهره مباشرة الاغتسال فانه روى عن ابي عبد الله عليه السلام
في حديث انه ذكر انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل الخ فيمكن حمل الرواية الاولى على اعانته
بالمقدمات هذا مع كون ما تضمنته الروايتان مخالفا للقاعدة المقررة في التيمم بل لاصول المذهب من عروض الاحتلام للامام عليه السلام الا ان يحملا
على تعمد الجنابة حين الوجع الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدا ثم ان المحكم في صدق التشريك والتولية الممنوع عنهما اختيارا والمجوز ان
مع العجز هو العرف فقد يتحقق التشريك صدقا او كذبا فقد يكون الغاسل حقيقة هو الصاب والمصبوب عليه خارجا بالمرة وقد يكون بالعكس
وقد يشتركان في الفعل بمعنى اختصاص كل ببعض او بمعنى حصول كل بعض من المجموع وامثلته العرفية غير خفية لكن في مفتاح الكرامة ان
التولية التوضية بصب الماء على اعضاء الوضوء وان تولى هو الدلك انتهى وفيه نظر لانه لا فرق في التولي بين البالغ [?] المسلم العاقل وغيره
لانه وان كان يستند اليه الغسل حقيقة الا انه بالنسبة الى الواجب على العاجز اعني تحصيل غسل اعضائه بغيره يكون بمنزلة الالة فانه

لا يلاحظ فيه الا تحقق هذا التحصيل الواجب وحصول الفعل منه في الخارج فلا يلاحظ كونه عاملا بل يلاحظ كونه آلة للفعل ويتفرع
على ذلك انه لا يعتبر فيه قصد التقرب ولا النية وان المتولي للنية هو المأمور بالتولية وانه لو شك في حصول التولي لا يبنى على صحته بمعنى
عدم الاعتناء بالمشكوك فيه بل مرجعه الى الشك العاجز في جزء من الواجب عليه هو تحصيل غسل هذا العضو وهذا الجزء من العضو
قبل الانتقال عن الوضوء فيجب تحصيله وفي المدارك ان النية تتعلق بالمباشر لانه الفاعل حقيقة ورد بان العاجز متمكن من النية فلا يجوز
تولية الغير فيها وفيه ان مبنى هذا القول على ان هذه العبادة لما تعذرت من المباشر وجب عليه تحصيلها بغيره فالمتولي حقيقة هو النائب عنه
في التعبد نظير النائب في ساير العبادات كالصلوة والحج والنية انما وجب على المكلف لكونه فاعلا فاذا فرض عاجزا فلا معنى لنية الوضوء وهي
الافعال الصادرة عن المتولي فلا بد من النظر في ان ادلة التولية اقتضت الاستنابة في الوضوء او الاستعانة فيه والتسبيب هي العبادة
فحققه والتحقيق ان دليل التولية ان كان ما ذكره في المعتبر واستفيد من رواية عبد الاعلى من وجوب التوصل الى الواجب بقدر الامكان فلو
حقيقة يصدر من العاجز فيتولى هو النية ولا يحتاج الى نية من المتولي بل يجوز ان يتولاه حيوان معلم وان كان الدليل هو الاجماع فالمكلف
مردد بين الاستنابة والاستعانة فلا بد من الجمع بين كل واحد من العاجز والمتولي فلا بد للاتيان بالعبادة ناويا فتأمل وعلى اي حال فالظاهر
وجوب المسح بيد العاجز لتمكنه من المسح بيده ولو بالاستعانة ولذا اتفقوا ظاهرا على ان المتولي للتيمم يمسح بيد العاجز وجهه وكفيه بل استقرب
في الذكرى التصريح [?] بيد العليل ايضا اما الغسل فلا يجب كونه بيد العاجز والفرق بينه وبين المسح ان اليد في الغسل مجرد آلة بخلافها في المسح
المسئلة الرابعة لا يجوز للمحدث بمعنى غير المتوضئ وضوءا مبيحا مس كتابة القرآن على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره الاجماع عليه لقوله
تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على رجوع الضمير الى القرآن وكون النفي بمعنى النهي وارادة التطهر من
الحدث اما لكونه حقيقة فيه واما للاجماع على عدم حرمته على غير المحدث ويؤيد الدلالة استشهاد الامام عليها بها في المقام في رواية ابراهيم
بن عبد الحميد المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون ومرسلة حريز
انه عليه السلام قال لولده اسمعيل يا بني اقرء المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتابة ومس الورق واقرء وموثقة ابي بصير او صحيحته
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عمن قرء من المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا يمس الكتاب ويضعف الاجماع مع ضعف في نفسه
لعدول الشيخ في المبسوط الى الخلاف ووافقه الحلي وابن البراج وجمع من المتأخرين على ما حكي عنهم والاية بعد تمامية الدلالة لاحتمال
رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القرآن لا يخلو عن نوع من الاستخدام لان الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة
في الدفاتر فان للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي فالاولى امتناع المس الى الموجود في الكتاب المكنون
والمراد بالمطهرون الملائكة المنزهون عن المعاصي او مطلق المعصومين فان الظاهر من المطهر من طهره غيره لا من تطهر بنفسه والمراد
بالمس العلم به وادراكه ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن تنزيل من رب العالمين فان المنزل هو ما في الكتاب المكنون او
الكلام الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وآله لا النقوش المصورة في الدفاتر واما رواية ابراهيم بن عبد الحميد فهي موهونة الدلالة لا الاية
على المدعى لا مؤيدة لان ظاهرها كون الاستشهاد بالاية لجميع الاحكام السابقة لا لخصوص الاولين فلا بد اما من حمل النهي على مطلق المرجوحية [?]
خصوصا مع كون الجملة خبرية او على الايجاد عن عكس من المعصومين للقرآن الموجود في الكتاب المكنون فلا ينبغي مس وجوده الكتبي الحاكي
عن ذلك الموجود للجنب والمحدث وكذا مس خطه وتعليقه لهما وبالجملة فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالاية والاية موهونة بالاستشهاد
بها للاحكام المذكورة في الرواية فلم يبق الا روايتا حريز وابي بصير ولا باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحققة مع ان سندهما لا يخلو عن اعتبار
لوجود حماد في المرسلة واشتراك ابي بصير بين الموثق والصحيح ثم ان المراد بكتابة القرآن كما عن جماعة منهم مع صدقه سواد الحرف فالواو ومنه
التشديد والمد وفي الاعراب وجهان اقول الاقوى الدخول لانها نقوش هيئات الالفاظ كما ان الحروف نقوش موادها وفي الروضة
خط المصحف كالاية وحرف وفي نحوهما قائم مقامهما كالشدة والهمزة اقول ولا يبعد دخول ما كتب فيه رسما وان لم يتلفظ به كالالف بعد واو الجمع
اولى منه همزة الوصل والحروف المبدلة بغيرها في الادغام وغيره كالنون المقلوبة ميما ولو كتب هذا الميم ونون التنوين فالحجة الدلالة على
الملفوظ ففي دخولهما وجهان من انهما نقش الملفوظ ومن كونهما علامة له لا حكاية له ولذا لو كتبت منفصلا بالكلمة خرجت عن صورة تلك الكلمة
وكان غلطا ثم المحكي عن جماعة اختصاص المس بمحل الحياة وهو حسن بالنسبة الى الشعر دون السن والظفر فان فيهما تردد وان كان مقتضى
الاصل الاباحة لا كما ظن من انه يجب مع الشك في صدق المس الاجتناب من باب المقدمة فانه باطل جدا لان الحكم عند الشك في تحقق المفهوم
المحرم وعدمه هو الرجوع الى اصالة الاباحة كما في المشكوك في كونه غناء ثم للقارئ في الممسوس على ما كان من القرآن حتى الكلمة الواحدة او الحرف

الواحد المكتوب بعضه وربما يتوهم اختصاص الحرمة بمس الجزء في ضمن مجموع القران لانه الظاهر من الاية والروايات المتقدمة والحق خلافه ولا فرق
بين انواع الخطوط المصطلحة وفي غيرها كما اذا اصطلح جديدا على رسم الحروف بصور خاصة وجهان وكذا في المحكوك وجهان من صدق المس على الموضع
المحكوك ومن ان ظاهر مس الكتابة المنهي عنه كون الكتابة قابلا والمحكوك ليس كذلك ثم انه الحق بالقران لفظ الجلالة بل جميع اسمائه المختصة به وعليه
المحقق ويرده جواز تلفظ الجنب والحائض بها مع حرمة تلفظها بالعزائم فلعل لالفاظ الكتاب العزيز مدخلا هذا ولكن الانصاف ان المستفاد من الاية
ان المناط كرامة القران وشرافته فالمحقق اظهر ولو الحق به باقي الصفات المراد بها الذات المقدسة باعتبار بعض صفاته او افعاله لم يبعد وفي الحاق
اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام بذلك ما اختاره في الموجز وشرحه ذكر ان الدراهم ان كان عليها القران لم يجز مسه وان كان اسم الجلالة
او النبي او احد الائمة عليهم السلام جاز لمشقة التحرز انتهى ويجي تتمة ذلك في احكام الجنب ان شاء الله تعالى ثم انه لا اشكال في كون التحريم مختصا بالبالغ
وهل يجب على الولي منع الصبي الاقوى نعم وفاقا للمعتبر والتذكرة والذكرى وشرح الموجز وغيرهم لان الظاهر من الاية الكريمة المسوقة لبيان
الاحترام خصوصا بملاحظة النهي فيه من الجملة الخبرية الموضوعة لان المس لا يقع في الخارج انه يجب ان لا يقع والفرق بينه وبين انشاء النهي ان فاعل
الفعل هو المنهي في الانشاء بخلاف الاخبار وح فطلب عدم المس وان كان من المكلفين الا ان المس المطلوب عدمه عام لغير البالغين فيدل على وجوب
منع كل من يريد ايجاده ودعوى ان المستثنى منه هو غير المطهر بمعنى عدم الملكة والصبي خصوصا غير المميز ليس من شانه التطهر لانه لا يتصف به مدفوعة
بان الملكة ملحوظة باعتبار النوع نعم يخرج من المستثنى البهائم لعدم قابليتها بالنوع للتطهر ولا يتصف بالحدث هذا مضافا الى ان فحوى صحيحة اسمعيل
المرسلة المتقدمة ظاهرة في كون اسمعيل يومئذ غير بالغ خلافا للروض وجماعة من المتاخرين للاصل وعدم الدليل لاختصاص ادلة التحريم
بالبالغين واستمرار السيرة على اعطاء المصاحف للصبيان في الكتاتيب ولا ينفك ذلك عن مسهم لها والسيرة الكاشفة ممنوعة والاصل مدفوع
بما عرفت ثم جواز مس الصبي بعد وضوئه مبني على شرعية وضوئه وتاثيره في رفع الحدث وهو الاقوى **المسئلة الثامنة من به السلس**
وهو الداء الذي لا يستمسك معه البول وفي القاموس هو سلس البول لا يستمسكه وحكمه انه اذا كان له فترة تسع له الوضوء والصلوة
وجب انتظارها والا فمقتضى الجمع بين ادلة كون مطلق البول حدثا ناقضا للوضوء واعتبار الطهور في الصلوة وبطلانها بوقوع الفعل
الكثير فيها هو عدم تكليفه بالصلوة الا انه خلاف الاجماع فلا بد من رفع اليد عن بعض الادلة السابقة والاوفق بقاعدة ما غلب الله
عليه فالله اولى بالعذر العفو عما يتقاطر من البول بغير اختياره وهو الذي يحتمله عبارة المبسوط قال في اخر باب الاستحاضة المستحاضة لا
يجوز لها ان تجمع بين فرضين بوضوء واحد اما من به سلس البول فيجوز له ان يصلي بوضوء واحد صلوات كثيرة لانه لا دليل على تجديد الوضوء عليه
وحمله على المستحاضة قياس لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن ويجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك انتهى وقال بعد ذلك
والجرح الذي لا يندمل ولا ينقطع دمه معفو عنه ولا يجب شده عند كل صلوة وحمله على الاستحاضة قياس وكذا القول في سلس البول على ما
بينا انتهى والظاهر ان تشبيه السلس من حيث الحدث بالجرح من حيث الخبث لا فصله ذكر في السلس وجوب التحفظ عن النجاسة ويحتمل كلامه
احتمالين اخرين احدهما انه يجب عليه ان يتوضأ عند دخول كل وقت من الاوقات الثلثة فيصلي به ما شاء الى ان دخل وقت اخر الثاني ان مطلق البول في حقه
غير ناقض والحدث في حقه غير البول وما احتملناه اظهر لكن في غالب افراد السلس وهو الذي يبول قريبا من المتعارف ثم يقطر منه القطرات تدريجا
اما لو فرض انه يجمع بوله ويخرج متقاطرا على التدريج فيحمل على احد الاحتمالين الاخرين وكيف كان فيمكن الاستدلال له مضافا الى عموم ما غلب الله
بحسنة منصور بن حازم بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقطر منه وهو لا يقدر على حبسه قال فالله اولى بالعذر وليجعل خريطة
دل على ان ما لا يقدر على حبسه فهو معذور فيه فلا يوجب عليه اثرا لاجل الصلوة ولا تجديد طهارة وان كان بين صلوتين وقريب منها
صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن تقطر البول قال يجعل خريطة اذا صلى ومكاتبة عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام في خصي
يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه بالنهار مرة هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار
لذا لم يتمسك الشيخ بها عدا الاصل اما القاعدة فلانها مسوقة لبيان ان ما غلب الله عليه من العارض المخل بالتكليف لو فرض كونه لا من قبل الله
لم يكن معفوا فهو معفو عنه ولا يوجب شيئا على المكلف فمورده فيما نحن فيه هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة مما يوجب بطلان الصلوة
من حيث الحدثية والخبثية لو لم يكن له دون ما يتقاطر بين الصلوتين ومنه يظهر ان مورد السؤال في الرواية ومحل تحير الراوي هو ما يتقاطر
في اثناء الصلوة واما الرواية الثانية فمورد السؤال من حيث النجاسة واما الثالثة فيحتمل ان يراد منها التوضي لكل صلوة لا توضي واحد
لصلوات النهار فلم يبق الا الاصل وهو لا يعارض العمومات المتقدمة التي لاجلها قيل بل نسب الى المشهور انه يتوضأ لكل صلوة لعدم الدليل
على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو عن ذلك من حيث الخبث اذا امكن تطهير الحشفة وتغيير القطنة لكل

استفهام

في السلس

فالاولى تقييد على حبسه

صلوة كما افتى به في التذكرة وغيرها مع ان الظاهر من الحسنة المتقدمة كفاية جعل الخريطة بل مقتضى العموم عدم العفو من حيث الحدث ايضا
عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء على ما مضى من الصلوة اذا لم يستلزم فعلا كثيرا بان كانت الطهارة تيمما او وضوءا ارتماسيا
لا يحتاج الى فعل كثير واما اذا احتاج الى فعل كثير فيقع التعارض بين ادلة ابطال الفعل الكثير وادلة حدثية مطلق البول المتضمنة انه
لا صلوة الا بطهور واما قاعدة ما غلب الله فهي قابلة لان يثبت بها المعذورية في حدثية ما يقع في الصلوة وان يثبت بها لغوية الفعل الكثير
فيها ودعوى استلزامه لمحو صورة الصلوة منقوضة بالتزام ذلك في المبطون كما سيجيء فلم يبق الا استصحاب عدم الحدث الناقض او اباحة
الصلوة فهو المرجع لو نوقش فيها فلا اقل من اصالة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلوة بهذا الفعل
الكثير اعني الوضوء واصالة عدم مانعيته فالامر دائر بين الشرطية والقاطعية لان الشك في القاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء فاذا لم
يعلم شرطية الامر به كان فعلا اجنبيا قاطعا ودوران الامر بين الشرطية والقاطعية انما هو فيما كان كل من فعله وتركه محتمل الشرطية الا ان يكون
فعله محتمل الشرطية ويترتب على عدم شرطيته المستلزم لكونه فعلا كثيرا اجنبيا كونه قاطعا فافهم وبه يظهر ضعف ما في السرائر من الفصل
بين من يتوالى منه التقاطر من غير تراخ بين الاحوال فكالمشهور وبين من تراخى عنه زمان الحدث فليتوضأ للصلوة فاذا بدأه وهو فيها خرج
توضأ وبنى على ما مضى نعم ربما يستانس له بما يجيء من الرواية في المبطون لكن المناط غير منقح وبما ذكرنا ظهر ان مذهب المشهور اوفق بالاصول
بناء على ان مطلق استباحة الطهارة في اثناء الصلوة فعل كثير مبطل لكن هنا قول رابع اجمع الاقوال من حيث الدليل اختاره في المنتهى وعن
جماعة من متاخري المتاخرين تبعا له وهو انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء وللصبح بوضوء لصحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر
منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم ادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر
الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فان الامر بالجمع بين الصلوتين
كالصريح في عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عمومه ادلة ما فيه ما يتقاطر من حيث الخبثية الا انا في العفو على ما يحدث في مقدار صلوتين من الزمان
لكن ظهورها في كفاية الوضوء لكل صلوتين من باب السكوت في مقام البيان فالجرأة على رفع اليد بها عن عموم لا صلوة الا بطهور المنضم
الى عموم ادلة حدثية البول مشكل لكن ظاهرها وجوب المبادرة الى الصلوة الثانية بعد الفراغ عن الاولى فالعفو عن النجاسة الرابعة
بفعل زمان الوضوء خصوصا اذا احتاج هو ومقدماته الى زمان طويل يحتاج الى دليل وقد ظهر مما ذكرنا حكم غير سلس البول ممن لا
يستمسك حدثه بمقدار الصلوة فانه ان لم يتمكن من اتيان بعض الصلوة متطهرا توضأ لكل صلوة لاصالة عدم الاجتزاء باحراز بعضها بوضوئه
وكذا لو تمكن لكن احتاج بتجديد الوضوء الى فعل كثير مبطل او قلنا ان نفس الطهارة في اثناء الصلوة ماحية لصورة الصلوة كما تقدم لان تجديد
الوضوء في اثناء الصلوة قد عرفت انه لا دليل عليه والاصل عدمه مضافا الى ما ذكرنا من الاستصحاب الوتم نعم لو لم يستلزم تجديد الطهارة
فعلا مبطلا فمقتضى القاعدة وجوب التطهر في اثناء الصلوة والبناء على ما مضى هذا من حيث الحدثية واما من حيث نجاسة ذلك الخارج فمقتضى
القاعدة وان كان وجوب ازالتها في الاثناء اذا لم يستلزم فعلا مبطلا الا ان الحسنة المتقدمة دلت على ان النجاسة في السلس معفو عنها
من حيث انه مما غلب الله فيقتصر على جعل الخريطة للتحفظ عن سراية النجاسة فيتعدى الى غير البول الا ان يدعى ان المسلم ظهور الحسنة في العفو
عما يقطر في اثناء صلوة واحدة لا ازيد ولذا جزم في السرائر بوجوبها لكل صلوة وفي الذكرى الاحوط وجوب تغيير الكيس لكل صلوة كالمستحاضة
اذا امكن لوجوب تقليل النجاسة عند تعذر ازالتها وانكر وجوبه في المعتبر مقتصرا على موضع النص في المستحاضة انتهى ثم ان هذا كله مع
قطع النظر عن ورود النص في بعض الافراد على خلاف مقتضى الاصل والا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو مرض
يوجب الاسهال اذا تجدد حدثه في الصلوة تطهر وبنى للروايات عن ابن مسلم في احديها المبطون يبني على صلوته وفي الصحيحة الاخرى صاحب
البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلوته وفي ثالثة يتوضأ ثم يرجع فيتم ما بقي بناء على ان المراد بالتوضي اما خصوص التطهر من الحدث او
التطهر عنه وعن الخبث اما اذا اريد به الاستنجاء فقط فلا يدل على المدعى الا بناء على ان القول بوجوب الاستنجاء في الاثناء ملازم للقول
بوجوب التطهر من الحدث وان لم ينعكس كما في السلس خلافا للمحكي عن اكثر كتب العلامة فالحق المبطون في انه يتوضأ لكل صلوة بناء على انه لا فائدة
في التجديد لان هذا المتكرر ان نقض الطهارة نقض الصلوة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرار الطهارة وفيه ان اشتراط عدم تخلل الحدث
في اثناء الصلوة لا يدل الا على اشتراط الطهارة في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع الافعال مع الطهارة ولا يقدح من هذه
الجهة تخلل الحدث اذ الطهر لافعالها فقوله لا صلوة الا بطهور نظير قوله لا عمل الا بنية في اعتبار وجودها في اجزاء العمل الا في احوال الكون
فيه وان لم يشتغل بجزء منه نعم تخلل الحدث وكونه ناقضا للصلوة حكم اخر ثبت بالدليل لكن المفروض ان فقد هذا الشرط لا يقدح في الصلوة

اجماعا فاهماله لا يوجب اهمال مقتضى قوله لا صلوة الا بطهور هذا مضافا الى ما تقدم من الاخبار نعم لو اغمض عنها الدعوى فصلوحيته لا ثمها كان
الاصل لا يستدل الا على هذا المذهب لاصالة البراءة عن وجوب تجديد الطهارة بعد تعارض قوله لا صلوة الا بطهور المنضم الى اطلاق
حديث هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البراءة من تجديد الوضوء لانه مشكوك الشرطية مضافا الى
ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضي في الصلوة على تقدير الاغماض عما اوردنا عليه سابقا ثم ان في وجوب ازالة الخبث عند تجديد الطهارة
لعموم ادلته او عدمه لمعارضتها بادلة ابطال الفعل الكثير في اثناء الصلوة خرج ما اتفق على جوازه وهو التطهر من الحدث فيرجع الى اصالة عدم
الوجوب وجهين هذا كله فيمن يتمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء على ما مضى حرج شديد لتكرره في الصلوة
اما لو كان الحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء رجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب المشهور في السلس والظاهر ان
اطلاق المبطون في كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثاني عندهم حكم السلس كما انه قد يدعى ان اطلاق السلس في كلامهم ايضا ينصرف الى من
لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكن لا يخفى ان الحاق الفرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من الاصول بخلاف
الحاق الفرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البراءة في الشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط لدوران التجديد بين كونه شرطا
او مبطلا لا بتكرار العبادة هذا مع الاغماض عن قاعدة ما غلب الله كما ذكرنا من ورود النص بان يوجب المعذورية في ترك الطهارة او في اتيان
الفعل الكثير لاجل تحصيلها وتحقيق ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا تنصرف الى مثل المقام وفساده غير خفي فان نفس فعل الطهارة في اثناء الصلوة
مبطل قطعا ولذا لو اشتغل احد في اثناء الصلوة بالوضوء التجديدي بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا بشيء آخر وهو
فعل بعض افعال الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح في نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه ايسر على المكلف ومع الشك في التعيين
فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر في السرائر ان مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة
وقال انه يجزيه ان يقرأ في الاوليين بام الكتاب وحده وفي الاخيرتين بتسبيح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قرائته فاتحة الكتاب
سبح في جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح في العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة
في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد وآله صلى الله عليه وآله وعليهم
السلام مما لا بد منه في التشهدين ويصلي على احوط ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط لان في
حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى مومئا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار في السلس ونحوه ان الراي ان يصلي الصلوة
المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا للرخصة في ترك اكثر الواجبات تحفظا عن هذا الحدث فتامل وسنن الوضوء امور منها
وضع الاناء على اليمين في المشهور بل عن المعتبر والذكرى وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه في الكتابين بما روي من انه صلى الله عليه وآله
كان يحب التيامن في طهوره وشغله وشأنه كله لكن في صحيحة زرارة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام قدح فيه
شيء من ماء فوضعه بين يديه المراد بالاناء في معقد اتفاق المعتبر والذكرى هو ما يغترف منه دون ما يصب منه على اليد وربما احتمل كون
اطلاق رجحان وضعه على اليمين في كلام بعضهم كاشفا عن رجحان كون الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية وفيه
نظر لان الاغتراف من الاناء في تلك الوضوءات بعد كون الحاضر اناء يغترف منه فلا يدل على استحباب الاغتراف وليس لاختصاص الاناء الذي
يغترف منه دخل في بيان الوضوء كما لا يخفى مع ان في كثير من الوضوءات الحكية كما مر في مسئلة التولية الوضوء بغير الاغتراف ومما ذكرنا يظهر انه
لو كان الماء في حوض او نهر امكن استحباب جعله عن اليمين ومنها الاغتراف بها اي باليمين لما تقدم ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله في
حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الذي العرش انه يلقى الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ومقتضى اطلاق الفتاوى
النصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصب على اليسرى مضافا الى صريح بعض الوضوءات الحاكية من اغترافه عليه السلام باليمنى
وصبه في اليسرى ثم غسل اليمنى بها لكن في غير واحد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا عاديا بخلاف الاول
مضافا الى عموم استحباب الوضوء والطهور باليمنى الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن بها وباليسار اذا لم يمكن فلا يشمل
اخذ الماء من الاناء بعد لزوم صبه على اليسار والغسل بها ومنها التسمية اجماعا كما في المنتهى والذكرى وفي المعتبر انه ان اقتصر على ذكر اسم الله
اتى بالمستحب ولعله لقوله عليه السلام من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزأ لاطلاق قول النبي
صلى الله عليه وآله اذا سميت على وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة في قول بسم الله ولذا جعله اقل الافراد وقد روي امر النبي صلى الله عليه وآله
من توضأ باعادة وضوئه ثلثا فقال امير المؤمنين عليه السلام هل سميت على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فسمى فلم يؤمر بالاعادة

في بيان سنن الوضوء

وحاصل

وحمله الشيخ على ان المراد البتة وهو بعيد ويحتمل ان يكون لما ترك التسمية ادخل الشيطان بعض الواجبات فلما سمى اعاده الله من شره
قال في الذكرى وفيه دلالة على تاكد الاستحباب والكلام في شرعية الاعادة لفوات مستحب مؤكد وفي الذكرى لو نسيها تداركها في الاثناء كذا
لو تركها عمدا ويستحب الدعاء بعد التسمية وقراءة الحمد والقدر حكاه في الذكرى عن المفيد ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء
الذي يغترف منه من حدث النوم والبول مرة على المشهور للاطلاق والاقتصار عليها في الاخبار كصحيحة الحلبي كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها
في الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفي رواية حريز بن سنان اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط
مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام اغسل يدك من النوم وظاهر الصحيحة عدم استحباب الزائد فاطلاق المرتين في
الثلثة في اللمعة مع عدم المستند له منفي وما في صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة اجتماع الغائط
والبول كما هو الغالب وهو وان كان خلاف الظاهر الا ان حمل رواية ابن سنان على ادل المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه يكفي الا
ان المقام مقام التسامح فالتعدي في البول دون النوم قوي ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا يدري اين
باتت يده فان ظاهره كون الغسل لازالة النجاسة الوهمية الحاصلة من ملاقاة نجاسة البول او غيره ففي رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايغمسها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه
ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه وان لم يبل الا ان احتمال ملاقاة البول
قائم وهذا يصلح حكمة لاستحباب التعدد ولاستحباب غسل اليدين وان كان صريح الصحيحة الاولى ورواية عبد الكريم وظاهر الباقي اختصاص الحكم
باليمنى خصوصا اذا قلنا باستحباب الاغتراف باليسرى لليمنى لكن الانصاف ان هذه الحكمة لا تصلح للانعكاس ولذا لم يعتبر في الغسل شرايط
التطهير فاذا جاز التخفيف في كيفية الغسل لاجل كون النجاسة وهمية جاز في كميته فيقتصر على الواحد ولا تصلح للاطراد حتى ينتفي الحكم بانتفائها
وان لم يكن علة له ولذا لم يفرق الاصحاب بين احتمال ملاقاة النجاسة وعدمه واما اختصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم جريان العلة بل
لاختصاص مورد الاخبار واما القليل الذي يصب منه فالاستحباب فيه قوي لاطلاق كثير من الاخبار ثم ان المشهور ان هذا الغسل من اجزاء الوضوء
ولذا جوزوا ايقاع النية عنده واستفادة ذلك من الاخبار لا يخلو عن اشكال ويترتب على ما ذكروه انه لا يسقط الا بالامتثال وقصد
التقرب فلا يحصل بفعل الغير ولا بدون القصد ولا بقصد الرياء ولا في ضمن المحرم وجمع في المنتهى بين حكمه في مسئلة النية بجواز النية
عند غسل اليدين معللا بانهما من افعال الطهارة وبين قوله في مسئلة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه احتمال من حيث
الامر به عند الوضوء ومن جهة ان الامر به لتوهم النجاسة لقوله عليه السلام فانه لا يدري اين باتت يده انتهى ولو لم يرد الطهارة ففي استحباب
غسلها اشكال اقربه ذلك لعموم الامر بالغسل لمريد الغمس انتهى فان ظاهر العبارة الاولى الجزم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية
التردد في ذلك وظاهر الثالثة ترجيح خلافه وان الغسل مستحب مستقل لاجل الغمس وجمع في التذكرة ايضا بين الجزم بجواز مقارنة النية بهما
وبقوله وفي افتقارها الى النية وجهان من حيث انهما عبادة او لتوهم النجاسة انتهى وحكي في الروض عن النهاية عدم اعتبار النية لانه لو
تحقق لم يحتج الى النية فالمتوهمة اولى وجزم باعتبارها لان الغسل عبادة باعتبار اشتمال الوضوء عليه ومنها المضمضة وهي ادارة الماء
في الفم والاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف في النص والفتوى وفي رواية ابي بصير هما من الوضوء لكن في رواية زرارة
ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة ونحوها الكلام المحكي عن العماني ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل الفرض المستفاد من
الكتاب يعني ليسا بواجبين في كتاب الله ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء نظير
غسل اليدين بل هما نظير التسمية والسواك فتامل وليكن كل منهما ثلثا للمروي عن امالي المفيد الثاني ولد شيخ الطائفة عن امير
المؤمنين عليه السلام في عهده الى محمد بن ابي بكر حين ولاه مصر وفيه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلثا
الى ان قال فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ذلك وفي مكاتبة علي بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا قال في الذكرى
كيفيته ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف ومع الاعواز بكف واحد يدير الماء في جميع فمه ثم يمجه ثم يستنشق **اقول** اما الترتيب فلما صرح به
في المبسوط والروض فيستفاد من المروي في وضوء امير المؤمنين عليه السلام وفيه تمضمض فقال اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك
ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم علي ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئي وقال مثل قولي كان له كذا وكذا وعن النهاية جواز
تعقيب كل مضمضة باستنشاق واما كون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من ادلة اسباغ الوضوء والمروي في رواية السكوني من قوله
صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ويؤيده ما يحكى من استحباب الوضوء بمد واما

في المضمضة والاستنشاق

كيفيتهما

في الادعية المأثورة عند الوضوء

كفاية الكف الواحد مع الاعواز فلحصول المسح ومنه يظهر استحباب الفعلين كيفما اتفقا من دون الاعواز للاطلاقات السالمة عن تقييد بما ينافيها
فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضا مثل ما تقدم من النبوي وقوله عليه السلام في حديث الاربعمائة المضمضة والاستنشاق سنة و
طهور للفم والانف وح فيجوز الاقتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الاقتصاد والجامع لكن في المبسوط ولا يكونان اقل من ثلث ولا فرق
بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد المج والجذب بان يقول عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني
بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضا عند غسل الوجه بقوله
اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد
في الجنان بيساري وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك
من مقطعات النيران وعند مسح الراس بقوله اللهم غشني برحمتك وبركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام و
اجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا الجلال والاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه زكوة الوضوء ان يقول
المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك والجنة ولعله للنبوي يا علي اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني اسئلك
تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء وعن البحار عن الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه في
ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعن البحار ايضا عن كتاب اختيار السيد والبلد الامين من قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه في ليلة القدر و
قال اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب اذنبه الا محته وعن كتاب الاختيار عن الباقر عليه السلام
من قرء على اثر وضوئه اية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير الامام
العسكري عليه السلام المشتمل على ثواب الوضوء انه قال في اخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك
واتوب اليك واشهد ان محمدا عبدك ورسولك واشهد ان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولاده خلفائك واوصيائه تحاتت عنه
الذنوب كما يتحات ورق الاشجار وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلي على محمد وآله الطيبين
وثواب ذلك لهذا المتوضي ثم يامر الله بوضوئه وغسله فيختم عليه بخاتم من خواتم رب العزة ومنها ما ذكره الشيخ وابن زهرة والكيدري والحلي
والفاضلان بل عن الغنية والتذكرة الاجماع عليه من ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى وفي الثانية بباطنهما وان تفعل المرأة بالعكس
لقوله عليه السلام في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد بالفرض
التقدير والتشريع لا الايجاب قال في الذكرى والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية في الرجل والمرأة اقول
لعل الشيخ ومن تبعه لم يفهموا الاطلاق في الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية كما يقتضيه الانصاف وانما حكموا بالعكس في الغسلة الثانية لان المقصود منها
الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامر بها انما يحصل اذا ابتدء فيها بغير ما ابتدء في الاولى لذا ذكر الاسكافي في كيفية غسل اليد انه لو
اخذ بظاهر ذراعه غرفة وبطنها اخرى كان احوط انتهى فاذا استحب لاجل الاحتياط عند الاكتفاء بغسلة واحدة غرفة للظاهرة واخرى للباطن كان
مراعاة ذلك اولى عند تعدد الغسلة وبالجملة فالاسباغ الكامل لا يحصل الا بالصب من الطرفين نعم لو كانت الرواية شاملة باطلاقها للغسلة الثانية
اشبه ما ذكرناه بالاجتهاد في مقابل النص مع امكان ان يقال ح ان البدأة بطرف واحد في الغسلتين مستحب شرعي والاختلاف فيهما بقصد تكميل
الاسباغ ايضا مستحب اخر لكن الانصاف ظهور الرواية في الغسلة الواجبة ومنها ان يكون الوضوء بجميع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة
او خمس عشرة غرفة بمد بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة ففي النبوي الوضوء مد والغسل صاع وسياتي بعدي
اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان رسول الله صلى الله عليه واله
يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال الخبر والمراد بالرطل فيها المدني وهو يزيد عن العراقي بنصفه فالمد رطلان
وربع بالعراقي وهو مائتان واثنان وتسعون درهما ونصفا نسبه في الذكرى الى الاصحاب وهو مائة وثلثة وخمسون مثقالا وكسر فكل غرفة عشرة
مثاقيل من الماء او ازيد بقليل نعم لو لم يلاحظ الغسلات المستحبة اشكل توجيه ذلك لذا قال في الذكرى ان هذا القدر لا يكاد يبلغه الوضوء الا ان
يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن بكير عن امير المؤمنين عليه السلام الحاكية لوضوئه حيث قال اتوضأ للصلوة ثم ذكر الاستنجاء ويؤيده
ما سيجيء في الاستعانة من صحيحة الحذاء لكن فيه انها انما توضأ للاستنجاء من البول وزيادة على ماء الوضوء لا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد
ان الزائد ليس مستحبا بل ربما يكون مكروها لما روي من ان لله جل ذكره ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه واما قوله صلى الله عليه واله
في النبوي السابق وسياتي اقوام يستقلون ذلك فيحتمل وجوها وهنا مستحبات لم يذكرها المصنف قده منها السواك بكسر السين مصدر ساك

الشيء وساك فيه بالعود اي دلكه ويطلق على نفس العود كالمسواك واستحبابه في الجملة مجمع عليه وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا في استحبابه مطلقا
خصوصا للصلوة والوضوء والاخبار به مستفيضة منها قوله عليه السلام لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وعن امير المؤمنين عليه السلام ان افواهكم
طرق القرآن فطهروها بالسواك وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك ويتاكد عند القيام
من النوم خصوصا لصلوة الليل وفي النبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء ويتحقق السواك
بالدلك باليد للاطلاقات وفي مرسل الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلعم
قال التسوك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب بقضبان الشجر وافضله الاراك قال في الذكرى والظاهر ان محله قبل غسل اليدين
لرواية المعلى بن خنيس في ناسيه قبل الوضوء قال لتستاك ثم تمضمض ثلثا والاولى الاستدلال عليه بما تقدم في النبوي صلى الله عليه واله من انه عند الوضوء
مع انه مقتضى كونه طهور الفم الذي هو طريق القرآن والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام اذا توضأ
الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعسا استيقظ وان كان بردا لم يجد البرد وعورض بما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم وجمع
بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على الاباحة ومنها فتح العينين عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم
افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم قال في الذكرى ولا ينافيه حكم الشيخ في الخلاف بعدم استحباب ايصال الماء الى داخل العين محتجا
بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم بينه وبين الفتح وفي الذكرى ايضا لم اقف على نص للاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة
الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الاول من قولهم عليهم السلام افضل المجالس ما استقبل به القبلة والثاني من منافاته للاذكار والدعوات امكن ويكره
في الوضوء امور منها ايقاعه في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول و
الغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما عليهما السلام ان كان الحدث في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد محمولة بقرينة فرض الحدث في غير الحدثين ومنها
لطم الوجه بالماء لما في رواية قرب الاسناد المتقدمة في غسل الوجه ومنها ان يستعين في طهارته بان يكل الى الغير بعض مقدماته القريبة التي لا
تحصل غالبا الا بالتحصيل بحيث يعد هذا فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل كصب الماء في اليد اعانة على الصب وفي رفع كم المتوضي وتجفيف
موضع المسح ونحو ذلك اما مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لها كالشريك لان العمل غالبا لا يتوقف على فعلها وانما يتوقف على وجود الحاصل منها
اعني حضور الماء وسخونته اما وجود الماء في اليد فانه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فاذا باشره غيره فقد صار كالشريك له وكانه لذلك
استدل جماعة من الاصحاب على الكراهة تبعا للامام عليه السلام في بعض الاخبار المتقدمة في مسئلة التولية بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا مع ان الاشتراك
الحقيقي غير حاصل بمجرد فعل بعض المقدمات فكان في تحريم المشاركة الحقيقية تنبيها على كراهة المشاركة المجازية الحاصلة بملاحظة المجموع المركب
من نفس الفعل ومقدماته المتوقفة غالبا على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة الحذاء المروية عن التهذيب قال وضأت ابا جعفر عليه السلام وقد بال وناولته
ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندى راسه ورجليه الخبر
قال في الذكرى ويحمل على الضرورة وقد يترك الامام عليه السلام الاولى لبيان جوازه **اقول** قد يعارض المكروه امور اخر راجحة من تركه غير بيان الجواز
والاصل في ذلك ان الفعل مجملا لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل الوضوء من اعضائه بمنديل ونحوه وقد العامة عليه وقد جعل الرشد في خلافهم ومنه
يعلم ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة عليهم السلام التمندل وامرهم برد الامر بمسح الوجه باسفل القميص محمول على التقية بل ان فيه تفويت الثواب
المكتوب للمتوضي ما دام البلل فكانه ابطال للعمل اي تضييع له واحباط ويمكن ان يستدل لها ايضا برواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام من توضأ
وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة بناء على ان ظاهرها كون الثلثين بازاء اصل الوضوء والتمندل موجب
لنقص ثوابه فيكون مكروها اذ كما ان ايقاع العبادة انقص ثوابا يتصف بالكراهة المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الايقاع و
يمكن الاستدلال لا على الكراهة ايضا ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والزايد بازاء ابقاء اثر الوضوء فيكون التمندل تركا
لمستحب مستقل ولا ينبغي عده ح مكروها بل ينبغي عد تركه مستحبا واستحباب الترك من حيث هو تركه وان كان مستلزما لكراهة الفعل الا ان
تركه هنا مقدمة للابقاء المستحب **الرابع** في احكام الوضوء المترتبة عليه او على جزء منه عدا الخطأ وجوده في مقابل الحكم المترتب عليه ملاحظة
ايجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه او لاجل الغاية او لحدث او اسباب وجوبه ووجوده وقد ذكر المصنف بعضها في ضمن مسائل الاولى من تيقن الحدث وشك
في الطهارة بعده او تيقنهما وشك في المتاخر تطهر لما يوجبه من الافعال بعد الشك الا لما اوجده قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في الطهارة
بعد ما فرغ من الصلوة مضت صلوته وتطهر لما ياتي لتقدم قاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا للبعض كما سيجيء ولو ارتبط اللاحق
بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى وجوب التطهر والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك وسيجيء تمام

الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ عن الوضوء بالاخلاف ولا اشكال في الاول ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق عليه في مثل المقام بين العلماء الاعلام بل بين قاطبة اهل الاسلام بل عد مثله المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض فوائده من ضروريات الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلام اذا استيقنت انك احدثت وبمفهوم قوله بعد ذلك واياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ان التحذير عن الوضوء بنية الوجوب قبل تيقن الحدث يدل على ثبوت الوجوب بعده لكن الانصاف ان ظاهرهما وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا اذا حصل له تيقن الحدث في زمان وطرء الشك بعد ذلك ولا فرق بين فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او مشكوكا او موهوما للاطلاق في النص والفتوى واعتبار الاستصحاب لا بشرط افادته الظن بالبقاء في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من باب الظن فالمراد به افادته له من حيث هو لو خلي وطبعه وان ارتفع الظن بسبب بعض الموهنات لان شيخنا البهائي قده في حبل المتين في عكس المسئلة وهو تيقن الطهارة والشك كلاما ظاهره ان الاعتبار بالاستصحاب تابع للموارد الشخصية المختلفة في حصول الظن بالبقاء وعدمه فلا يعتبر الا مع حصول الظن في خصوص المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الاتية واما الثاني فالحكم بوجوب التطهر فيه هو المشهور قديما وحديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في التلبس بالطهارة كما هو المفروض فيما نحن فيه شك في المشروط وهذا معنى ما في الغنية والسرائر من حيث انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته على يقين الطهارة واوضح منها قول الشيخ في التهذيب انه ما اخذ على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول فيها ومحصل ذلك ما في المعتبر في الاستدلال على وجوب الطهارة فيما لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول اليقين بالطهارة بل ظاهر التذكرة ان هذا مما استدل كل من قال بهذا القول وليس هذا من مجاري اصالة البرائة لاختصاصها بصورة الشك في شرطية الشيء لا في وجود الشرط وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا كفى عدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام ويندفع اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده بل يعتبر اليقين بعدمه ولو بحكم الاصل ومن هنا ظهر ان حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما تقدم توهمه من بعض في اول باب الاحداث بل لوجوب احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل واما دعوى ان المانع يكفي فيه عدم العلم به ولا يحتاج الى احراز عدمه ولو بالاصل فهي ممنوعة جدا ويؤيد ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضأ ويمكن دعوى انجباره في المقام بالشهرة المحققة وظهور الاتفاق المفهوم من نسبته في الذكرى الى الاصحاب وربما يستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولم يعلم خروج ما نحن فيه عن اطلاقهما وبقوله عليه السلام اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه يظهر جواز التمسك بعموم ما دل على وجوب الوضوء بعد حصول اسبابه ومقتضى ذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الاسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضيا للتكليف مستقلا بالطهارة غاية الامر انه اذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم توالبهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد فلا بد من فعل اخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الاية غير مجد بل لا بد من العلم بدخوله فيه لو حكم اصالة العموم الراجعة الى اصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه لان الاية مخصصة بالمتطهر للاجماع وبمثل قوله اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الدال على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقن الحدث قبله وقولهم عليهم السلام يجوز ان يصلي بوضوء واحد صلوات الليل والنهار والشك فيما نحن فيه في كون الشخص من مصاديق عنوان المخصص او من مصاديق عنوان العام نظير اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون شخص زيدا او غيره فان كونه زيدا او غير زيد لا يؤثر في اصالة الحقيقة في العموم بعد العلم بانه لم يخصص الا بزيد ولم يرد منه الا مسمى مجازيا واحدا هو ما عدا زيد فليس الشك في المراد حتى يجري اصالة الحقيقة وانما المشكوك صدق المراد المعلوم تفصيلا على امر خارجي واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فهو اما مختص بالمحدث الممنوع من الصلوة اذا اريد بالطهور الرافع للحدث او المبيح للصلوة فلا يجب الا على الممنوع وتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مخصص بمثل ما ذكرنا في الاية ان اريد بالطهور نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه متلبسا بوصف رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت ففيه مضافا الى ما ذكرنا من ان ظاهره وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا بمجرد حدوثه في زمان وان ارتفع بعده بالشك مع انه معارض بقوله عليه السلام في رواية ابن بكير اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا الشخص قد توضأ في زمان ولم يتيقن الاحداث بعده واما ادلة اسباب الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تقييد السبب فيها بقرينة الاجماع على عدم مشروعية ازيد من طهارة واحدة للمتعدد المتوالي منها بما لم يقع عقيب مثله فيشترط في تاثير ما يقع منها عدم مسبوقيته بمثله فالشك فيما نحن فيه كما تقدم في الاية شك في المصداق ولا يجري اصالة

الاطلاق في انه مسوق لبيان وجوب الوضوء بعدها بسببها اما لو شك في ان هذا المسبب وقع عقيب السبب الذي اقتضاه وسقط عنا مقتضاه او لم يقع بعده لا بد من ايقاعه فيطلب لاثبات وجوب ايقاعه ليحصل اليقين بحصول اثر السبب دليل اخر غير دليل السببية والحاكم بسببية شيء لوجوب شيء لا يثبت به وجوب تحصيل اليقين لوجود المسبب بل لا بد من اثباته بقاعدة الاستصحاب او قاعدة وجوب اليقين باحراز الشرط اذا كان السبب المشكوك الحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية فهي التي تمسكنا بها في المقام تبعا لجماعة من الاعلام واما استصحاب عدم تحقق المسبب فلا يخفى على احد محصل ما سطر في اكثر كتب الاصحاب وتكرر في اذهان اولي الالباب من معارضته باستصحاب عدم الرافع وكما يقضي الاستصحاب بعدم تحقق المسبب وهو الوضوء بعد السبب وهو الحدث كذلك يقضي الاستصحاب بعدم حصول الناقض وهو الحدث بعد الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان تيقن الطهارة معارض بتيقن الحدث ومعنى تعارضهما من حيث مقتضاهما وهو العمل على المتيقن عند الشك في ارتفاعه والا فهما في انفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما في المكلف ثم ان في المسئلة قولا اخر احدهما ما مال اليه في المعتبر واختاره جامع المقاصد ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور بين المتاخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين فكالمشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا فوجود الرافع لها يقيني وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فيه مثلا اذا كان قبلهما متطهرا فانتقاض تلك الطهارة بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة المعلومة فيرجع الامر الى تيقن الحدث والشك في الطهارة ويظهر منه الحال في العكس وانه يرجع الى تيقن الطهارة والشك في الحدث ولذا قال في الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل انه ان تم ليس خلافا في المسئلة لرجوعه الى تيقن الحدث مع الشك في الطهارة والى العكس والبحث في غيره انتهى وجزم كاشف اللثام على ما حكى عنه بان اطلاق الاصحاب الحكم بوجوب التطهر مقيد بعدم علمه حالة قبل زمانهما بل حكي عن المسالك تقييد عبارة الشرائع به فتامل اقول ان اريد رجوع ما نحن فيه الى عين مسئلتي الشك في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم في المسئلتين مفروض في تيقن احدهما والشك في وجود الاخر لا في تاثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما في الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعني الحدث في الاولى والطهارة في عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعني الطهارة في الاولى والحدث في عكسها لان العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لا بد فيه من العلم بتاثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئا وهذا التقرير يظهر ان ما ذكره في المدارك تبعا للمنتهى من ان وقوع طهارة في المسئلة الاولى وحدث في المسئلة الثانية يقيني ايضا فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث ما لم يعلم تاثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب لكن فيه ما ذكره جماعة تبعا لشارح الدروس من ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر الناشي عنه حتى يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشيا عنه فاذا كان الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة الرافعة له يقينا وان كان مستصحبا الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تاثيره فالاصل بقائه وان لم يكن ناشيا وقد يدفع بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث فالشك في بقائها مسبب عن الشك في حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك في بقاء تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك في حدوث الحالة الاخرى بل الشكان مسببان عن الشك في تاريخ الحدث المعلوم وقوعه فاستصحاب عدم حدوث حالة مانعة اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة معارض باستصحاب الحالة المانعة المعلومة فغاية الامر ان هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة وعدميا وهو استصحاب عدم حدث اخر بعد الطهارة ويمكن في المقابل مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلومة عند الحدث الاخر واستصحاب عدم طهارة بعده نعم لو منع جريان الاستصحاب في الحالة المانعة المرددة استنادها الى الحدث المرتفع او حدث اخر غيره تم ذلك القول ثم ان نظير ما نحن فيه ما لو غسل ثوبا نجسا بمائين يعلم بنجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المعينة حال ملاقاة النجس من المائين وكذا الواجب ثوبا طاهرا اذا كان احدهما نجسا الا ان المرجع في هاتين المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما نحن فيه فانه لا يثبت شيء من الطهارة والحدث بالاصل ويتعين ما تقدم من قاعدة الشغل المتقدمة سابقا سليمة الثاني ما عن العلامة في بعض كتبه من الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين استنادا الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما وفيه ما لا يخفى ان اراد ظاهره وان اراد بالطهارة خصوص الرافعة وبالحدث خصوص الناقض وبالاستصحاب الالتزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث للاقوال والمحكي عنه في المختلف حيث قال اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا بنى على طهارته لانه تيقن نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان

كان قبل الزوال محدثا فهو الان محدث لانه يتيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها الطهارة بعد نقضها مشكوك فيه انتهى واورد عليه
في الذكرى وجامع المقاصد انه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتعين تاخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهذا
الايراد كما ترى لعدم احتمال التوالي فيما فرضه كما نبه عليه في المدارك نعم اورد في المدارك تبعا للذكرى ان هذا التخصيص يخرج المسئلة الى اليقين
فاخر الكلام هو لانه في المسئلة بما لا ينبغي واعتذر عن ذلك وحيد عصره في حاشية المدارك تبعا للشارح الذي مر بان المسئلة مفروضة على
صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما واحدا غير متعدد على اليقين وفي الثانية وقوع كل واحد منهما على اليقين في
الجملة فالقدر المتيقن واحد مع احتمال الزيادة باحتمال ان يكونا متحدين او متعددين فكانهم حملوا عبارته في المختلف على الصورة الاولى وغفلوا
عن انه يلزم على هذا ان يكون نقض الطهارة الثانية مشكوكا فلا يزول اليقين بالشك لغوا محضا وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه
مانع الكلبين صريحا في التمسك بالاستصحاب وغير خفي ان مراده الصورة الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث في الجملة وطهارة واقعة كذلك
لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكان ما ذكره قولا في المسئلة بالنسبة الى احد شقوقها فتامل انتهى **اقول** احتمال الطرد والضع على الثاني
ودفعه بالاستصحاب على ما اجيبوا عما نحن فيه لان الكلام في علاج الجهل بتاريخ الحدث الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتاخر الطهارة عن الحدث
في الصورة الاولى فاحتمال وقوع حدث بعده وعدمه لاحتماله لا دخل له فيما نحن فيه توضيح ذلك انا اذا فرضناه متطهرا قبل الزوال وفرض طهارة رافعة
وحدث ناقض وكلما فرض بعده من الطهارة واحدة او ازيد فلا يكون رافعا حتى يقع بعده ناقض فاحتمال وقوع الطهارة الواحدة او المتعددة بعد ذلك
غير موثر ثم اذا حصل الحدث فكلما يقع بعده من الاحداث لا يكون ناقضا حتى يقع بعده طهارة رافعة فالحكم بتاخر طهارة رافعة عن حدث ناقض لا بد
منه من غير فرق بين العلم ببقائها والشك في ارتفاعها الموجب لا بقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل
التروي كما اعترف به جماعة منهم الشهيدان وان ما ذكره ليس من قبيل الشك الذي يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع بعد الالتفات كما لو شك في عدد
السبع ثم ان العلامة قده قال في القواعد لو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى والمراد
اتحادهما في العدد اي استوائهما كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب نوع الطهارة والطهارة منهما
عقيب نوع الحدث واما التعاقب فيخصها اي فغير منصور ووقوع احدهما عقيب الاخرى لا بد منه قيل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه بدونهما لا يطرد الاخذ
بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارة على الحدث وكان قبلهما محدثا لم يكن الان محدثا **اقول** اعتبار الاتحاد بمعنى عدم العلم بالتعدد فهو الذي
ذكره في المختلف بقوله تيقن انه توضأ عن حدث ونقض طهارة في الخارج هو صورة العلم بتعدد الطهارة الرافعة والحدث الناقض واعلم ان
شيخنا في الروض بعد حكاية تفصيل الفاضلين قال والذي يحصل لنا في المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب في الاستصحاب
والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهر حيث يتطهر طهارة رافعة فكلام المحقق مع فرض سبق الحدث اوجه لضعف الحكم بوجوب الطهارة مع العلم
بوقوعها على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقب الحدث المقتضي للابطال اذا علم انه كان قبلها محدثا ولا يرد ان تيقن الحدث مكافؤ لتيقن الطهارة لان
الطهارة قد علم تاثيرها في رفع الحدث والحدث لم يعلم تاثيره في نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة اذا الفرض عدم اشتراط
التعاقب فلا يزيل المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث وكلام المختلف في فرض سبق الطهارة اوجه لان نفي احتمال
التجديد يقتضي توسط الحدث بين الطهارتين لان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى استدراكه هنا وان لم يتفق لم يتحقق هذه القيود بل
انما تحقق الطهارة والحدث والشك في المتاخر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد
الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما في كلامه في المسالك مع انه رجع اخيرا الى الاطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقن الجنابة والغسل
وشك في المتاخر كما صرح به في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه لان اعتبار العنوان بلفظ الطهارة
ولو تيقن ترك عضو او جزء منه فان لم يجف البلل عما قبل المتروك اتى به وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف فيه كما حكي الا عن الاسكافي حيث اقتصر على
الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مستندا الى حديث ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وآله و زرارة عن ابي جعفر عليه السلم و ابن منصور عن
زيد بن علي عليه السلم ولم يذكر اصحابنا فيما خرج من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئا منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن عليه السلم عن الرجل
يتوضأ ويجهل اذا توضأ او وضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ولا دلالة لها على مذهب الاسكافي وان تيقن الترك وقد جف البلل
عن جميع ما قبل المتروك استانف الطهارة الشاملة للغسل على ما صرح به العلامة واكثر من تاخر عنه كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم
وتحمل بعض نقل الشيخ في الرياض بذلك فيحج منه قال لم اعثر على ذلك لغيره وجعل منشأ توهم التعميم اطلاق لفظ الطهارة في كلام جماعة وهو كما
ترى وكيف كان فلا كلام لشاك على حالة التي كان عليها من التلبس بالاشتغال بالطهارة اتى بما شك فيه ثم بما بعده لو كان غير الجزء الاخير مراعاة

الترتيب لا بما التزعد الاتيان به بعد ارتفاع الحدث وعدا باخبار الدخول في الغاية مضافا الى الاجماع الذي نقله شارح الدروس وحكي عن الوحيد
في شرح المفاتيح نقله عن جماعة وعن كاشف اللثام استظهاره وعن المدارك نفي الخلاف فيه وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلم اذا كنت قاعدا على
وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء
وفرغت منه وصرت في حال اخرى في صلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح
راسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم
تتم وضوئك فاعد على ما تركت يقينا حتى تاتي على الوضوء وبها يخصص عموم ما دل على ان الشك في الشيء بعد تجاوز محله لا يلتفت اليه مثل قوله
في صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله عليه السلم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو مضافا الى ما قيل من احتمال
اختصاص الرواية الاولى بقرينة صدرها بافعال الصلوة لكن في موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا شككت في شيء من الوضوء
ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الظاهر عود ضمير غيره الى الشيء لا الوضوء فيعارض الصحيحة الاولى وهي اخص
لامكان حمل الصحيحة ولو بعيدا على ما اذا اريد بالدخول في الغير الاقل من كونه على وجه التباين دون العموم والخصوص ومقتضى القاعدة الرجوع الى عموم
صحيحتي زرارة وابي بصير لولا الترجيح بالشهرة ونقل الاجماع لكن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمير الى الشيء اذ لا مستند له مضافا الى شهادة الذيل
برجوعه الى الوضوء اذ المراد بالشيء في قوله اذا كنت في شيء لا بد ان يكون فعلا مركبا ممتدا ليكون التشخص فيه فيكون الشك لا محالة في بعض اجزائه
لعدم تصور كون التشخص في نفس الشيء المشكوك في تحققه وارادة كون التشخص محل المشكوك فيه خلاف الظاهر جدا فمحصل الكلام ان الشك في
شيء من افعال الوضوء لا يلتفت اليه اذا دخل في غير الوضوء وانما الشك يلتفت اليه اذا كنت في الوضوء غير متجاوز عنه لكن يعارض منطوق الحصر في
الذيل مفهومه باعتبار ان فيما اذا شك في غسل جزء من اليد بعد الفراغ عنه فمقتضى مفهوم الحصر فيها عدم الالتفات لانه شك في جزء من فعل
قد فرغ عنه ومقتضى منطوقها الالتفات الى هذا الشك لانه شك في شيء من الوضوء وهو كان في الوضوء مشغولا به فالمشكوك فيه باعتبار كونه
جزءا من غسل اليد شك بعد الفراغ من الشيء وباعتبار كونه جزءا من الوضوء شك قبل الفراغ من الشيء ومقتضى القاعدة في مثل
ذلك العمل بالاعتبار الاول لوجود سببه وهو الفراغ عن الشيء الذي شك في بعض اجزائه واما الاعتبار كونه جزءا من فعل لم يفرغ عنه وهو الوضوء
فليس سببا للالتفات بل الالتفات من مقتضيات نفس الشك المحكوم عليه باصالة عدم وقوع المشكوك فيه وعدم الفراغ من الفعل المشكوك
في جزئه من قبيل عدم المانع فاجتماع الاعتبارين في الجزء المذكور من قبيل اجتماع المانع عن الالتفات وغير المانع عنه هذا ولكن تعارض دلالة
الذيل على عدم الالتفات في الجزء المذكور مع دلالته على وجوب الالتفات بالشك في فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شك في
جزء من الفعل الذي يكون فيه ولم يجزه لان حكم الالتفات الى الجزء المذكور قبل الفراغ والالتفات الى الشك في الفعل المستقل من افعال
الوضوء قبل الفراغ تفصيل مخالف للاجماع والظاهر تقديم دلالته على الالتفات لصراحته في الالتفات الى الفعل المشكوك فيه قبل الفراغ لان
مفهوم الحصر بالنسبة الى الوضوء هو الحكم المذكور في صدر الموثقة فليس في المفهوم عموم يشمل الشك في جزء من افعال الوضوء بعد الفراغ من ذلك
الفعل وان شئت قلت ان الوضوء تمامه في نظر الشارع فعل واحد فما دام المكلف فيه يلتفت الى الشك المتعلق بفعل او بجزء فعل منه وليس
كالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظير ما يقوله جماعة في افعال الصلوة التي لا عبرة بالشك في سابقها اذا دخل في لاحقها من ان
المراد ليس كل جزء جزء منها بل القراءة بتمامها مثلا فعل واحد فاذا دخل في اخر اية من السورة وشك في اول اية من الفاتحة فلا يعد شكا في
الشيء بعد الدخول في غيره وبعضهم يجعلون الفاتحة فعلا والسورة فعلا اخر والحاصل ان تقييد الامام عليه السلم في الموثقة عدم الالتفات
الى الشك في شيء من الوضوء بالدخول في غير الوضوء مفرعا ذلك على قاعدة الشك بعد الفراغ ينبئ عن ان الوضوء فعل واحد لا يلغى الشك
في اجزائه الا بعد الفراغ نظير الاذان والاقامة والقراءة على ما يراه بعض في تفسير اخبار الشك بعد الفراغ ولعل الوجه في ذلك ان الوضوء
وان تركب من اجزاء الا انها مقدمة واحدة امر بها في الشرع بعنوان امر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور فتامل ولعل هذا
الاستظهار من الاخبار هو الوجه في الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاخبار مختصة بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحكم به والرجوع في غيره الى
اخبار الشك بعد الفراغ وفيه ان بناء حكم الوضوء في الموثقة على قاعدة الشك بعد الفراغ ظاهر في ان الحكم في الوضوء على طبق تلك
القاعدة ولا ينطبق عليها الا باعتبار كون الوضوء فعلا واحدا بعد الشك في اجزائه شكا في اجزاء فعل واحد قبل الخروج منه وبهذا يظهر
ان ما تقدم منا تبعا لغير واحد من كون صحيحة الباب مخصصة للعمومات الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ ليس على ما ينبغي بل التامل في
رواية ابن ابي يعفور والتتبع في كلمات العلماء واستدلال جماعة منهم هنا باصالة عدم الفعل وعدم النظر الى تلك العمومات يشهد بان

الحكم هنا على طبق العمومات الا ان خصوص الوضوء بتمام اجزائه لوحظ شيئا واحدا ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل
اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن غسل جميع البدن دفعة او تدريجا على ترتيب خاص هذا ولكن الانصاف انه
بعد البناء في اخبار الشك بعد الفراغ على عمومها الكل فعل مستقل كالوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل اية من القرآن
الواجبة ونحو ذلك فالحاق الغسل بالوضوء في الحكم للذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل
وانكانت الشهرة محققة اللهم الا ان يمنع ظهور تلك العمومات في العموم لكل فعل لاجل بعض القرائن المذكورة في باب الشك والسهو وعدم جل
الاصحاب لهذا التعميم فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فقول المشهور لا يخلو عن قوة مع انه احوط
في الجملة بقي الكلام في ان الشرط ملحق بالجزء في هذا الحكم ام لا فاذا شك في طهارة مياه الغسلات السابقة او اطلاقه مثل ما بعدها ام لا وجهان من اختصاص
الصحيحة بالاجزاء فيبقى الشروط تحت عمومات الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كشف الصحيحة عن كون الوضوء فعلا واحدا فالشك فيما يتعلق
به شك قبل الفراغ فيدخل تحت قوله انما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك ولما اصالة صحة ما مضى من فعله فلا مستند لها غير تلك العمومات فالاحتياط
او جزما بعدم طلبه وبين ما يحتمل او يتوقف من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة الى الافعال المستقبلة فمن شك في اثناء الوضوء في ان ماتوضأ
به مطلق او مضاف فيحكم بالصحة وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الغسلات المستقبلة لانه شك في اطلاق الماء بعد التجاوز عن محله لان محل احراز
هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في اثناء الصلوة حيث انه يمضي وفيه ما لا يخفى لان احراز
الاطلاق لله عبادة عن الغسل بالماء المطلق وليس فعلا مغايرا لذلك حتى يلاحظ محله الشرعي او العادي ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك في الوضوء
في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل يكون على وضوء ويشك انه على وضوء ام لا قال اذا ذكر وهو في صلوته
انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء على ان المراد بالشك هو زوال اليقين بالحدث بالوضوء لا الشك في تمام
الوجوب استصحاب اجماعا وكيف كان فالاقوى كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط نظير الشطر فكلما فيه فيه
يجري ثم ان الحلي في السرائر استثنى من الحكم كثير الشك وتبعه جماعة من المتأخرين كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك وشارح الجعفرية
وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافا الى لزوم الحرج جاوز في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم
نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك
ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه لا يوشك ان يدعك فانما
ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان حيث ذكر لابي عبد الله عليه السلام رجلا انه عاقل ثم قال الا انه مبتلى بالوضوء فقال عليه السلام واي عقل
له وهو يطيع الشيطان له وكيف يطيع الشيطان فقال سله هذا الذي ياتيه من اي شيء فانه يقول لك من عمل الشيطان ويظهر من بعض الروايات
انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي
ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيدها رفع الحرج لكن القول بها مفقود والمراد بكثير الشك كثير الاحتمال في مقام لا
يحتمله غيره راجحا كان او مرجوحا او مساويا واما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو من حيث عدم احتماله الخلاف يعمل بقطعه ولا ينفع
حكم الغير بعدم اعتبار قطعه اذ القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل الا الواقع العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يرى ضوء النهار في قطع
ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعا نصا وفتوى
سواء ظن ببقائها او ظن بارتفاعها خلافا لما يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي
فلو شك او ظن الحدث لكن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم يكن من عادته بقاؤها زمانا طويلا فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة
وكانه قدس سره بين ذلك انه لو بنى على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة
لكن هذا وان وجهه شارح الدروس مخالف لمذهب القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون
حكم المستصحب الواحد كالحيوة والزوجية والملكية في موارد الشك في بقائها مختلفا باختلاف الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة
والعامة في موارد اجراء اصالة البقاء ما كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع بعد الطهارة فكذلك اذا وقع في اثناء
الطهارة لاصالة عدمه الموجبة للرجوع الى اطلاقات الامر بافعال الوضوء كتابا وسنة ولا لاستصحاب صحة الاجزاء السابقة وقابليتها للجزئية
الفعلية الا ان ظاهر الاصحاب الحاق الشك في الحدث قبل الفراغ بالشك في افعال الوضوء فلو شك في اثناء الطهارة في حدث او نيل فيها
استدركه وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه ظاهر المقنعة الا انه خص ذلك بصورة الظن بالحدث وظاهر ارادته مطلق الاحتمال فالمراد كما

على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن انه قد احدث ما ينقض وضوءه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله
ليقوم من مجلسه وقد فرغ من وضوئه على يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد فراغه منه وقيامه من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمل
عبارة المبسوط ايضا قال ومن شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذه الحال اعاد عليه وعلى ما
بعده ومتى شك في شيء منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس
عليه ان يظن الاخلال بواجب من افعال الوضوء وان يظن فعل شيء ينقض الوضوء ثم عد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعد ما قام
عنه والشك في عضو منه انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء في الثاني الشك من جهة احتمال طرو الحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح فسره
بالشك في النية وفرعه على ذلك المحشون وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يخفى بعده وعلى اي حال فوجه الحكم المذكور كما استفيد من
قول المفيد في المقنعة ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله واحراز وجودها على الوجه الصحيح فيستفاد منه بقيا عند الشك في الاجزاء والشرط
كذا احراز بقاء صحتها الى حين الفراغ فيستفاد منه مع الشك في بقاء الصحة بل الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة راجع الى الشك في وجود الاجزاء
اللاحقة على الوجه الصحيح وفيه تامل اما اولا فلان الظاهر من ادلة الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على
الادلة لانها بمنزلة الرافع والمزيل للشك في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة ووجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن
الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع بالاصل فقد احرز بها صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير ما لو شك قبل الفراغ في طهارة الماء الذي توضأ
به اولا باحته او اباحة مكانه فان هذا لا يعد شكا في افعال الوضوء او صحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على
الوجه الصحيح بعد انصرافه من حال الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فلو صار من ذا برجع ما دام في حاله التي يتوضأ عليها وان فرغ من الوضوء كما اعترف به في
الروض فهو من افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة وادعى عليه محشي الكتاب وشارحا في المسالك والمدارك عدم الخلاف عليه
الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى والبيان الكن في الدروس لو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وكانه موافق لما على تفسير المعتبر و
المحكي عن جماعة من القدماء ما عرفت من المقنعة وفي السرائر لو كان الشاك بعد فراغه وانصرافه عن مغتسله وموضعه لم يعتد بالشك لانه خرج
من حال الطهارة الا على يقين كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى والاقوى كفاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله في ذيل موثقة ابن ابي يعفور
انما الشك في شيء لم تجزه مضافا الى الشك المتقين اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال
هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فصل بين حال الاشتغال وما بعدها وقوله عليه السلام كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو قوله
عليه السلام كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو هذا كله مضافا الى عموم ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء
بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك عدم الالتفات الى الشك في فعل الوضوء بعد الدخول في فعل اخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم
يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر وبقي الباقي وقد يعارض الاخبار المذكورة بقوله في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء
ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء وقوله في ذيل الصحيحة المتقدمة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت
الى حال اخرى صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا وجه له بعد ما عرفت سابقا بشهادة بعض النصوص وكثير من الفتاوى
من ان حكم الوضوء منطبق على تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلتفت الشك فيه الا بعد الدخول في غيره ويمكن
عن المعارضة بان التصرف في صدر الموثقة وذيل الصحيحة بحمل القيد وارداً مورد الغالب اولى من العكس وهو التصرف في ذيل الموثقة وصدر
الصحيحة الظاهرين في ان العبرة في الالتفات بالفعل على الوضوء والاشتغال لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة لصدرها فهو متفرع عليها
والمدار عليها كما ان صدر الصحيحة وهي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة النقيض لها ومضمونه وعدمها
لا امر وجودي اخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا نقدر على ارجاع بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة
الى المختار واما النقض في حكم الوضوء على العمومات فالمتيقن من جعل الوضوء امرا واحدا مع مخالفته للمحسوس بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لا
مطلقا فكما ان الاخراج الحكمي يقتصر فيه على المتيقن كذلك الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحسوس له الاصل وهو
عدم الالتفات الى الشك في الشيء بعد الدخول في غيره لكن كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى لم يعلم انه شك بعد
الفراغ من الوضوء واذا يعتبر فيه الدخول في غير الوضوء سواء كان حالا اخرى او فعلا اخر فاختلاف حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة
لحوق الفراغ في الثاني بمجرد فعل الجزء الاخير بخلافه في الاول فلا بد في احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره فتفصيل كاشف اللثام
بين الجزء الاخير وغيره كما اختاره ليس قولا ثالثا خارقا للاجماع المركب كما زعم نعم قد يدعى عدم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول

الشك

هذا

في غيره بل قد يتحقق بان لا يجد الانسان نفسه مشغولا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس وقد يتحقق بان يعتقد الفراغ في زمان ويكون فيه على
يقين من الفراغ كما صرح به كاشف اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف وفيهما تامل اما اولا فبان تفسيره غير منشاغل فان كان مع
الاشتغال بفعل اخر فهو ما ذكرنا وان كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك المزيل لذلك اليقين
لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا قبل الفراغ بوجوب تحصيل
اليقين بكمال الوضوء وعدم الاعتناء بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفت من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين قال في السرائر بعد ما
قدمنا عنه وقال بعض اصحابنا في كتاب له انه ليس ينبغي للعباد ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال وهذا غير واضح
الا انه يرجع في اخر الباب فيقول ان انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في
الاستدلال انتهى والفرق بين ما حكاه اولا وما ارتضاه اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك
بعد اليقين لكن الاول اولى ولذا استدل به في التذكرة وهو الموافق ايضا لما يستفاد من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما
مجرد الاعتقاد بشيء في زمان فليس دليلا شرعيا عليه يرجع اليه عند الشك فيه بعد زوال الاعتقاد نعم لو تيقن شيئا فشك في ارتفاعه بعد اليقين
بحدوثه فمقتضى اخبار عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقائه واين هذا مما نحن فيه وتخيل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر اندفاعه بالتامل في
تلك الاخبار نعم يمكن الاستدلال على مراعاة الاعتقاد بما ذكرنا من انتظام حال المكلف عند الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء باسرها الا بعد تحقق
ذلك في الخارج والغفلة والجهل المركب في الانسان عارضان نادران وهذا هو ايضا مراد المفيد قده فيما تقدم من عبارة المقنعة لان مجرد الانصراف
دليل على المعتقد بعد والجملة فلا دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك اللاحق لو قلنا بها الا لظاهر حال الفاعل فظهر ان مؤدى
ما حكاه الحلي اولا عن بعض الاصحاب وما حكاه عنه اخيرا شيء واحد وان زعم الحلي مغايرتهما وكون الثاني رجوعا عن الاول هذا كله مع ان الدليل
على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ
واثباته بالاعتقاد به في زمان لا دليل عليه وان سلمنا كون الظاهر عدم الاعتقاد الا بعد تحقق المعتقد في الواقع لكن لا دليل على اعتبار هذا
الظهور مع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل معه الظن الشخصي في جميع الموارد وانما اطلنا الكلام لما رأينا المقام من توهم غير واحد من الاعلام
اغترارا بما يتراءى من عبارة السرائر هنا وفي باب الشك في التجويد بعد ما قام ان عدم نقض اليقين بالشك بمعنى عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق
عند طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والتردد بين صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة الاستصحاب التي هي عدم نقض
اليقين بالشك بمعنى البناء على بقاء ما تيقن في السابق واللاحق حتى يتيقن وشك في ارتفاعه بعد الحدوث وكيف كان فلا بد في احراز الفراغ عند
الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حال لا مرتبة على الوضوء عادة او شرعا كالاكل ونحوه من الافعال الغير المنافية للاشتغال بالوضوء ولا يكون
امارة على الفراغ نعم لا فرق بين فوات الموالاة على تقدير التدارك وتوهم عدم تجاوز المحل في الثاني فيدخل تحت منطوق قوله عليه السلام
انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ منه عرفا كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى لا مجرد بقاء محل
التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتناء بعد الفراغ عن الوضوء بالشك في بعض افعاله بمعنى احتمال تركه نسيانا فلو احتمل
التعمد في الترك فالظاهر الحاقه بالاول بل الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الرواية ومنع انصرافها الى الاول ولا ينافيه الظاهر من قوله عليه السلام
هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لانه عبارة صغرى لكبرى مطوية وهي انه اذا كان اذكر فلا يخل بفعل وهذه الملازمة لا تكون الا بانتفاء احتمال
تعمد الاخلال الا ان يجعل الملازمة بمنصرف اطلاق السؤال لصورة احتمال النسيان لا غير بين كونه اذكر وبين عدم الاخلال كاشفا عن اختصاص
المورد واما دفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه فهو بعد تسليمه محل نظر في المسئلة لا تخلو عن اشكال
ونحوها بل اشكل منه ما لو كان عدم الاخلال على تقديره حاصلا لا عن قصد لكن قطع بانه لم يخلل الحائل الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة
وقلنا لا يمنع الا انه يشك في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق فان الانصراف المتقدم في مورد السؤال هنا موجود مضافا الى عدم امكان اجراء
التعليل المذكور بالتقريب المتقدم في شموله للصورة السابقة ونحوه بل الاشكل منه ما لو راى بعد الفراغ شيئا شك في حجبه للبشرة بحيث لا يقطع بعدم
حجبه في بعض الاوقات فهذه صور ثلث مندرجة في الاشكال وان كان ظاهر عبارة النص والفتوى شاملا لها في بادي النظر واعلم ان جماعة
ممن تاخر عن العلامة قد تعرضوا في التعرض لحكم الشك في بعض افعال الغسل والتيمم قبل الفراغ وبعده بناء منهم على اتحاد الطهارات في حكم
الشك فنحن نذكر ذلك تتميما وتبعا لهم فنقول اما الغسل فاما ان يكون مرتبا واما ان يكون ارتماسيا اما المرتب فلا اشكال في حكم ما عدا الجزء
الاخير قبل الفراغ ولا بعده لمثل قوله عليه السلام انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه

العادة

وعدم

وخصوص قوله عليه السلام في الصحيح فان دخله الشك وهو في صلوته فليمض في صلوته ولا شيء عليه به يستدل على حكم الشك في الجزء الاخير
اذا دخل في ما يشترط بالطهارة اصالة او بالنذر واما لو لم يدخل فيه فقد يشكل لعدم تحقق الفراغ من جهة عدم اعتبار الموالاة ولذا قد يفصل بين
من اعتاد الموالاة فيه وغيره وهو الاقوى اما مع عدم اعتبار الموالاة فلعدم تحقق الفراغ والتجاوز والمضي واما معه فلتحقق هذه الامور كما
تقدم في الوضوء اذ لا عبرة ببقاء محل تدارك المشكوك شرعا كما لو فرض تيقن الاخلال والا لاشترط في الوضوء وقوع الشك بعد الجفاف لكن قال في
التذكرة بعد حكم الشك في اعضاء الوضوء لو كان الشك في شيء من اعضاء الغسل فان كان في المكان اعاد عليه وعلى ما بعده وان كان بعد الانتقال
فكذلك بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانصراف عن فعل صحيح وانما يصح هناك لو كمل الافعال للبطلان مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل في
الارتماس وبعض عادته التوالي اشكال ينشأ من الالتفات الى العادة وعدمه **اقول** ان فرض الشك فيما عدا الجزء الاخير بعد الاتيان بما بعده الى اخر العمل
والفراغ منه فلا فرق بين الوضوء والغسل لعدم مدخلية الموالاة هنا بل لو بني على اعتبار قضاء الظاهر بان الانسان لا يدخل في الافعال
المتاخرة من الامور المترتبة الا بعد فعل المتقدم منها فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا فرق ايضا وان فرض الشك في الجزء الاخير فان
اعتبر في الانتقال عن المحل فوات تدارك محل المشكوك شرعا فينبغي ان يعتبر ذلك فيما تقدم من حكمه في الوضوء مع ان اعتبار ذلك في الشك بعد
الفراغ من الوضوء مما لم يعرف لاحد كما نبهنا عليه سابقا الا ان يراد من الموالاة المعتبرة التي تفوت بمجرد القيام عن الوضوء والاشتغال بغيره بل بمجرد
الفصل وان لم يشتغل بشيء لكن صريح كلامه ارادة الموالاة المعتبرة في صحة الوضوء وهي بالمعنى المذكور غير شرط في صحة الوضوء اتفاقا على ما عن المصنف
في المختلف وغيره وان لم يكن الامر كذلك فان اعتبر في الانتقال الانتقال عن المحل المتعارف المعتاد وان لم يفت الموالاة لم يكن ينبغي الاشكال عنه هنا
الموالاة في الغسل الا ان الغرض اعتبار العادة في محل الوضوء فلا وجه لاهماله في الغسل مع عموم ادلة عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ للوضوء
والغسل ولاجل ما ذكرنا رجح فخر الدين في الايضاح عدم الالتفات في مقام الموالاة تمسكا بالصحيح السابق الدال على حكم الشك بعد الدخول في
الصلوة ولقضاء العادة وبما دل على عدم اعتبار الشك في الشيء بعد الخروج عنه والدخول في غيره وهو المتعين في الاستدلال ومبنى على ما
ذكره من ان المناط في الخروج عن الشيء تجاوز محله المتعارف المعتاد وان بقي محل تداركه شرعا وقد وافق الفخر على ذلك الشهيدان في الالفية و
شرحها وبعض امالي الشهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد اما الارتماسي فان قلنا بوقوعه دفعة فالشك فيه دائما شك بعد الفراغ وان
قلنا بحصوله تدريجا فالعبرة بتجاوز المحل الدخول فيما لا يدخل فيه شرعا او عادة الا بعد استكمال الغسل وقد عرفت استشكال العلامة
فيه في التذكرة مع عدم التعرض لوجه الاشكال واما التيمم ففي التذكرة انه مع تسليم الوقت ان اوجبنا الموالاة فيه فكالوضوء والا
فكالغسل وفي جامع المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة عامدا
كان في صلوته كلها او ناسيا للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لا بالموضوع لكونه معذورا هنا عند المصنف وغيره ويحتمل شموله للجهل بالموضوع
ببعض فقرات الخبر الداخلة تحت اطلاق ما دل على معذورية الجاهل بالنجاسة ويحتمل ضعيفا عدم معذورية الجاهل بهذا النوع الخاص لبعض
الاخبار اما حكم العامد فواضح واما الناسي فوجوب الاعادة وقضاء هو المشهور والظاهر المسئلة من جزئيات مسئلة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء
في احكام النجاسات الا انه احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لمكان الاخبار وكيف كان فالاقوى الاعادة وقضاء خارجا ويدل عليه مضافا الى بعض
العمومات الشاملة لما نحن فيه وغيره خصوص الاخبار هنا ففي حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم
اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وفي رواية
ابن ابي مريم الانصاري ان الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد
صلوته ولا يعيد وضوءه وفي صحيحة زرارة توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اغسل ذكرك و
اعد صلوتك وظاهر الاخيرتين كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب اعادته ان يجب قضاؤه
لان الاعادة لا تكون الا مع بقاء الامر الاول واشتغال الذمة فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال ذمة المكلف به وهذا المقدار كاف في
صدق الفوات لغة وعرفا ولذا اطلق في بعض الاخبار الفوت على من صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء نعم في المقام اخبار تدل على عدم وجوب الاعادة
ففي رواية عمرو بن ابي نصر انه قال لابي عبد الله عليه السلام اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري فاعيد الصلوة قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله
في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال قال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية حماد بن عثمان عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الخلاء ان ذكر وهو في صلوته يعيد وان
ذكر وقد فرغ من صلوته فقد اجزأه ذلك ولا اعادة عليه وحمله بعضهم على ما سيجيء من الاخبار في ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما نحن

الركن الثاني

في ذكر بعض احكام الخلل

فيه منه لو فرض التكافؤ ورجع الى عموم قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود بل وقوله ص رفع عن
امتي الخطاء والنسيان بناء على شموله لنفي الاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر في مسئلة ناسي النجاسة لكن الظاهر عدم شمول الرواية لنفي الاعادة
لان وجوبها ليس من اثار ما فعل نسيانا ولا النسيان بل من جهة الامر الاول وغاية الامر انه لم يسقط بالفعل المأتي به نسيانا واما الاعتضاد بصحيحة
لا تعاد فمبني على اختصاص الطهور فيها بالطهارة من الحدث لكن يحتمل غير بعيد ارادة مطلق استعمال الطهور لرفع الحدث والخبث كما يومي اليه قوله ع
في رواية اخرى لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله ولو فرض تساوي الاحتمالين سقط العام المخصص
بالمنفصل المجمل عن الاستدلال به فتامل جدا فالمتجه بعد التكافؤ الرجوع اما الى اطلاق ادلة اعتبار الطهارة من الخبث مثل قوله لا صلوة الا بطهور
ويجزيك عن الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله وغير ذلك مما دل على وجوب ازالة النجاسة عن محل الاستنجاء وغيره وجوبا شرطيا
او التنزل عن ذلك والرجوع الى قاعدة عدم الاجزاء وبقاء الاشتغال بالامر المتوجه الى المكلف في حال عدم النسيان وعدم سقوطه بالمأتي به نسيانا
كل ذلك بعد فرض التكافؤ والاغماض عن ترجيح اخبار الاعادة بالاكثرية وعمل الاكثر ونحو ذلك نعم قد يتوهم القول بالفصل فيما نحن فيه بين بقاء
الوقت وخروجه كما عن المقنع جمعا بين ما تقدم من اخبار الطرفين بشهادة بعض الاخبار مثل موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى ان
يغسل ذكره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كان في وقت تلك الصلوة فليعد الصلوة وليعد الوضوء وان كان قد مضى وقت
تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة لكن الرواية مع عدم صحتها تشتمل على ما يوهن مثل الامر بالاعادة مع
التمسح بثلثة احجار والامر باعادة الوضوء وعدم ايجاب قضاء الصلوة مع وقوعها بلا وضوء بقرينة قوله وليتوضأ لما يستقبل الا ان يراد من
الوضوء والتوضي الاستنجاء بالماء ويراد بالمسح ما كان فاقد الشروط الاكتفاء به اما لتعدي النجاسة عن المحل واما لعدم كفاية الثلثة في تطهير
المحل واما لغير ذلك والاجود التمسك في التفصيل برواية علي بن مهزيار الاتية في مسئلة ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما نحن فيه من
جزئيات تلك المسئلة وعن الاسكافي هذا التفصيل للنسيان في البول وعن الصدوق قدس سره تفصيل اخر بين مخرج البول والغائط فلم يوجب الاعادة
من الغائط ولعله لرواية عمار وصحيحة علي بن جعفر في الاستنجاء من الغائط وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه لا يجب اعادة الوضوء لا من نسيان البول
ولا من الغائط للاصل والاخبار المستفيضة ففي صحيحة علي بن يقطين يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء ومثلها صحيحة عمرو بن ابي نصر ورواية ابن الجهم
المتقدمتين نعم في موثقة ابي بصير ان اهرقت الماء ونسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء وغسل ذكرك وفي صحيحة سليمان بن
خالد عن ابي جعفر عليه السلام في رجل يتوضأ فينسى غسل ذكره قال يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء وبظاهرهما اخذ الصدوق فحكي عنه ايجاب الاعادة على
ناسي غسل البول بل عن ظاهر القول عن المقنع تعميمه للمخرجين لعله لموثقة عمار المتقدمة في ناسي غسل الدبر ولما فرغ المصنف قدس سره من الخلل الواقع
او المتوهم في وضوء مخصوص ذكر بعض احكام الخلل المردد بين الوضوئين في مسائل الاولى من جدد وضوئه المبيح للمشروط به سواء كان بنية الندب
الثابت له باصل الشرع ام بنية الوجوب العارض له بنذر واجارة ثم صلى بعدهما وذكر بعد الصلوة انه اخل بعضو مثلا او شرط من احدى
الطهارتين فان قلنا بوحدة حقيقة الوضوء الغير المجامع للحدث الاكبر ولذلك اقتصرنا على نية القربة ولم نعتبر نية الرفع والاستباحة فالطهارة
والصلوة صحيحتان بلا اشكال كما يظهر من المصنف والعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وكذا ان قلنا برفع خصوص المجدد عند تبين الحاجة اليه كما
هو مذهب الشيخ مع عدم اقتصاره على نية القربة ووافقه على ذلك جماعة كالقاضي وابني سعيد والحمزة والمحقق في المعتبر وقد تقدم ذلك كله في بحث النية
وقد تقدم هناك تعجب العلامة من هذا القول ودفع الشهيد في الذكرى له وان قلنا بوجوب نية الرفع او الاستباحة اعادهما عند المصنف واكثر من تاخر عنه
لاصالة بقاء الحدث السابق على الطهارتين لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال الاخلال من الاولى وفي هذا وجه لعدم الاعادة اوفق بالقواعد هي صحة الصلوة
والطهارة لان الشك في الاخلال بعضو شك بعد الانتقال عن محله والعلم الاجمالي بالاخلال لا والشك في مورده غير مانع عن جريان قاعدة الشك
بعد الفراغ كما احتمله في الذكرى لانه تقييد للنص والفتوى من غير دليل ومجرد العلم الاجمالي بالاخلال لا اثر له فيما علم اجمالا بالاخلال بفعل
مردد بين كونه من الافعال الواجبة او المستحبة اذا تردد المتروك بين غسل اليمنى وبين المضمضة او تيقن بعد الجمعة انه لا يدري انها من الغسل الواجب
او المستحب او لغسل غسل الجنابة وغسل الجمعة ثم ذكر الاخلال بعضو من احدهما الى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي بالترك وتردد
المتروك بين ما يجب تداركه وبين ما لا يجب ومن هذا القبيل تردد المتروك في الصلوة بين الركوع والقنوت او القراءة وشبه ذلك مع انه لو لم
تلح مجرد العلم الاجمالي في قاعدة الشك بعد الفراغ لم يقتض ذلك وجوب اعادة الصلوة اذ الشك بالنسبة اليها غير مجامع مع العلم
الاجمالي غاية الامر وجوب الطهارة للصلوات المستقبلة فهو كمن شك بعد الصلوة في انه تطهر لها من الحدث السابق ام لا وقد افتى جماعة
بعدم الالتفات اليه ويدل عليه رواية علي بن جعفر المتقدمة في الشك في الشرط في الاثناء وان خالف فيه بعض ككاشف اللثام في مسئلة من شك

في ذكر بعض احكام الخلل في الوضوء

بعد الطواف في انه تطهر ام لا حيث استوجه في مقابل العلامة وغيره الالتفات الى الشك نظرا الى اختصاص الشك بعد الفراغ بالافعال دون
الشروط ولعله قدس سره جعل حكمهم بالالتفات في باب الطهارة شاهدا على عموم اطلاقاتهم للشروط لكنه معارض بقولهم في باب الطواف ثم انه
قد حكي في الذكرى ما استوجهناه عن السيد بن طاوس قدس سره فقال خرج ابن طاوس وجها في ترك عضو متردد بين طهارة مجزية وغير مجزية انه
لا التفات فيه لانه لا يخرج عما الشك في الوضوء بعد الفراغ وهو متجه لان يقين الترك حاصل هنا بالترك وان كان شاكا في موضعه بخلاف
الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه والله الموفق اقول ما استنده كرفقه تقييد للنص من غير دليل فان من شك بعد فراغه في انه
غسل يده ام لا قد يكون متيقنا انه على تقدير غسلها ترك فعلا اخر من امور دينه او دنياه وهو غير قادح في حكم الشك بعد الفراغ قطعا
والله العالم والثانية انه لو صلى بكل من الطهارتين صلوة او ازيد اعاد ما صلاه بالطهارة الاولى لاصالة بقاء حدثه دون ما صلاه بالثانية
لصحة ما صلاه بها على كل تقدير بناء على القول الاول وهو الاقتصار على نية القربة او كفاية التجديد واما على القول الاخر فيجب اعادتهما لان
اصالة بقاء الحدث توجب القضاء لدخول المكلف بحكم هذا الاصل في جملة من صلى بغير طهور المنصوص على وجوب القضاء على من وجب عليه لا يجامع
الى عموم صدق موضوع الفوات هنا حتى يسلم امارة لا اثباتها بالاصل ويمنع اخرى منع اثبات الاصل له وربما يصعب اثبات القضاء على من
وجب عليه الطهارة لاجل شكه في المتأخر من الحدث والطهارة المتيقنين فلم يتطهر لنسيان وصلى ولم يتذكر الا بعد الوقت اذ ليس هنا استصحاب حدث
حتى يحكم من اجله بانه صلى بغير طهور وانما وجب الاعادة في الوقت لان الشك في الشروط شك في المشروط فلا يحصل يقين البراءة الا بالطهارة واذا
كان القضاء بفرض جديد ولو كان عموم اقض ما فات مع عدم احراز الفوات فالاصل البراءة من وجوب القضاء لكن يمكن ان يقال الاصل عدم الاتيان
بالفعل على وجهه لان المراد بالفوات في النص والفتوى ما يعم ذلك لو فرض عدم صدق الفوات فيما نحن فيه فهذا استفيد من ملاحظة الاخبار تعلق
القضاء بمجرد ان يحرز ولو بالاصل عدم الاتيان بالصلوة الواقعية عمدا او نسيانا ولذا كان الاصل فيمن شك بعد الوقت في انه صلى في الوقت ام لا هو
وجوب القضاء وانما عدل عنه للنص المعلل بانه قد دخل حائل يعني انه قد مضى محله ودخل وقت فعل اخر ثم ان هذا كله على طريقة المشهور من
الاعتناء بالشك المذكور اما على ما استوجهناه تبعا للسيد المتقدم والشهيد قدس سره فليس عليه اعادة خصوصا لو شك بعد خروج الوقت وقد
قواه في هذه المسئلة الثانية بعد ان اختار المشهور في المسئلة الاولى كسائر كتبه في المسئلتين فقال بعد بيان الحكم المشهور وعندي في هذا شك
وهو انه قد تيقن الطهارة وشك في بعض اعضائها بعد الانصراف الا ان الشك في الحاق المتروك باليقين منها هو الشك في ترك احد الاعضاء
الواجبة فلا يلتفت اليه وهو قوي انتهى وفي قوله قدس سره شك في ترك احد الاعضاء الواجبة كقول الشهيد حاكيا عن السيد بن طاوس ترك عضو
تردد بين طهارة مجزية وغير مجزية اشارة الى ان مطلق العلم الاجمالي بتردد المتروك بين شيئين لا يوجب عدم جريان حكم الشك بعد الفراغ لان
هذا الشك بالنسبة الى ما يترتب على الشك فيه من وجوب التدارك شك خال عن العلم الاجمالي كما مثلنا سابقا بتردد المتروك بين واجب ومستحب
او بين فعل بعض من الوضوء وفعل اجنبي وكذا تردد المتروك في الصلوة بين ما يجب تداركه وما لا يجب انما القادح تردد المتروك في الوضوء او الصلوة
بين امرين يجب تدارك كل منهما على تقدير فوته فاندفع بذلك ما يتوهم في رده ان الشبهة هنا من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجري الاصل في احدهما
توضيح الاندفاع ان الحكم في الشبهة المحصورة فيما اذا دار بين ما تنجز التكليف بالاجتناب عنه وبين ما لم يتنجز جاز اجراء الاصل كما اوضحنا ذلك في الشبهة
المحصورة والثالثة انه لو صلى صلوتين بطهارتين ثم تيقن انه احدث عقيب واحدة منهما تعارض اصالة بقاء الطهارة الاولى لصلوتها واصالة بقاء الثانية
واعاد الصلوتين اذا اختلفا عددا بلا خلاف ظاهرا منهم هنا وان اختلفوا في حكم ما يكون هذا من افراده وهو تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر
مع كونه متطهرا قبلهما فينبغي ابتناء الحكم على الاقوال في تلك المسئلة ويكون في اولها الطهارة الثانية على اشكال وجه الجمع عدم تيقن
البراءة الا به ومقتضى اطلاقهم عدم الفرق بين اتفاقهما في القضاء والاداء واختلافهما وان كان ربما يحتمل مع الاختلاف الاقتصار على اعادة الثانية
لاصالة بقاء الامر بها وقاعدة عدم الالتفات الى الشك في الاولى بعد خروج وقتها واما الخدشة في الحكم مطلقا بعدم الدليل على وجوب تدارك الواقع
حتى يجب الجمع من باب المقدمة او تسليم المقتضي لوجوبه الا ان اليقين بالاتيان به غير ممكن لان من جملة ما يعتبر فيه نية الوجه المتعذرة
في المقام للجهل بالواجب الواقعي فقد ذكرنا فساده لخصوص الوجه الاخير في محله ويرشد اليه ما ذكرنا التعليل في الرواية الواردة فيمن عليه فائتة
مرددة بين الخمس انه يصلي ثلث صلوات وجزم الحلي في المقام بالحكم المذكور مع قوله بعدم وجوب الجمع بين الصلوتين في الثوبين يعلم بنجاسة احدهما
معللا بعدم التمكن من قصد الوجه بل افتى بالصلوة عاريا وان لم يختلفا عددا او اختلفا في الجهر والاخفات فصلوة واحدة ينوي بها ما في ذمته
على المشهور لما يستفاد من بعض الروايات من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة وان خالفتها في الجهر والاخفات وهي مرفوعة الحسين بن
سعيد الى ابي عبد الله عليه السلام المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوة يومه ولم يدر اي صلوة هي قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت

الظهر او العصر او العشا كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى ومثلها مرسلة علي بن اسباط لجريان التعليل ولاجله يضعف الاستدلال
بها وان وقع من جملة بناء على تنقيح المناط وفيه اشكال الحق ان الحلي لم يعمل بالرواية في المسافر الناسي لاحد صلواته الخمس اقتصارا على مورد النص
وقيل بولاية الرجوع وانكان يظهر منه مناط الحكم الا انه لا لنا على التعليل حتى يتعدى لاجله عن مورده لانه يحتمل عن خصوص لاحتمال كونه تقريبا للحكم في
هذا المورد لا تعليلا حقيقيا او بيانا لحكم الشارع بالاكتفاء بالثلث على كل تقدير ولعل الشهرة بين المتاخرين بجبر قصور الدلالة وان لم يكن الشهرة
بين القدما جابرة للسند لاجل ما ذكرنا من قصور الروايتين عن افادة الحكم فيما نحن فيه مع مخالفته لاصالة عدم الغاء الجهر والاخفات عند التردد وافتى
الشيخ القاضي والحلبي وابن زهرة والحلي وابن سعيد على ما حكى عنهم بعكس كفاية الواحدة المرددة وان اكتفى من عدا الحلبي منهم بالثلث تاسيا او اربع
من الخمس لمكان الروايتين ثم الاكتفاء بالواحدة المرددة هل هي رخصة او عزيمة وجهان اقويهما الاول لادلة الاحتياط بعد ورود الامر بالثلث في
الروايتين مورد توهم تعين الخمس ولظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود بها وهو يحصل بالمتعدد بل بطريق اولى كما في الذكرى
وكذا يكتفي بواحدة مرددة بين متعدد متوافق العدد لو صلى بطهارة ثم احدث وجدد طهارة ثم صلى بها اخرى فذكر انه اخل بعضو من
احدى الطهارتين ولو صلى الخمس بطهارات خمس ثم تيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعاد بناء على ما تقدم من الاكتفاء بالواحدة عما في الذمة
ثلث فرائض ثنائية للمغرب واثنين للصبح واربعا للمافي الذمة من الرباعيات الثلث وقيل كما عن الحلبي ابن المتقدم اليهم الاشارة بعيد خمسا وهذا او فق بالاحتياط
وان كان الاول اشبه بظاهر الروايتين المتقدمتين وللعلامة في القواعد في بعض فروع هذه المسألة كفاية المردد عما في الذمة عبارة مشكلة اختلف في معناها
حواشيه حتى صنف بعضهم في ذلك رسالة قال بعد قوله قدس سره في مسألة الخمس صلوات الخمس بطهارات ولو كان الاخلال من طهارتين اعاد اربعا صبحا ومغربا ورباعيتين
مرتين والمسافر يجتزي بالثنائيتين والمغرب بينهما والاقرب جواز اطلاق النية والتعيين فياتي بثالثة ويتخير بين تعيين الظهر او العصر او العشا
فيطلق بين الباقيين مراعيا للترتيب وله اطلاق الثانية فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل ما في الحظ كلام في ساير كتبه في هذا المقام مدخلا في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله يوتيه من يشاء نسال الله التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

قد فرغ من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الثاني العشرين من شهر ربيع الثاني في سنة ثمان
وتسعين ومايتين بعد الالف من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية
وانا العبد الاقل الجاني الفاني ابن رحوم ميرزا علي محمد رضا الحمد
الطباطبائي الاردستاني اللهم اغفر لي
ولابوي وابي محمد وعلي
عليهما السلام

كتاب الغسل

فالواجب ستة اغسال

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الغسل ففيه الواجب والمندوب اما الواجب فستة اغسال لكل واحد منها سبب اضيف في البيان للغسل كالوضوء حقيقة واحدة والتنوع
في اسبابها وهي غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة التي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس بعد برده
وقبل تغسيلهم على المشهور كما سيأتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وزيد عليها اغسال اخر ياتي في الاغسال المندوبة وبيان
ذلك كله في خمسة فصول يتضمن اخيرها الغسل المندوب **الفصل الاول في الجنابة** بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد ويطلق على
المني كما في القاموس وهي كثيرة في الاخبار وفي الاصطلاح البعد الخاص قال في السرائر بعد تفسيرها بالبعد هي في الشريعة كذلك لبعد عن
احكام الطاهرين ونحوه في المعتبر لكن في الروض انها شرعا ما يوجب البعد عن احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني ولهذا كان
السبب لها فعل الشخص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المناسب لجعل الجنابة من الاحداث الموجبة للغسل كغيره مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد
منه فيهما رفع اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحائض والمستحاضة والنفساء واما دعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة
المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت بل لا يحضرني من الروايات ما علم فيه استعمال اللفظ فيهذا المعنى

الان يجعل عليه النبوي تحت كل شعرة جنابة نعم ربما ينافيه قولهم ان سبب الجنابة امران وينحصر النظر فيها في ثلثة متضمنة لبيان السبب
لها والحكم المترتب عليها والغسل الواجب عقيبها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف ولعل الاجماع عليه كالاجماع
مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال وافراد المنزل الا انه ورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرأة اذا انزلت معارضة
بما تعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه لم يرها حمل انكار وجوب الغسل على صدوره والتقيه مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في
نادر الاوقات لمنادرة للسؤال وقد علمها الامام بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز لاجل
لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة لارتكاب مفاسد هي اعظم من البقاء على الجنابة وقد لوح
في بعض الروايات العالم بهذا الحكم بكتمانه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقا ففي صحيحة اديم بن الحر قال سألت
ابا عبد الله عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع
قد يجب لترتب المفسدة عليه وهي جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها يحكى عن بعض العامة وفي مرسلة
نوح بن شعيب هل على المرأة غسل اذا لم ياتها زوجها قال لا وايكم يرضى ان يرى ويصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او زوجته او امه او احد
قرابته قائمة تغتسل فيقول ما لك فتقول قد احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان
كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض
العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة كغيرها من العبائر عدم الفرق في مخرج المني بين المعتاد وغيره انه ليس كالحدث الاصغر ولذا قيد او في اطلقوا
هنا ويظهر من الحدائق انه الاشهر الا ان ظاهر العلامة في القواعد من تاخر عنه كونه كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في
الصلب فالاقرب اعتبار الاعتياد وعدمه انتهى واستقربه ولده في الايضاح وفي البيان لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار
المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني من ثقبة في الصلب او في الاحليل او في خصيته فالقوى على اعتبار الاعتياد و
عدمه اما لو خرج من غير ذلك فاعتبار ذلك الاعتياد حقيقي ان يكون مقطوعا به انتهى وذكر المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك
انه يحصل الجنابة للخنثى بانزال المائين الخارجين لا من احدهما الا مع الاعتياد وهذا اقوى لان ما تقدم في الحدث الاصغر ما يصلح مستندا
لاعتبار الاعتيادات هنا الا تقييد الحدث هناك بما يخرج من الطرفين الذين انعم الله بهما كما اجيب فوتنا هنا التعدي اعتبار الاعتيادية
القول به بالاجماع المركب والاولوية ثم انه ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هناك باعتبار الخروج من تحت المعدة فالعبرة هنا بالصلب
ولعله مبني على ان وصف خروجه من الصلب من اوصافه اللتي تنبئ حقيقة المني بانتفائها نظير اعتبار الخروج من تحت المعدة في صدق
موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان ملونا لدم على ما صرح به في الذكرى قال تغليبا للخواص واحتمل العدم لان
المني دم فيما لو بنه يكشف عن عدم استحالته فان حصل ما يشتبه فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا مقارنا للشهوة وهي اللذة المعهودة
عند الانزال وفتور الجسد اي انكساره المعهود حكم عليه بانه مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما يحكم على الجنب لحصول الظن من هذه الصفات
فيعتبر فيما لا طريق فيه الى العلم ويلزم من اجراء الاصل فيه الوقوع في المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه الا شيئا
رطبا عليه بعض آثار المني من الرائحة واللزوجة لو بنى على اجراء اصالة الطهارة وقع اكثر الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب وبدل عليه نص صحيح
علي بن جعفر عن اخيه في الرجل يلعب مع امرأته ويقبلها فيخرج منه المني فقال اذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما
هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس وفرض كونه منيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف اذ المروي في كتاب علي بن جعفر
منه الشيء ثم ان القدر الثابت من هذه الصحيحة والذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب هو
اجتماع الصفات الثلث فيرجع في فاقد بعضها الى الاصل الا انه يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن ابي عمير المخرج
من الاحليل المني والمذي والودي فاما المني فهو الذي يسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد بكون الحد
خاصة لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال ان الاطلاق فيها محمول على الغالب من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق
في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم انفكاك المني عن الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله
قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد فيخرج فقال ان كان مريضا فليغتسل وان
لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجيء الا بعد
وفي رواية العلل لم يجئ الا بضعف وبالجملة فالصفات الثلث المذكورات مثلا زمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها دلالة

على عدم اعتبار اجتماع الباقي فينتصر في مخالفته الاصل على مورد الاجماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة
ممن تأخر عن الشهيد الثاني خلافا لصريح طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين ممن اقتصر على احدى الثلث بل غيرها مثل الرائحة والثخانة و
البياض في مني الرجل والرقة والصفرة في المرأة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات
وان ذكر الصفات الثلث او الاثنين في كلام الفاضلين لتلازمهما غالبا وانه لا خلاف في كفاية وجود الرائحة بل صرح في جامع المقاصد
بذلك بل بثبوتها استظهارا ملاحظة كلام من تقدمهما من الاصحاب واستدلالاتهم والاخبار الواردة في الباب اما الكلمات فقال في
الذكرى للمني خواص اربع خروجه بدفق بدفعات غالبا قال الله تعالى من ماء دافق ومقارنته الشهوة وفتور الجسد وهو انكسار
الشهوة بعده وقرب رائحته من رائحة الطلع والعجين مادام رطبا ومن بياض البيض جافا والمني الرجل الثخانة والبياض ويشاركه فيها
الودي ولمني المرأة الرقة والصفرة ويشاركه فيها المذي كل ذلك حال اعتدال الطبايع انتهى فان ذكر الخواص الاربع في مقابل الصفتين
الاخيرتين المشتركتين بين مني الرجل والودي وبين مني المرأة والمذي ظاهر في كفاية كل واحدة من الاربع واما المحقق ره فقد ذكر هنا في
المعتبر الصفات الثلث واقتصر في النافع الذي هو كالمتن للمعتبر على الدفق والفتور واما العلامة ره فقد اقتصر في القواعد على الدفق والشهوة
وزاد عليهما في بعض كتبه الفتور وفي بعضها كالتذكرة الصفات الاخر وقال في الوسيلة وعلامته الدفق سواء كان معه شهوة ام لا وان وجد شهوة
من غير دفق وكان مريضا فكذلك وان كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه دفق انتهى وقد تبع في ذلك الشيخ في النهاية حيث قال واذا وجد الانسان
ما كثر الا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل اما لم يعلم انه مني وان وجد من نفسه شهوة الا ان يكون مريضا فانه يجب عليه الغسل متى وجد في نفسه شهوة
ولم يلتفت الى كونه دافقا او غير دافق انتهى واما استدلالاتهم فقد استدل في المعتبر على اعتبار الصفات المذكورة انها صفات لازمة في الاغلب
نعم الاشتباه حينئذ بالبهائم قال ويؤكدها ما رواه علي بن جعفر وقال في التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات واللذة وفتور الجسد لانها
صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يسند اليها القول الكاظم ع ولا يخفى ان ظاهر هذا الاستدلال لخصوصا الواقع في عبارة التذكرة الظاهرة
في اعتبار جميع الصفات زيادة على اللذة والفتور واستنادا الى الصحيح كفاية كل واحدة من هذه الصفات فذكرها من قبيل قول النحاة في
امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين واما الاخبار فمنها ما تقدم في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال الراوي ما الفرق بينهما اي بين الصحيح والمريض
قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق من كون مني المريض خارجا
بغير دفق لا يدل على المطلوب وهو كون الخارج بغير دفق منيا الا بملاحظة ان مجرد الشهوة عند الخروج امارة على المني مع عدم الدفق الغالب في
المني لا يوجب هنا في الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض في الحقيقة هو كون انتفاء الدفق في الصحيح
عن الظن من الشهوة بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق لا يمنع من حصول الظن بالمني من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة فليغتسل و
بالجملة فبيان الفارق يمنع عن القول بان كفاية الشهوة في المريض وعدم اعتبار الدفق فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا
عبد الله ع عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل والتقريب ما تقدم من التعليل
بالضعف المانع مانع الظن فيرجع عليه وجوب الغسل وحسنة حريز المروية في الكافي والعلل قال اذا كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان
هو الدافق لكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليست له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه فان تفريع قوله فاغتسل على قوله
ربما كان هو الدافق ظاهر في كفاية الظن الحاصل من الشهوة في وجوب الغسل او على قدح انتفاء الدفق وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات
المذكورة لا يخ عن قوة حيث لم يعلم وجود باقيها او علم انتفاء الباقي لعارض كالمرض فح لو كان مريضا فانتفى الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة
وفتور الجسد في وجوبه وكذا لو كان بدنه فاترا قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به في المسالك اما لو كان انتفاء بعضها لا لعارض كما
لو خرج الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق وغيرهما من الاوصاف لم يجب لتعارض الامارة الموجودة وانتفاء الامارة الاخرى المفيد
للظن بالعدم فالاقوى ح الرجوع الى الاصل والظن بما الاطلاق فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق في الصحيح وعدم قدحه في المريض
معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض ومما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الالتزام بالغسل اذا انتبه فوجد في ثوبه او بدنه بللا وجد
فيه رائحة المني الا ان يدعى هنا العلم العادي لكن الظاهر ان منشأ سكون النفس جريان العادة بالتزام الجنابة بمجرد الرائحة فضلا احتمال
العدم من جهة عدم الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب عليه الغسل بلا
اشكال ولا خلاف في المسألة وان لم نحتج الى التعرض بعد ما تقدم من كون نزول المني موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على المصنف ره تعرض لها
تنبيها للنفس ولبعض تفاصيل العامة في هذا المقام وهي موثقة سماعة عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح ولم يكن قد رأى في منامه انه قد احتلم

قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه احتلم فوجد على ثوبه و على
فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال السيد ره فيما حكي عن مسائل خلافه عندنا ان من وجد المني في ثوبه او فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر الاحتلام
فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجده فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما يجده ان يكون من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام
ثم ذكر اقوال العامة ثم قال ويدل على صحة مذهبنا انه اذا وجد المني ولم يذكره وهو يجوز ان يكون من غيره فلا يقين بما يوجب الغسل وهو على يقين
بتقدم برائة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك اليقين الا بيقين مثله واذا وجده فيما لا يلبسه ولا يستعمله غيره فقد تيقن انه منه فوجب
الغسل انتهى وقال في المبسوط بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل لانه يتحقق خروجه منه انتهى وقال في المعتبر لو راى
في ثوبه منيا فان كان يشركه فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن يستحب الغسل احتياطا ويقضي ان احدهما جنب ولو ائتم احدهما
بصاحبه لم يجز صلوة المؤتم ولو كان منفردا اغتسل وجوبا لانه تيقن انه منه انتهى هذا ما حضرني من كلماتهم الظاهرة في فرض المسألة في صورة حصول
اليقين بالجنابة لكن المعروف بين من تأخر من المحقق ره ان مجرد وجدان المني في الثوب امارة موجبة شرعا للحكم بجنابته اذا لم يشركه في الثوب
غيره وقال في المنتهى في مسألة الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر لو اغتسل وجوبا من جنابة مشكوك فيها كواجد المني في ثوبه المختص والمتيقن لها و
للغسل الشاك في السابق منهما او من حيض مشكوك فيه كناسية الوقت والعدد هل يكون مائه مستعملا فيه اشكال انتهى وفي محكي النهاية انه يجب عليه
الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال في الدروس بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما وان تعاقب وجب
على صاحب النوبة كان وجها ولو لم يعلم صاحب النوبة فكالمعية انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته في فرض المسألة في صورة عدم العلم و
تبعه في هذا التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان في الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشيتي الارشاد والشرايع وحكم هؤلاء بعد العلامة رايته
بحكم ببلوغ الواجد مع امكان البلوغ في حقه باكمال اثني عشر سنة وهذا التفصيل لاجماع العلم بكونه منيا وقال في الموجز وتوجب الجنابة بخروج
المني من معتاد او صائرة او تيقنه في الذكر او الانثيين ووجوده في مختص ثوب او فراش انتهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر في كونه سببا تعبديا
وقال كاشف الالتباس في شرح العبارة اذا وجده في ثوبه او فراشه المختص به منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية
في شرح قول الماتن يجب الغسل بانزال المني ولا يشترط العلم بكونه منيا بل يثبت ولو بوجدانه في الثوب المختص به انتهى وبالجملة فالمشهور
بين المتأخرين عن المحقق ره كون وجدان المني في الثوب المختص به سببا شرعيا ظاهريا للجنابة ويرجح الشارح فيه الظاهر على الاصل كما في البلل المشتبه
بعد البول وقبل الاستبراء ولا اشكال وانما الاشكال في مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوصا
الثانية المشتملة على وجدان المني على فخذه صورة العلم بنزول المني ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من تتبع اسولة الروايات ولاحظ
من خرافات العامة التي اوجبت الشبهة في اكثر مسلمات الخاصة فلا اضاف ان الخروج بها عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن يقين الطهارة
بمجرد الشك مشكل سواء كان الشك في كونه منيا او لغيره ام في ان هذا المني المعلوم كونه منه من جنابة سابقة قد تطهر منها او من جنابة حادثة
الا ان يقال في الصورة الثانية ان المتحقق حين خروج المني يعلم بحدوث جنابة مرددة بين السابقة واخرى حادثة والاصل بقائها كما ان
الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة السابقة فهو نظير من تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر مع علمه بالحدث قبلها وان كان الفرق من
هناك طهارة وحدث غير الحدث المعلوم قبلها بخلاف ما نحن فيه الا ان مناط تعارض الاستصحابين موجود هنا ايضا ولعل هذا من القرائن
على اتفاقهم هناك على وجوب الاخذ بضد الحالة السابقة اذا علم بها وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم
انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر بالوضوء في مقابل الغسل يعني ان يحمل الظهور في حقه هو الوضوء دون الغسل ثم لو قلنا بظاهر
الموثقين من التعبد فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه او يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقويهما الاول اذ لو تنزلنا عن ورودهما في
مقام العلم العادي كما هو الغالب فلا اقل من ورودهما في مقام الظن وعلى التقدير يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الروايتين وهو وجدان
المني على الجسد او الثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به بعضهم كما يجب الاقتصار على المتيقن من ازمنة نزول هذا المني للوجوب للحدث و
الخبث ولا يعيد الا الصلوة التي لا يحتمل تأخر الوجدان عنها وفي غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة وفاقا للمشهور وفي المبسوط ينبغي
ان يقول يجب ان يقضي كل صلوة صلاها من اخر غسل من جنابة ومراده وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم هذه الجنابة عليها فقدير بانه لا وجه
لقضاء ما صلاها بين الغسل واول يوم يحتمل فيها الجنابة ولعل الوجه فيها الخاذه العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة فيجب قضاء
الجميع من باب المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة فيما عدا الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة تثبت صحة ما عداها ولذلك قوى هذا
القول الاخير في المبسوط هذا كله في حكم القضاء من حيث الحدث واما من حيث الخبث فسيأتي حكم جاهل النجاسة في احكام النجاسات ثم انه لا اشكال

ولا خلاف في عدم وجوب الغسل على كل من المشاركين في الثوب ان علم بكون احدهما جنبا ويترتب عليه آثار الجنب الواقعي فلا يجوز الصلوة
خلف واحد منهما لوجوب الاجتناب عن الصلوة خلف الجنب الواقعي نظير الصلوة خلف المشتبه بالفاسق او الكافر والصلوة في الثوب المشتبه
بالنجس والسجود على المكان المشتبه به وغير ذلك مما ابعد ما بينه وبين ما جوزه بعض مشايخنا المتأخرين من جواز الصلوة خلف كليهما في فرضين
بل ادعى ظهور الخلاف في ذلك لكن ملاحظة ما ذكرنا من الامثلة تشهد بعدم ظهور الخلاف فيما الفرض ما هو ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد
منهما ان اصالة طهارة الاخر اذا لم يكن طهارة الاخر مما يتعلق به حكم كجواز الاقتداء به او الاكتفاء به في عدد الجمعة كما سيجيئ والاصل في ذلك
ما ذكرناه في الملاقي للشبهتين في مطلق الشبهة المحصورة من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه بكلا محتمليه موردا لابتلاء
المكلف والحاصل ان المدار في الاعمال المتوقفة على احراز طهارة الواجد سواء صدرت من احد الواجدين او من ثالث يترتب عمله على عملهما
او على احدهما على سلامة اصالة الطهارة ويترتب على ذلك امور منها صحة عمل كل منهما اذا لم يترتب على عمل صاحبه وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف
ومنها فساد عمله اذا ترتب صحته على صحة عمل الاخر عنه الاول فلا يجوز اقتدائه به وفاقا للمحقق وفخر الدين والشهيد لان الشرط في صحة صلوة المأموم طهارته
من الحدث وطهارة امامه ولا يجوز احرازهما بالاصل للعلم الاجمالي بجنابة احدهما فيحصل العلم التفصيلي بفساد صلوته لاختلال احد شرطيه كما
لو علم اجمالا بنجاسة مردده بين كونها في ثوبه او بدنه خلافا للعلامة في التذكرة قال لان الجنابة اسقط الشارع حكمها ووافقه في المدارك لصحة
صلوة كل منهما شرعا واصالة عدم اشتراطها زاد على ذلك ضعف استدلال المانعين بالقطع بجنابة احدهما بانا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق
الانزال من شخص بعينه ولهذا ارتفع لازمه وهو وجوب الطهارة اجماعا وفي الرياض لان المناط التكليف بالظاهر وعدم العبرة بنفس الامر ولو مع العلم
اجمالا ولهذا صح صلوتهما ولا يجب الغسل عليهما قطعا ويضعف ذلك كله بمنع اسقاط الشارع حكم هذه الجنابة لعدم الدليل على المسقط مع
وجود السبب وهو الانزال اذ لا ريب انه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يكن عليه حدثا جديدا وانما وجب عليه الغسل بالسبب السابق فالسبب
موجود واقعا في احدهما وانما انتفى بعض لوازمه عن كل منهما وهو وجوب الغسل لاحرازه عدمه بحكم الاصل السليم عن المعارض فكل من كان منهما
او من ثالث عمله مرتبا على عدم الجنابة فان امكن احرازه بالاصل صح منه ذلك العمل بمعونة الاصل والا فلا والمفروض ان صلوة المأموم مترتب
صحتها على طهارة الامام التي لا يمكن اجراء الاصل لمعارضته باصالة طهارة نفسه مع كون اللازم من العمل بالاصلين طرح مقتضى السبب الواقعي
الذي في ضمنهما فصحة الاقتداء مبنية على احد امور كلها مخالفة لمقتضى الادلة احدها عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية
وهذا مع استلزامه صحة الاقتداء ولو علم بجنابة الامام كما يصح لو علم بنجاسة ثوبه او بدنه او نسيانه احد السجدتين وشبههما مردود بالادلة
الدالة على اشتراطها بها واقعا ولذا يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا يكون الا لاختلال شرط واقعي ولذا فرع العلامة قدس سره في
القواعد صحة اقتداء من علم بنجاسة ثوب الامام وفسادها على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة ووجوبها عليه الثاني انه يكفي
في صحة الاقتداء صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز المأموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة طهارته بل يكفي عدم علمه
بالفساد وهذا وان لم يتضح فساده كالاول الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرايط الامام في باب الجماعة اشتراط احراز الصحة عند المأموم ولو باصالة
الصحة او اصالة الطهارة او غيرهما مما لا يجري في المقام وقد ادعى فخر المحققين ره في الايضاح الاتفاق على ان الايتمام هيئة اجتماعية تقتضي
ان تكون الصلوة مشتركة بين الامام والمأموم وان صلوة الامام هي الاصل وفي رواية امير المؤمنين ع اذا فسدت صلوة الامام فسدت صلوة
المأموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل فساد صلوة الامام احتمالا غير مندفع بالاصول كان صلوة المأموم كذلك فلا يجوز الدخول
فيها لكن مورد الرواية وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة امامه وهو مخالف للفتوى الا انه يمكن توجيهها بان المورد لما اتفق في اقتداء
الناس بثاني الشيخين كان هذا الكلام حقا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم المحذور وهو طرح العمل بالرواية في موردها الشخصي واما طرحها
في نوع موردها فليس بذلك المحذور وتمام الكلام في محله الثالث تسليم الامرين الاولين ومنع كون الانزال المتحقق من شخص
لا بعينه موجبا للحدث وهذا لا باس بتسليمه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا وليس امرا متاصلا يتفرع عليه وجوبه فاذا
ارتفع وجوب الغسل فعلا انتفى الحدث وانما فكل منهما متطهر واقعي لعدم وجوب الغسل عليه فعلا وهذا مردود بما يدل على وجوب الاعادة
والقضاء على من صلى جنبا بغير علم وبالرواية المذكورة وباستلزامه تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال بالنسبة الى الصغير
والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة فالاقوى ما ذهب اليه الشيخ في المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف الالتباس
للشام وغيرها ويلحق بالاقتداء اعتماد احدهما على الاخر في تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما او وطي الزوج احدهما
جنبها الزوج بها لمحصلهما مع علمه بجنابة احدهما والظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام بالاصل المعارض باصالة الطهارة للاخر فلو

اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما بعينه والاول مستلزم لطرح ما دل على المنع على الاقتداء بالجنب والثاني ترجيح بلا مرجح فتعين عدم الجواز
فيهما نظير السجود على احد المشتبهين بالنجس والصلوة خلف احد المشتبهين بالفاسق او بغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواجد الاخر خارجا
عن مورد ابتلاء المكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا او بعيدا بعد الوصول الى مكان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرناه في المنع مما لا اشكال فيه بل
لا خلاف بناء على ما يقتضيه عدم تفرقتهم في الشبهة المحصورة وابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين مستظهرا عدم الخلاف
فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر وفيه مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم
جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر يقطع تفصيلا بفساد العصر اما للايتمام فيها بجنب او لفساد الظهر المقتضى لعدم ترتب
العصر عليها قبل فعلها فتأمل وقد استظهر صحة الصلوتين وعدم وجوب اعادة احديهما مما ذكره فخر المحققين والمحقق الثاني في جامع المقاصد من
ان كل فعل توقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة احدهما خلف الاخر وان كان التوقف من الجانبين توقف صحته بطلا معا كما في
اعتماد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة احدهما على صلوة الاخر فانما صحت الصلوتان والمستفاد من ذلك
انه اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان المؤتم في كل واحدة منهما بواحد منهما من صلوتيهما وانت خبير بان مفاد العبارة
المذكورة صحة صلوتيهما بالنسبة الى انفسهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى انفسهما في الجمعة وبطلان صلوة المأموم في الايتمام وهذا المقدار
من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة اذ لم يحرز اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كما ان صحة صلوة الامام من احدهما
بالنسبة الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر المأموم كيف ولو كفى لجاز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول الصحة الظاهرية ومما ذكرنا
ظهر وجه المنع في مثال وطي احد الزوجين مع وجوب العبادة بالنسبة الى كليهما والظاهر ان حكم استيجارهما للصلوة عن الميت كذلك ومنها
استيجار الغير لهما او لاحدهما في كنس المسجد المستلزم للمكث او لحمله في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار على احراز طهارة
كل منهما ولو بحكم الاصل بل يكفي في صحة الاستيجار اباحة الشارع وترخيصه مكثهما في المساجد وان وقع من كاشف الالتباس ما وقع حيث منع
من دخولهما في المسجد لكن الظاهر مخالفته للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية في حق الاخر لكن لا بد ان يلتزم ح بجواز استيجار
من يعلم جنابته اذا كان الاجير جاهلا ومثله القول باستيجارهما او استيجار احدهما لقرائة العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته مع جهله ولا باس
والضابط في صحة فعل الثالث المترتب على صحة فعلهما او احدهما انه ان توقف على احراز صحة فعلهما في الواقع ولو بمعونة اصالة الطهارة
لم يصح ذلك الفعل مع معارضة اصالة طهارة احدهما باصالة طهارة الاخر تفصيلا وان اكتفى فيها بصحة فعلهما ظاهرا في حق انفسهما صح ذلك
الفعل والامارة المائزة بين المقامين صحة فعل الثالث وان علم تفصيلا في احدهما بعينه ما علم في احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط في
صحة الفعل المترتب على فعل احدهما هي صحته الظاهرية في حق الفاعل مع عدم علم الاول تفصيلا بفساده مدفوعة بان ادلة اعتبار صحة فعل احدهما
في فعل الثالث لا يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان فعل احدهما على تقدير جنابته فاسدا في الواقع لم يكن بد للثالث من احراز عدم الفساد ولو
بالاصل ولو لم يكن فاسدا واقعا لم يقدح علمه بالجنابة لان الفرض ان مجرد وجود ما في الواقع غير مؤثر في الصحة الواقعية فعليك بتفريع الفروع
بعد اتقان ما ذكرنا من الضابط وتشخيص موارده من الادلة والله الهادي بقي هنا شيء وهو انه اذا اتفق واجد المني في الثوب المختص بالتزام الجنابة
وان لم يعلم بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجدين في الثوب المشترك بجنابة احدهما لا بعينه ام لا وجهان من وجوب الاقتصار فيما خالف
قاعدة عدم نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال هنا وعدم تعقل الفارق بين احتمال كون الجنابة
في الثوب المختص من غير صاحبه واحتمال كونهما في الثوب المشترك من ثالث فلا يعقل الغاء الاول والاعتناء بالثاني والرجوع من اجله الى اصالة
طهارتهما ولذا الحق جماعة الواجدين منهما في نوبته بالمنفرد بالثوب وهذا هو الاقوى لكن عرفت الاصل في اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه
غير واحد الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء الواجب عليهما في ظاهر التكليف ووجهه حسن الاحتياط وهل ينويان الوجوب او الاستحباب
قيل بالاول ولعل وجهه ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه وفيه نظر لمنع اعتبار قصد
الوجه على جهة الوصفية وعدم تحقق قصده في المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر قوة الوجه الثاني والاحوط اخطار الغسل موصوفا
بالوجوب ثم لو ظهرت الحاجة الى هذا الغسل فالظاهر الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوي بهذا الغسل رفع الحدث
على تقدير الوجود واذا شرع فعل لغرض فلا بد من حصوله اذ لكل امرء ما نوى خلافا للمحكي عن المحقق الثاني فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم كل من
افتى فيما تقدم في الوضوء بان المحكوم بالطهارة شرعا لو توضأ احتياطا لم يجز عند تبين الحاجة اليه كما في القواعد والبيان وجامع المقاصد
لعدم نية الوجوب او عدم نية الرفع ويضعف بان نية الوجوب الوصفي حاصل على تقدير وجوبها والغائي غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان

واما الرفع فهو مبني على تقدير الحدث واعتبار قصده على وجه التخيير فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير ان كان في الامتثال وسقوط الامر فالغرض
حصوله في المقام بدون نيته لتعذره وان كان في الصحة بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجود ففيه ان الرفع يحصل بحكم قوله لكل امرئ ما نوى الثاني
الاجماع فان جامع امرأته في قبلها فهو جنب وان لم ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجع الانصار عن قولهم بان الماء من الماء الى قول
المهاجرين قال الله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ودعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوعة وقد صح عن امير
المؤمنين ع في صحيحة زرارة الحاكية للحكومة بين المهاجرين والانصار انه اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن بزيع عن زيد
فيها تفسير الالتقاء بغيبوبة الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة لان ختان المرأة فوق مدخل الذكر لكن في صحيحة الحلبي كان علي ع
يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل وظاهر الكل تحقق التواصل
بينهما لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذي بينهما لعدم امكان تماسهما الامر سهل بعد تفسيره في الصحيحة بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض
الاخبار كفاية مجرد الادخال والايلاج في وجوب الغسل والمهر والرجم لكن لا يبعد كونها مسوقة لبيان عدم الاكتفاء بالتفخيذ وشبهه مما
يقرب الادخال مضافا الى انصراف الادخال الى ادخال من يستحق حتى ورد في بعض الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان
فيغسلان فرجهما فاراد من ادخاله ادخال جميعه لكن الرواية المخالفة للنصوص والاجماع يمكن حملها على ارادة ذلك في الختانين بمجرد وضع احدهما
على الآخر ومحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء سبب للجنابة من طرفي الذكر والانثى وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او
كانت الموطوءة ميتة او حية لم يسدد حدث منها بلا خلاف في شيء من ذلك للاطلاقات وان امكن دعوى انصرافها الى ما لا يشمل بعض المذكورات
الا ان لا وقع لها فان مثل هذا الانصراف لو اثر لذهب عموم اكثر القواعد المستنبطة من الاطلاقات مضافا في وطي الميتة الى استفادة جماعة
بنفي البأس من قوله ع اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا من ماء من الملازمة بين ايجاب الحد وايجاب الغسل واحتمال وروده في مقام الزام
الخصم القائل بجواز القياس كما في الحدائق قال وانه ع انكر عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف
لمعتقدكم مدفوع بانه لا مجال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقديره فلم يظهر ان المخالفين في هذه المسألة اعني الانصار عاملون بالقياس وقد نقضوا
في المقام ومستندهم في نفي الغسل السنة دون القياس مضافا الى ان الحمل على ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر ورود كلام المتكلم على طبق معتقده فان
ان وجوب الحد وعدم وجوب الغسل مما لا يجتمعان في نظر الامام ع غاية الامر انا لا نفهم الربط الواقعي بين الامرين ويمكن ان يكون المراد ان الوطي
انه اذا كان الادخال مؤثرا لهذا الامر العظيم من اثار الجنابة فكيف لا يؤثر في تحقق الحدث الذي هو اخف منها ومما يؤيد ارادة الملازمة الواقعية
بين الحد والغسل قوله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة كان علي ع يقول كيف لا يجب الغسل والحد يجب فيه فان حكايته هذا الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي
لا يناسب صدوره من امير صلوات الله عليه على طريق الاسكات والالزام كما لا يخفى واستدل جماعة كالشهيدين بما لما عليه على تحقق الجنابة
بمجامعة الميتة بما ورد من ان حرمة الميت كحرمة الحي وزيد في بعض الاخبار بل هي اعظم وفيه نظر لعدم انا لمنه الجنابة باحترام الموطوءة واما
بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها كانت موجبة للجنابة فكذا بعد موتها لعدم العلم بالخروج بالحيوة فهو وان كان صحيحا على مذاق المشهور الا انا قد
ذكرنا في محله ان مثل هذا الاستصحاب غير معتبر او غير جار لان الموضوع الذي حمل عليه المستصحب اعني سببية مجامعته للجنابة غير معلوم البقاء بعد الموت
واستصحاب الموضوع غير جار وتمام الكلام في محله ثم ان في استنباط جنابة الصغير فاعلا كان او مفعولا وكذا المجنون من الادلة غموضا من حيث ان
الجنابة فيها مستنبطة من وجوب الغسل بعد وضوح ان الغسل ليس الا لرفع الحدث اللازم في قوله لا صلوة الا بطهور والقرءة من انه لا يتصور
حدث غير الجنابة فمؤدى تلك الادلة ان الالتقاء سبب لوجوب رفع حدث الجنابة عند اجتماع شرايط الوجوب ولا يستفيد هذا المعنى الا بكون
الالتقاء سببا للجنابة التي يجب رفعها عند تنجز التكليف المشروط بالطهارة كما لا يخفى لكن هذا موقوف على كون الشرايط شرايط الوجوب
وقيود الوجوب تقييد لوجوب الغسل لها ليس بابلغ من تقييد الالتقاء بها غاية الامر انه ثبت بالاجماع ان ما عدا البلوغ والعقل كعدم النوم
والتمكن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قيود للوجوب واما البلوغ والعقل فكما يحتمل كونهما كغيرهما يحتمل رجوعهما الى الالتقاء فيكون
المعنى ان الالتقاء بعد البلوغ والعقل يوجب الغسل عند تحقق ساير الشروط فيكون للوصفين مدخل في تحقق الجنابة التي هي سبب لوجوب رفعها
فان قلت تقييد الوجوب بالبلوغ والعقل متيقن بالاجماع والشك في تقييد الالتقاء بهما والاصل عدمه قلت الثابت بالاجماع عدم وجوب الغسل
على الصغير والمجنون اما كون ذلك لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب رفعها فليس متيقنا فان الاجماع لا يكشف الا عن القضية السلبية المذكورة وهي اعم
من كونها لرجوع القيد الى الوجوب فلا دلالة عليه ثم لو سلم رجوع التقييد الى الوجوب لم يدل على المطلوب ايضا لاحتمال ان يكون لبعض قيود الوجوب مدخل
في تحقق الموضوع وهو وجوب رفع الحدث عند اجتماع شرايط التكليف لعله لحصول الجنابة ح فيثبت حدوث الجنابة للصغير بعد البلوغ بالالتقاء قبله فلا

يكون في حق الصغير جنابة نعم لو كان القيود تقييدات لفظية بان قال اذا التقى الختانان وجب رفع الحدث عند البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمكن من
الماء كان المتبادر من ذلك ثبوت الحدث مع قطع النظر عن هذه القيود وكونها شروطا لتحقق الحكم دون الموضوع لكن المقام ليس كذلك بل ثبت تلك
الشروط قضايا سلبية لا تدل على تأخر اعتبارها في الحكم عن تحقق الموضوع فافهم ثم انه لا يخرج عن وجه نعم يمكن الاستدلال بتلك الاخبار بناء على كون الوجوب
بمعنى الثبوت فلا احتياج الى تقييده بشرط التكليف حتى يختص بالبالغ العاقل ويؤيده عطف المهر والحد في بعض تلك الاخبار وتصحيح العطف بارادة
بارادة اداء المهر عند التمكن منه ومطالبة المرأة واقامة الحاكم الحد بعد ثبوته عنده بشرائطه بعيد جدا وان كان يقرب ذلك اختصاص الحد بالبالغ العاقل
اجماعا وعطف الحد في البعض الاخر عليه فانه يبعد شموله للصغير والمجنون بالالتقاء حال الصغر الا ان بعض الاخبار لم يذكر فيه الحد ومن ثبوت قوله
في الدبر هو احد المأتيين فيه الغسل فان هذا الكلام مسوق لمجرد السببية وكيف كان فالاستدلال على جنابة الصغير والمجنون يحتاج الى مزيد تامل ولذا
توقف في محكي التذكرة والتحرير والذكرى والذخيرة وان جامع امرأته في الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الفاعل والمفعول على الاصح الاجود عند الاصحاب
بل المجمع عليه بين المسلمين كما في صريح السرائر وظاهر السيد حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى
القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا الا ذلك ولا
سمعت ممن عاصرني من الشيوخ فيما مر من السنين شيئا يخالف ذلك فهذا اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دين الرسول ص انه لا فرق
بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الوطي في القبل اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما
في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما واتصل لي في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل
عدم الوجوب او على خبر يذكر انه في منتخبات سعد وغيرها وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لانا الاجماع والقران وهو قوله تعالى او لامستم النساء
يزيل حكمه واما الخبر فلا يعتمد عليه في معارضة الاجماع والقران مع انه لم يفت به فقيه ولم يستند اليه عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن
تعلق الغسل على الجماع والايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى قوله انما
يتخيل انه لو كان نقل الاجماع حجة لم يكن فيما نقل من الاجماعات في مسائل الفقه اولى بالحجية منه لكنك خبير بانه رحمه الله لم يدع الا الاجماع اللغوي وهو الاتفاق
ممن عدا الامام ع وان كان كاشفا عنه عند الناقل الا انه لم ينقل الا الكاشف دون المكشوف عنه فنقله في الحقيقة يرجع الى نقل اقوال العلماء دون الامام
واما دعوى الضرورة فتستلزم دخول قول الامام ع الا ان من المعلوم ان هذا الحكم لم يبلغ الى هذا الحد من البداهة والا فهذا الذي حكى عنه القول بالتفصيل
بين القبل والدبر ليس في من داود الذي حكى عنه نفي الغسل مع عدم الانزال ولم يعده مخالفا للضرورة مع ان الحلي ذكر قبل دعوى اجماع المسلمين
عليه انه الصحيح من الاقوال ولا يخفى ما فيهما من التدافع الا انه يرجع باستقرار الاجماع بعد الخلاف ثم دعوى الاتفاق المذكور انما ينفع في تحصيل
الاجماع على طريقة بعض افاضل عصرنا حيث يجعل نقل الاتفاق الراجع الى نقل فتاوى المتفقين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرضنا على تقدير العلم
بها كاشفة عن قول الامام ع لكثرتها واحتفافها بالقراين الداخلية او الخارجية كانت كذلك مع فرض ثبوتها بنقل الثقة العدل الخبير الماهر في
النقل والخبير المعتمد في نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل الواصل الا بما لم في اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان ما دل على اعتبار حكاية
الثقة للروايات المشتملة على اسئلة الرواة و اجوبة الائمة ع دل على اعتبارها في فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة في الاصول في
مسألة الاجماع المنقول مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية في المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار وظهور المحكي عن الشيخ
في الحاير باب في وجود هذا القول بين اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الآتية الآمرة بالغسل على التقية لموافقتها المذهب العامة وعلم
اشتهار مضمونها بين الخاصة والا فاشتهارها المذهب بين الفريقين لا يوجب طرح الخبر المجرد موافقة العامة ولعل ما ذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل
الورع التقي مولانا عبد الله التستري حيث حكى عنه بعض شراح الوسائل انه ذكر ان الاجماع الذي ذكره السيد ره لا يفيد ظنا هذا ولكن منع
الظن خلاف ما نجده في انفسنا وحمل الشيخ خبر حفص على التقية لا ينافي اشتهار مضمونه بين الاصحاب اذا كان هو ومعارضه كلاهما مشهورين من
من حيث الرواية ولا يبعد ان يكون مذهب الشيخ في الخبرين المشهورين روايته طرح ما خالف منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظ
مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين ثم اذا انضمت الشهرة بين من تأخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد
ولوحظ رجوع الشيخ في نكاح المبسوط باب من سوء في الحاير الى المشهور قوى الظن وصلح مدركا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن الحاصل
عندنا من حجية البالغ حد الكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لاعتمدنا عليه وان كان ظنيا الكشف القطعي عن وجود دليل معتبر خصوصا
مع وجود رواية حفص بن سوقة عمن اخبره قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل ويؤيده بل يدل
على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين ع وما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضها من مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله ع

قال اذا اتى الرجل المرأة من دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ورواية ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين
رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومثلها مرسلة علي بن الحكم وهذه وان انجبر ارسالهما
ورفعهما بوجود ابن محبوب وابن عيسى في الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا وربما يتمسك في المقام ايضا بما تقدم عن السيد من اطلاقات
الملامسة والجماع في الفرج والادخال والايلاج ويخدش ذلك في الكل نظرا اما في الملامسة فلان المراد بها ليس معناها اللغوي وهو مطلق اللمس انما هي
كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة مطلق الوطي بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من الشك في ارادة المطلق والمقيد فيجب ارادة اليقين
بعد ارادة الفرد المعهود من الاطلاق فيرجع اليه كما لا يخفى واما الجماع في الفرج لو لم نقض على المتبادر منه ان الفرج من الاذن القبل ولذا ربما كان شائعا في الدبر
فصدقه على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوصا مع اضافة الفرج الى المرأة الجماع في القبل وكذا اضافة الادخال والايلاج فان حذف المتعلق
انما يفيد العموم اذا لم يكن هنا معهود ينصرف شمول اليه ويشهد لما ذكرنا فهم الامام خصوص القبل من اطلاق السؤال في الروايات عن المجامعة في الفرج
واما ما في المرأة وابان الاهل حيث علق في الجواب الحكم بوجوب الغسل في ذلك السؤالات على التقاء الختانين ثم الظاهر انه لا خلاف في ان المناط في
حصول الجنابة بوطي الدبر والقبل واحد هو غيبوبة الحشفة لكن استفادة ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذه التحديد بالقبل الا ان يتمسك
لذلك بقوله عليه السلام في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل ليستفاد منها اتحاد المخرجين وتنزيل كل منهما منزلة الاخر في هذا الحكم مضافا الى التلازم
بين الحد والغسل وظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطي غلاما او رجلا فاوقبه بغيبوبة الحشفة فمن قال بوجوب الغسل بالوطي في دبر
المرأة فالظاهر انه لا اشكال عنده في وجوبه بالوطي في دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب فمن قال بعدمه فالسيد وجوب الغسل فالمشهور يجب الغسل ايضا ويدل
ذلك على عموم الادلة المتقدمة في دبر المرأة مثل الاجماع البسيط الذي ادعاه السيد والحلي والمركب الذي ادعاه في المختلف والايضاح والذكرى
للتلازم المتقدم بين الحد والغسل بل قوله عليه السلام في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر
المرأة وخصوص قوله عليه السلام في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله صلى الله عليه وآله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيامة لا ينقيه ماء الدنيا وعكس الحلبي في
دلالته فتامل ثم على المختار من عدم الفرق في الوطي في الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال في حصول الجنابة للخنثى بايلاج الواطي في دبرها اما الخنثى
الواطي فلا يحكم بجنابته كما لا يحكم بجنابة الخنثى الموطوءة في قبلها ولو كانا خنثيين فتواطئا كانا جنبين كما لو كان الخنثى واطئا وموطوءا اما موطوءة
وواطئة فهما كواجدي المني في الثوب المشترك كل ذلك لجريان اصالة البراءة عن ما علم ولو اجمالا كونه سببا للجنابة نعم استوجه في الذكرى حصول
الجنابة بايلاج الواطي في قبل الخنثى مستدلا بعموم رواية الالتقاء وبوجوب الحد وفيه نظر واحتمل انهم في ايلاج الخنثى في قبل المرأة جنابة المرأة
للعموم واستقرب في ايلاج الخنثى في دبر الغلام وجوب الغسل عليهما وهذه الكلمات تنزيل الخنثى منزلة الواضح في كل من خصوصية لصدق الالتقاء والمجامعة
والمواقعة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطي قبل البهيمة او دبرها الا مع الانزال وفاقا للطهارة والمبسوط وكتب المصنف والمنتهى والقواعد
جامع المقاصد ظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث قيد الموطوء بالادمي المشهور كما في الحدائق للاصل وفقد ما يصرف عنه عدا ما تقدم
من التلازم بين الحد والغسل على ان الثابت استفادة اولوية وجوب الغسل من وجوب الحد من اولوية من وجوب الحد في المرسلة المروية ما اوجب
الحد اوجب الغسل وظهور عبارة السيد في الاجماع حيث قال في رد تمسك النافي لوجوب الغسل بوطي الدبر بمفهوم خبر التقاء الختانين ما لفظه واما
الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليست مانعة عن الجنابة في موضع لا التقاء فيه على انهم يوجبون الغسل بالايلاج في فرج
البهيمة وفي قبل المرأة وان لم يكن لها ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فان قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها و
كذا من ليس مختونا من الناس الى اخر كلامه خلافا للظاهر السيد بما عرفت من كلامه والشيخ في صوم المبسوط والخلاف والعلامة في المختلف والشهيد في
الذكرى والمسالك والروض والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وصهره السيد في الرياض فاوجبوا الغسل لما ذكر من الادلة المتقدمة بما تقدم من الجميع
وهو غير بعيد مع انه لو حظ بقي ما سيء وهو انك قد عرفت ان المناط في ايجاب الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبيرها وصغيرها للاطلاق النص واما
مقطوع الحشفة او بعضها فليس في النصوص تعرض لحكمهما الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المعروف بينهم بل المشهور شارح الدروس نقل الاتفاق عليه ان مناط
الجنابة في مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما استدل على ذلك بان المنساق من دليل اعتبار التقاء الختانين ارادة التقدير بهذا المقدار وانه اقل
ادخال يجب فيه الغسل وفيه ان ارادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فيلزم ان يقدر في صغير الحشفة جدا وكبيرها بمقدار
الحشفة المتوسطة فان التقدير بامثال ذلك يتعلق بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود في كل مكلف حتى لو لم يكن متعارفا وربما يكشف عن عدم التزامهم
في هذا الحكم الى اعتبار التقدير ان اكثرهم ذكروا في مقطوع البعض كفاية ادخال الباقي مع ان اللازم على اعتبار المقدار اعتبار اتمام الباقي بما يساوي
مجموع الحشفة والاولى ان يقال بعد قيام الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع الحشفة بالادخال ان المعتبر اما المسمى واما ادخال المجموع واما مقدار

في وطي البهيمة خلاف

الحشفة

الحشفة اما ارادة المجموع فهي وان ساعدها ظاهر قوله ادخله او اولجه الا ان ادخال الرواية اجمع بعيد في بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف منصرف
المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار غيره بعد المسمى والمجموع والا ان نقول ان الادلة المطلقة كلها بالنسبة الى الحشفة فمقطوعها
خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منفي بالاصل والثاني بالاجماع فتعين الثالث
والانصاف ان المسألة لا تخلو من اشكال لعدم ما يطمئن به النفس الا ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة واما مقطوع البعض ففي التذكرة والذكرى كما عن الموجز
وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقي والظاهر استنادهم الى صدق الالتقاء لكن فيه في الذكرى اذا ذهب المعظم والا فكمقطوع الكل ولعله
لعدم انصراف الالتقاء الى ما يحصل بادخال شيء يسير ويتعين على استفادة التقدير من الادلة وجوب اتمام الباقي بما يبلغ مقدار الحشفة والمسألة
مشكلة فلا ينبغي ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال في وجوب الغسل بادخال الملفوف بلا خلاف ظاهرا بيننا واما العضو المقطوع ففيه اشكال
وكذلك اشكال في ادخال الميتة والبهيمة والاحتياط في الكل مما لا ينبغي ان يترك تفريع الغسل من الجنابة وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على
الكافر باقسامه عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل على خروج الكافر ويؤيده ما ورد في مذمة المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة
وقد تقرر في الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابي حنيفة لادلة مذكورة في محلها نعم ذكر صاحب الحدائق تبعا للمحدثين الاسترابادي
والكاشاني اخبارا زعم دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع ونصوصها لتخصيص العمومات التي لا تحصى مما يدل على عموم التكاليف الفرعية ومعارضة ما دل
بالخصوص من الايات والاخبار على مؤاخذتهم بمخالفتها فمن الاخبار التي ذكرها في الحدائق ما في اصول الكافي بطريق صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر
اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وآله الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد صلعم
واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله
ورسوله قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبالطريق
الاولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه ومنها ما عن تفسير القمي
عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون أترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال
فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون انما دعا الله العباد للايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض ومنها ما عن
احتجاج الطبرسي عن امير المؤمنين في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآي من القرآن قد اشتبهت عليه فيه قوله عليه السلام فكان اول ما قيدهم به
الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا لذلك
فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر والجواب انا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف
يعقل خطاب منكر الصانع والانبياء على تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام
منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلا مخاطب بالايمان به والائتمار باوامره والانتهاء عن نواهيه فان آمن وحصل ذلك كله كان مطيعا وان لم يؤمن
ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته بها اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا
ونحو ذلك لغفلته عنها نظير ذلك اذا امر الملك اهل بلد بنصب حاكم لهم بالاذعان بولايته من قبل الملك في الانقياد له في اوامره ونواهيه المسطورة
في طومار بيده فلم يذعن اهل البلد لذلك الحاكم ولم يلتفتوا الى ذلك الطومار ولم يطلعوا عليه اصلا فانهم يستحقون العقوبة من اجل ذلك في كثير من
النواهي وترك الاوامر الموجودة فيه فانه لا يقبح عقابهم على كل واحد واحد من تلك المخالفات لكفاية الخطاب الاجمالي مع تمكن المخاطب من المعرفة
التفصيلية وبذلك يندفع ما ورد على صاحب الذخيرة من الاشكال في مسألة الصلوة مع النجاسة حيث نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعالم
ثم قال بعد والظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم والا لزم تكليف الغافل والتكليف بما لا يطاق والعقاب انما
يترتب على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام وانما يكونون مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا
خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى وقد عرفت ان الغفلة زمان العمل لا يوجب قبح العقاب على الفعل لانه زمان
امتناع الواجب عليه انما هو مكلف حين الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم ربما يتوجه الاشكال في تكليف
منكري الصانع والشرائع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بتكليف الكفار بالفروع بل يرد على المحدثين المذكورين المنكرين لذلك
وعلى صاحب الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري ذلك في هذا
الكافر لغفلته عن ذلك ايضا الا ان يمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بسبق معرفة
المبدأ الخالق وبان له رضا وسخطا وبامره لابد له من معلم حجة يعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وحاصل الجواب ان المتيقن في الاخبار المذكورة

هو

هو خطاب الكفار تفصيلا بالاتيقن لحث ان الاعبد اقتنال التكليف الذي افهام المخاطب على مخالفته لخطابه بالفرايض الا فيه مع عدم تصديقه
رسالته من يخاطبه بذلك فان ذلك مستهجن جدا كما اشار اليه الامام ع في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام وفي الرواية الثانية من
انه انما اقتصر طلب من المشركين والذي يثبته هو تكليفهم بتصديق النبي والانقياد لاوامره ونواهيه ثم ان ما عدا الصحيحة لا ظهور لها في عدم
تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدرج تبليغ التكاليف كما هو صريح قوله ع في رواية الاحتجاج فرض عليهم الصلوة ثم هذا مما لا ينبغي
لا انكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بحال الفرض مذهب المشهور فان التكليف بالزكوة والحج وان حدث بعد التكليف بالصلوة الا
انه بعد الحدوث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج والزكوة وقد ظهر مما ذكرنا في دفع اشكال صاحب الذخيرة ضعف
استدلال صاحب الحدائق على مطلبه بان تكليف الكفار بالفروع تكليف بما لا يطاق مع وضوحها الى ما مر ان هذا الاستدلال
المطلب لان الكلام في مانعية الكفر عن التكليف دون الغفلة التي قد توجد في الكفار وقد يفقد فيهم اضعف من ذلك استدلاله بما دل على ان
طلب العلم فريضة على كل مسلم فلم يجب بمجرد البلوغ واضعف من ذلك استدلاله باختصاص بعض الخطابات بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه قد
ذكر في عداد الادلة على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي ص امر احدا ممن دخل في الاسلام بالغسل من الجنابة كما لم يعلم منه امر احدهم
بقضا صلواته مع انه قلما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل لما دل على ان الانزال والادخال
لا يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر واما على سقوط ما وجب حال الكفر بسبب اسلامه فالاول لا دخل له بمطلبه ولا اظن احدا يقول به و
الثاني مناف لمطلبه ومناسب لمذهب المشهور لكن يجيء انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه بعد الاسلام كما انه لا يصح منه حال الكفر لاشتراط
العبادة بالاسلام بل وعدم التمكن من قصد التقرب على الوجه المنتهي بعد معرفته بالله ولتنجس ماء الغسل ويمكن النظر في الجميع اما اشتراط الا
فان اريد به القبول والثواب فلا يدل على الفساد بمعنى عدم رفع الجنابة فان الظاهر عدم الخلاف في رفعه للحدث وان اريد به في رفع الحدث فلا دليل
عليه واما عدم التمكن من القربة فهو مسلم في حق من لا يتمكن منه دون المتمكن ككثير من الفرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اريد اعتبار قصد
الفاعل للتقرب فلا دليل عليه واما نجاسة الماء بالغسل فهي تمنع من اغتساله بالقليل لا الكثير واما وجوب ازالة النجاسات عن البدن فان اريد
الخارجية فلا ينفع وان اريد العينية فهو عين الدعوى ثم ان مقتضى الدليل الاول فساد غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه فيترتب على
المخالف احكام الجنب حتى نجاسة العرق اذا كانت الجنابة عن حرام والظاهر عدم سقوط اعادته عنهم اذا استبصر لان الجنابة سبب لوجوب
الغسل فاذا فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف وجب غسلها بعد الاستبصار اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذا الوضوء
واما ما دل على عدم وجوب اعادة ما عدا الزكوة من العبادات على المخالف اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لانا لا نحكم عليه بوجوب اعادة ما فعله
من الغسل تداركا لما فات عنه من الغسل الصحيح حال الخلاف نظير قضاء الصلوات وغيرها وانما نحكم بتاثير الجنابة الباقية بعد الاستبصار في
المنع عن الصلوة لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الا ان يقال ان الظاهر من بعض الروايات عدم الاعادة امضاء لما فعله
حتى كانه وقع صحيحا ففي رواية محمد بن حكيم قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه كوفيان وكانا زيديين فقالا جعلنا لك الفداء فقد من الله
علينا بولايتك فهل يقبل منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما واما الزكوة فلا
لانكما ابعدتما حق امرء مسلم واعطيتماه غيره ولا لازم قبول الغسل منه قبول ارتفاع الحدث به فلا يجب الطهارة لما يستقبل كما ان لازم قبول
الصلوة سقوط الامر به ان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم عليه بوجوب اعادة الصلوة اذا استبصر في الوقت بعد ما صلى مع ان كل جزء من الوقت
سبب لوجوب الصلوة ولذا يجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء الوقت فعل الصلوة ووجب عليه الغسل من الجنابة السابقة
وصح منه لعدم المانع وربما يتوهم ان مقتضى النبوي المشهور الاسلام يجب ما قبله عدم وجوب الغسل عليه لان معنى هدمه لما كان
قبله عدم تاثير ما وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل يصير بالاسلام كان لم يكن ورده في جامع المقاصد بما حاصله منع
عموم الموصول مجردا عن سنده والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المتيقن من حكم النبوي تاثير ما كان قبل الاسلام في وجوب شيء بعده فان
فوت الصلوة والصوم في وقتهما سببا للقضاء بخلاف الجنابة التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام كثيرة كحرمة امور عليه وكراهة اخرى عند البعض فان ثبت بالنبوي
ارتفاع الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لرفع حدث الجنابة واما لو لم يثبت فوجوب الغسل بتاثير الجنابة الموجودة حال الاسلام لا
سببها المتحقق حال الكفر وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس فان وجوب الصلوة عليه من جهة سبب الوجوب عليه حال الاسلام و
هو كونه في جزء من الوقت جامعا لشرائط التكليف وليس وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى نحكم
بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحينئذ فليس سبب عن حدث الجنب ارتفاع حدث الجنابة او الحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا

يجري عليه احكام الطاهر لان سياق الحديث العفو والمسامحة المناسبتين للامور الراجعة الى التكليف دون مثل الطهارة من الجنابة كالحدث فما
فيجب عليه فعله عند وجود ما يشترط به والحاصل ان النبوي مخصص بما اذا تحقق تكليف قبل الاسلام بسبب من الاسباب فانه ينقطع وينهدم
بالاسلام دون سائر الامور فانها لا تنقطع فالتكليف بعد الاسلام لوجود السبب لا للسبب الحادث قبله ومما ذكرنا ظهر فساد الاستشهاد لعموم
الحديث ببعض الروايات التي يظهر منها تقرير الامام ع لاقتضاء حديث الجب سقوط حد الزنا عن الكافر اذا اسلم وجه الفساد ان الزنا قبل الاسلام
سبب لوجوب الحد بعده فعموم الرواية يقتضي نفيه الا لمانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة الموجودة بعد الاسلام لا سببها الحادث
قبله والرواية المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فاراد ان
يقيم عليه الحد فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل به كذا وكذا فامر
المتوكل بالكتاب الى ابي الحسن الثالث ع وسئل عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن ع يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء
العسكر ذلك وقالوا يا امير المؤمنين سل عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم يجئ به سنة فكتب اليه ان فقهاء المسلمين قد انكروه وقالوا ان هذا
لم يجئ به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب ع بسم الله الرحمن الرحيم فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده
وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون قال فامر به المتوكل
فضرب حتى مات فان ظاهر جواب الامام ع تقريره لما فهمه القاضي يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب لدفع الحد عنه وهدم ما كان
حال الكفر بالاسلام الا انه اجاب بما اجاب وحاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم الحديث لسقوط
وجوب الحد بالاسلام لا ينافي ما نحن فيه للفرق الذي عرفت نعم يبقى في المقام ان مقتضى عمومه سقوط حقوق الناس اذا حدث سببها حال الكفر
ولا يمكن ان يقال ان اسبابها سبب لاشتغال الذمة وهو باق الى ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان نفس اشتغال الذمة
مما ينفيه حديث الجب الوارد مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة والحدث الاصغر كما هو واضح واوضح منه حكومة حديث الجب على ادلة
تاثير تلك الاسباب وما دل على انه لا يسقط حقوق الناس الا ادائها او عفو صاحب الحق فلا يتوهم معارضته لها بالعموم من وجه والرجوع الى اصالة بقاء الحق
نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل ان المخالف يعيد الزكوة معللا بانه وضعها في غير موضعها لانه حق امرء مسلم واعطاه غيره فدل على ان حقوق الناس لا
تسقط بالايمان لكن يوهنه ان المشهور سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام وان بقي عين النصاب استنادا الى حديث الجب وان كان بين الزكوة
وديون الناس فرق من حيث ان اشتغال الذمة بحق الناس في الزكوة متفرع على تكليفه بالاخراج فاذا سقط بالاسلام التكليف سقط الاشتغال
بخلاف الديون فان التكليف بادائها متفرع على اشتغال الذمة بها عكس الزكوة فلا يرتفع التكليف الا ببراءة الذمة فيرجع الكلام الى دلالة حديث
الجب على سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الى التامل ثم اعلم انه لو اغتسل الجنب ثم ارتد لم يبطل حدثه بمجرد الارتداد قطعا ثم لو عاد الى
الاسلام لم يبطل ثواب عمله ولا شيء من عمله فضلا عن نفس الغسل للاصل ولقوله ع في رواية زرارة من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة
فكفر ثم تاب واحتسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء ومقتضى مفهوم الرواية انه لو لم يعد الى الايمان بطل عمله وهو كذلك لان
الكفر محبط او كاشف عن عدم صحته بناء على ان الصحة مشروطة بالايمان المستقر وان المستودع ليس بايمان وهل يعود حدثه وجهان من ان رفع
الحدث مترتب على الامتثال المستلزم للثواب فانتفائه يكشف عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث ومن ان الحبط حكم شرعي ورفع الحدث مما ثبت
على الفعل الصحيح حين الوقوع واشتراطه بالايمان المستقر غير ثابت والمسئلة قليلة الجدوى واما الحكم المترتب على الجنابة فيحرم عليه قراءة كل من
سور العزائم الاربع وهي سورة التنزيل حم السجدة وسورة النجم وسورة اقرء على المشهور قال في المقنعة ولا باس ان يقرء من سور القران
وايه ما شاء الا اربع سور منه فانه لا يقرئها حتى يطهر وهو ذكر السور ثم قال لان في هذه السور سجودا واجبا ولا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات
انتهى ومثله استدل الشيخ في التهذيب وفي المعتبر يجوز للجنب ان يقرء من القران ما شاء الا سور العزائم الاربع ذكر ذلك البزنطي في جامعه عن
الحسن الصيقل وهو مذهب فقهائنا اجمع انتهى وفي التذكرة يحرم على الجنب قراءة العزائم وهي اربع سور الى ان قال اما تحريم العزائم فباجماع
اهل البيت ع وادعى الاجماع في السرائر والذكرى ايضا ثم ظاهر استدلال الشيخين حرمة قراءة مجموع السورة لاشتمالها على اية العزيمة وهو
ظاهر معقد اجماع التذكرة والمنتهى لانه ذكر بعد ذلك في الفرع حرمة قراءة ابعاض السور ولذا حكي عن كاشف اللثام انه احتمل حرمة خصوص
اية السجدة من كتب الجماعة هذا ولكن يبعد ارادة المجموع مضافا الى ذكرهم كراهة ما زاد على السبع من عموم الجواز من غير العزائم انه لو كان
هو المجموع فان كان باعتبار اشتماله على اية السجدة فهي المحرمة في الحقيقة ولا ينبغي التعبير عن ذلك بحرمة السورة لان ما عدى اية السجدة
منها لا دخل له في الحرمة وان كان باعتبار المجموع من حيث المجموع كان اللازم عدم تحريم خصوص اية السجدة ولا اظن احدا التزمه وكانه

لفهم ذلك كله ادعى في الروض الاجماع صريحا وفي شرح الدروس ظاهرا على حرمة قراءة بعضها حتى البسملة بل لفظ بسم كما في الروض اذا
نواها منها وقد ينسب دعوى هذا الاجماع الى الذكرى ولم نجد فيها الا دعوى الاجماع على حرمة العزايم ثم ان ما هو في الروض من حرمة لفظ
بسم الله مع النية لا اشكال اذا تلفظ بها ناويا بالضم غيرها مما يصدق عليه قراءة القران اما لو قصد الاقتصار على لفظ بسم الله ففي حرمته اشكال
من حيث عدم صدق القراءة عليه لانها ليست مطلق التلفظ نعم اذا قصد التلاوة فانه اشتغل بالقراءة باول حرف يتلفظ به فيها ويحرم عليه مس
كتابة القران بلا خلاف ظاهر الا من الاسكافي فيما حكي عنه ولعل الاجماع المدعى في كلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الكراهة في كلامه
الحرمة واما نسبة الكراهة الى المبسوط فغير مطابقة لما وجدنا فيه واستفاضة نقل الاجماع كفتنا مؤنة الكلام في دلالة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
ودلالة الروايات المستشهد فيها بها للنهي عن عدة امور بعضها مكروه قطعا وقد تقدم ذلك في حكم الحدث الاصغر او مس شيء نقش عليه
اسم الله والمراد من الاسم ما هو هيئة العبارة من مس الشيء الذي نقش على بعض اجزائه اسم الله تعالى كاللوح المنقوش فيه ذلك في الدرهم والدينار ونحوهما
ويدل الحكم مضافا الى فحوى الحكم السابق بعض الروايات المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المحكي عن نهاية الاحكام وظهور اتفاق الاصحاب المحكي
عن المنتهى ففي موثقة عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله واسم رسول الله ص قال لا باس وفي رواية اسحق بن عمار عن الجنب والطامث
يمسان بايديهما الدراهم البيض قال لا باس والصحيح المحكي في المعتبر نقله عن جامع البزنطي هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال والله
اني لاوتى بالدرهم فاخذه واني جنب وما سمعت احدا يكره من ذلك شيئا الا ان عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا يقول جعلوا سورة
من القران في الدرهم فيعطى الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير فهي محمولة على مس ما عدا الاسم كما يشهد له ذيل الرواية الاخيرة مع حرمة مس
سورة القران اتفاقا ثم مقتضى اطلاق عبارة المصنف ره وغيرها حرمة مس كل اسم مختص به جل اسمه ان كانت من صفاته المختصة بحسب الاستعمال
بل المشترك اذا علم منه اسماء الله تعالى والظاهر عدم تغير الحكم بصيرورة الاسم جزء من اسماء المخلوق كعبد الله وعبد الرحمن على اشكال خصوصا مع كون المركب
منهما الا اضافيا والاولى الحاق اسم النبي ص والائمة ع وساير الانبياء كما عن المقنعة والمبسوط والغنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع و
الارشاد والذكرى والدروس وجامع المقاصد وعن الاخير نسبته الى كبراء الاصحاب وعن الغنية الاجماع عليه ويحرم ايضا الجلوس في المساجد كما في
عبائر جماعة بل دخولها كما في المبسوط والوسيلة والبيان القول به نعم في الاستثناء عن عموم قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا
الا عابري سبيل والقرب كناية عن الدخول نظير قوله تعالى في المشركين فلا يقربوا المسجد الحرام ويكفي مؤنة الكلام في دلالة الاية من حيث جواز
ارتكاب خلاف الظاهر فيها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلنا الحايض والجنب يدخلان المسجد الحرام قال ع الحايض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
ان الله عز وجل يقول ولا جنبا الا عابري سبيل وعن المجمع البيان عن ابي جعفر ع في تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل لا تقربوا مواضع
الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازين نعم في بعض الاخبار كبعض فقرات النهي عن الجلوس والظاهر كونه كناية عن اللبث كما عبر به في بعض الكتب
وح فلا يحرم المشي فيها الا بقصد الاجتياز والعبور ولعله الظاهر قوله ع في صحيحة جميل بن دراج وفيه سهل بن زياد للجنب ان يمشي في المساجد كلها
ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر ع لا باس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد
وفي رواية محمد بن حمران قلت لابي عبد الله ع الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وهذه وان كانت اخص
من جهة من الصحيحة الا ان تقييد المرور فيها بالاجتياز اولى من تخصيص عموم النهي عن الدخول في الصحيحة على وجه غير الاجتياز كما لا يخفى مضافا
الى اعتضادها بظاهر الكتاب فان كان في الاعتضاد به لاحتياج العاضد في ظهوره الى المعضود تامل لكن محل الحاجة هنا الى الاعتضاد غير محل
حاجة العاضد الى المعضود كما لا يخفى وكيف كان فالاقوى الاقتصار على مدلول الاية وهو العبور في المسجد على وجه كونه سبيلا بان يكون
للمسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الاخر او يحتلم في المسجد فيخرج منه من غير مكث ولا يجوز الدخول لغيره لاخذ شيء ولو لم يستقر فيه لكن
قال في التذكرة لو كان في المسجد ماء كثير فالاقرب عندي جواز الدخول اليه والاغتسال فيه ما لم يلوث المسجد بالنجاسة وقريب منه ما في المنتهى
وقال في المدارك في باب التيمم لو لم يجد الماء الا في المسجد وكان جنبا فالاظهر انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو
لم يمكن معه الا غيره تيمم فقد استقرب في المنتهى جواز الاغتسال فيه وهو حسن ان لم يستلزم معه الجلوس لبثا ويظهر النظر في ذلك مما ذكرنا
حتى لو عبر الجنب في المسجد فانه لو مر كثيرا فمن نفسه في نفسه بنية الغسل ففي جوازه نظر من حيث ان ايقاع نفسه في الماء واللبس عبورا نعم لو اغتسل
مرتبا وهو عابر جاز ثم ان المحكي في الذكرى عن المفيد في العزية وابن الجنيد الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحكي عن الشهيد
الثاني اختياره ايضا ولعله لوجوب تعظيمها المنافي لرخصة دخول الجنب والحايض ولفحوى الحكم في المسجد بناء على ما يستفاد من بعض
الاخبار من ان سبب صيرورة بعض البقاع مسجدا انه قد اصابتها شيء من دم نبي او وصي ع فاحب الله ان يعبد في تلك البقعة وغير واحد

بما يظهر منه المنع من دخول الجنب على الامام حيا بضميمة ما ثبت من ان حرمة الميت كحرمة الحي بل اعظم وانه يجب اعتقاد مثل ما عن الصفار في
بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بكر بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابي عبد الله ع فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب
ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابي عبد الله ع فرفع راسه الى ابي بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغي للجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع ابو بصير
ودخلنا وعن ارشاد المفيد عن ابي بصير قال دخلت المدينة ومعي جويرية فاصبت منها فخرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم
متوجهون الى ابي عبد الله ع فخشيت ان يفوتني الدخول عليه فمشيت معهم حتى دخلنا الدار فلما مثلت بين يديه نظر الي ثم قال يا ابا بصير
اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب وعن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلايل لعبد الله بن جعفر الحميري عن ابي
بصير قال دخلت على ابي عبد الله ع وانا اريد ان يعطيني دلايل الامامة مثل ما اعطاني ابو جعفر ع فلما دخلت عليه وكنت جنبا فقال
يا ابا محمد ما كان لك فيما كنت فيه شغل تدخل علي وانت جنب فقلت ما فعلته الا عمدا فقال اولم تؤمن قلت بلى ولكن ليطمئن قلبي فقال
يا ابا محمد الى هنا وجدنا النسخة المنسوبة اليه طيب الله رمسه

وانا ورثتها حرره العبد الفاني ابن
مرحوم ميرزا محمد رضا احمد القبائي
الاهري ثاني ١٢٩٨

حرمتهم في غيابهم عنا وحضورهم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **المقصد الثاني**

من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل في ماهية الحيض الذي يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر وط وكرى للآية ونص اهل اللغة وبيان احكامه المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما في المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما في المعتبر وكرى ومع صدا وسيلان الدم او الدم السائل كما في شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذي يتعلق به احكام مخصوصة بل ينبغي ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوي له كما يظهر من جماعة من اهل اللغة منهم الجوهري فقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة الى ان قال وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المراة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المراة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض لاجتماع الدم وبه سمي الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المراة تحيض حيضا ومحاضا ومحيضا اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غيرها في الحيض فهي مستحاضة الى ان قال الحيضة المرة الواحدة من الحيض وبالكسر الاسم من الحيض وهي هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التي تستثفر بها المراة ومنه حديث عائشة ليتني كنت حيضة ملقاة وبقال لها المحيضة ويجمع على المحائض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكي عن اكثر القدماء كالشيخين وسلار والحلي والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوي له او شرعي وان من ذكر له معنيين في اللغة والشرع فلعله اخذه من عبارة المعتبر حيث قال النظر في الحيض واحكامه سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدة خروجه في غالب الاحوال اختص بهذا الاسم ويجوز ان تكون من درور الدم كما يقال الحائض لا ترى الا قطرات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه الصمغ الاحمر انتهى ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذ من قولهم حاض اذا سال كما ان تسمية الحوض حوضا لذلك ايضا وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعي في مقابل المعنى اللغوي الى ما ذكرنا اشار في الروض وان اضاف اليه بعض ما لا يخلو من نظر حيث انه بعد ما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم يقذفه الرحم قال هذا هو الاصطلاح المشهور من انقسام تعريفه الى اللغوي والشرعي وللبحث في ذلك مجال فان الظاهر من كلام اهل اللغة انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه بقوة او بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريفين اللغوي والشرعي فرق من حيث الماهية انتهى ثم ذكر كلام الجوهري المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث جرى ولا على ما هو المشهور من انه انما سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لمكان قوته وشدة خروجه في غالب الاحوال اختص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من درور الدم كما يقال الحائض لا ترى الا قطرات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ثم قال ومتى ثبت ذلك عن اهل اللغة فهو خير من النقل كما قرر ويمكن الجواب بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه انتهى ثم ان دعوى مغايرة المعنى اللغوي والشرعي من جهة ان معناه اللغوي لغة هو السيلان وشرعا هو السائل وان الخصوصيات الماخوذة

في الحيض شرعا غير ماخوذة فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا يفرقون بين الخارج قبل سن الياس والبلوغ وبعدهما والخارج بعدهما البسلوب كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرائط مدفوعة باطلاق الحيض لغة على السائل ايضا وبان الخصوصيات انما هي لتميز مصداق الحيض الواقعي عن غيره فلا اختلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة وعند الاطباء الا ان تشخيص مصاديق هذه الدم على وجه منضبط لما اختفى على غير العالم بما في الارحام كشف الشارع عن بعض الامور المنافية لها كالدم الخارج في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هي بزعم كونها هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود جهلا منهم بالحال فتامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض علق سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المعروف قد عرفته بخواصه التي يشترك في العلم بها الفقيه والعامي فقال هو في الاغلب اسود او ما يميل الى السواد وفي النافع وشرحه اسود او احمر لا تصفا بالحمرة في كثير من الاخبار وفي يع وعن ط والوسيلة وكثير من كتب الاصحاب الاقتصار على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الفقيه الاقتصار على الثاني ولعله اراد مطلق الحمرة الشامل للمايل الى السواد حار يخرج بحرقة حاصلة من دفعه وحرارته وهذه الخواص مستفادة من الحس والاخبار ففي صحيحة جعفر بن البختري او حسنته قال دخلت على ابي عبد الله امراة سالته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وموثقة اسحق بن حريز قال سالتني امراة منا ان ادخلها على ابي عبد الله واستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت ما تقول في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها شهرا او شهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها وقالت اتراه كان امراة وفي الوسائل رواه عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال اترينه كان امراة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه الاخبار كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض يدور معها وجودا وعدما الا ما ثبت خلاف ذلك بالدليل كما صرح به في المدارك وبعض من تاخر عنه بل حكي عن الروض ايضا لكن الحكاية مخالفة للواقع ولا يرد عليهم ما قيل من كون هذه الصفات اظنية اذ غاية الامر كونها امارات ظنية لا ادلة قطعية وظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض حيث اشتبه بالاستحاضة نعم لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها او على ما ذكروه فيشكل اطلاق ما سيجيء من الحكم بالحيضية على كل دم يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفاته بل لا بد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة في الدم الفاقد للصفات على الموارد المنصوصة او المجمع عليها لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات في بيان الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع الى المراة المفروضة في السؤال وهي التي يستمر بها الدم والظاهر منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المراة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر بها الا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لان ذلك يمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المراة المبتلية باستمرار الدم عليها واما في الثاني فلمنع دلالة الرواية في ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة ايما وجدت لا نفيها حيث انتفت كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يشاعد عليه تتبع الاخبار وسوق الاوجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل خصوص الكثير من افرادها كما في شرح المفاتيح عن الصحاح استحيضت المراة اي

استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المراة استمر بها الدم وفي الفائق والصحاح والقاموس ان العاذل اسم للعرق الذي
يخرج منه الاستحاضة وذكر الاول في وجه تسمية العاذل انه من العذل اي الملامة لان المراة تلام بذلك عند زوجها انتهى بل لو انكر استعمال
هذا اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير والخارج عن غير البالغ او عن اليائسة
لم نبعد مجازه فانه قد استعمل في كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح في الروض تبعا للناس في بيته بل ربما فسرها
بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال في سبيلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المراة بعد ايام الحيض او اكثر ايام النفاس انتهى وح
فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتميز دم الاستحاضة المختلط مع الحيض لاختلاط اشتباه
في فاقدة العادة ولا كلام فيه كما سيجئ واما الرابع فستعرف الجواب في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار واضعف من جميع
ما ذكرنا ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات المذكورة بمقتضى عكس النقيض هو ان كلما لم يكن متصفا بها لم يكن حيضا
وفساده واضح بعدما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب قطعا فالقضية جزئية لا كلية ثم انه ربما يتوهم موافقة ما ذكره
هؤلاء لما في ذكرى حيث قال لو اشتبه دم الاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة والغلظ والحرارة واضدادها لقول النبي ص اذا كان دم الحيض
فانه اسود يعرف فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فتوضئي ثم ذكر رواية اسحق بن جرير المتقدمة ثم قال وبالثلثة والعشرة اللذين هما
اقل الحيض واكثره بالنهاية انتهى ونحوها عبارة الشيخ في النهاية لكن الظاهر ان المراد بيان كون هذه الصفات معرفات عند الاشتباه في الجملة
لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه بالاستحاضة حصول هذا الاشتباه للمستحاضة كما ان المراد من قوله لو اشتبه بالقرحة او العذرة
حصول الاشتباه لذات القرحة والعذرة المحققتين لا مجرد احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال في موافقة الشهيد للمشهور كما يظهر من مذهبه
في الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتدئة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض ونحو ذلك وسيما يشهد لذلك ان المص
لما استدل على تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية بخبر اسحق وحفص الامرين بالرجوع الى الصفات اجاب عنه في ذكرى بان ظاهر الخبرين
في المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التامل قرينة على ارادة ما احتملناه اخيرا في مراده من قوله لو اشتبه دم الاستحاضة
ثم ان في اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا او عند اشتباهه بدم العذرة او بوجه من الايمن كذلك خلافا سيجي
عند تعرض المص له ثانيا فان اشتبه ما ثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة
وهي البكارة بفتح البا والمراد هنا دمها وضعت قطنة كما اتفق كما هو ظاهر الروايات والمحكي من عبارة الاكثر او بعد ان تستلقي
على ظهرها وترفع رجليها كما في الروض ويظهر منه وجود هذا القيد في بعض الروايات حيث قال ان في بعضها الامر باستدخال القطنة
من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها استدخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف
الا ان الكرسف اظهر في الدلالة انتهى والظاهر ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث عد الرواية الاتية في اشتباه الحيض بالقرحة الامرة
باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء من روايات هذه المسئلة والاقوى في روايتي المسئلة الاستلقاء ولا ذكر للاصبع كما سيجي
وكيف كان فتصبر هنيئة بقدر ما ينزل على القطنة ما يطوقها او يغمسها ثم تخرجها اخراجا رفيقا كما في الرواية الاتية فان خرجت
القطنة مطوقة بالدم عرفا وان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا تخرج كذلك بان كانت مستنقعة فحيض والمستند في ذلك
ما عن الكافي بطريق صحيح عن خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا
لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض
وقالت بعضهن دم العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل وياتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى
يفعلوا قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يعلم كلامه احد ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله سر الله لا تذيعوه
ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة
ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض
فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي فقال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك فرفع يده الى السماء فقال
اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل عن الله تع الحديث وعن المحاسن انه اسنده عن ابيه
عن خلف بن حماد ورواها الشيخ بادنى تغيير وفي الصحيح عن زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر ع عن رجل افتض امراته او امته فرات
دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل

وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام حيضها ثم انه لا اشكال في الحكم
بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين او كان الدم مما يحكم عليه بالحيضية
على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع الخلو بينهما اما قطعا واما شرعا
اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا يحكم عليه بالحيضية بمجرد الانغماس فالحاصل
من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المرجح الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم
بالحيضية على الدماء على الاختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رات المبتلاة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة مستنقعة كان تحيضها
قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم
على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا والى ما ذكرنا نظر المحقق في المعتبر حيث قال ولو جاء بصفة دم الحيض و
اشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي
الحسن الماضي ع ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى وغرضه انه مع الانغماس
فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها الا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا احداث احتمال الحيضية في
مقابل التطوق ولقد اجاد المص في عدة والشهيد في البيان وابن فهد في الموجز حيث اقتصروا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل
هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايض كما هو المحكي عن الاكثر لان الظ من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا
الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض مما يعلم المراة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى واما الغرض كون الدم مما
يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان التامل في الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل الا في المفروض
كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل
في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد المحقق الثاني في شرحه هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض فقال وان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان
الحيض فلتدخل قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم الحيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس والتطوق
هنا في المراعاة كحال الجانبين في مسئلة القرحة الاتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج
عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض جماعة من المتاخرين على المحقق فيه في عدم
جزمه بالحيضية مع الانغماس تارة بان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي
العذرة بالانغماس واخرى بان فرض المسئلة في المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في الحيضية مع الاستنقاع
مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما في الدلالة ومطابقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف والتميز بها فانه قد
صرح به في المعتبر وغيره بان ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذرة ونقل
عليه الاجماع وجه اندفاع الاول ما عرفت من ان المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثانية
ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم
بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم في ايام حيضها الا ان
اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فان منها ما اذا رات قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي العذرة
عند العلم بنفي الثالث امر بديهي كما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا
يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدئة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما
الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها
ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة ودعوى الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور
المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجي مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة
حكموا في المبتدئة بعدم التحيض وبالجملة فالظ ان المحقق لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحدا منهم وانما توهم من توهم
مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل
للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق

حيث فرض المسئلة فيما لو كان الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم العذرة وعلى تقدير تحقق القسم فالتحقيق ما ذكره المحقق
وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد
الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى
اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم مع ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا تجري في هذه
الصورة كما سيجيء فتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق قده لا يرى اصالة التحيض في المبتدئة
قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة الآن ويدفع الاول ان الانغماس جعل معرفا لكون الدم من الرحم لا انه الغالب فيه
فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في ان بين يومين اذ لا يقال ان الدم لا
ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك فلان لا ينام
ليله وبالجملة فورود الرواية لا ظهور فيما ينافي مذهب المحقق في المبتدئة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المشهور عند المشهور
القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فافهم وقد اطلنا الكلام في ذلك استيضاحا للحق او المحقق ثم انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون
الاشتباه ناشئا عن احتمال الدم في اول الامر للحيض او العذرة او ناشئا عن احتمال الطرو واحتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع
العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض سابقا واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالظاهر عدم دخوله
تحت النص فالرجوع فيها الى استصحاب الحيض من غير اختبار قوي واقوى منه عدم وجوبه فيما لو شك في الافتضاض لاصالة عدمه
ومع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظاهر النص والفتوى وجوب الاختبار فالعبادة مرددة وبدونه فاسدة وان طابقت
الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي وجوب البناء على اصالة الحيض او اصالة العدم
في غير صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت الاستحاضة لذات العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مطلقا الا انها الاصل بعد امتناع
الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة العذرة مطلقا او عدمه مطلقا لخروج المورد عن الرواية
ومنع اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل اكمال التسع سنين فمرتبة ليس بحيض اجماعا
كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل العلم لكن في محكي عن الشافعي قولا بتحققه باول التاسعة واخر بما بعد مضي ستة اشهر منها
وعن بعض الحنفية قولا باحتماله في السبع واخرى في الست وحكي عن بعضهم انه قال قد حكى ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهي
من بنات ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة قبل الاجماع صحيحة ابن الحجاج
ثلثة يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال شهود
نبه عليه جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المص وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المرئة وان لم يجامعه السن وحكموا
هنا بان الدم المرئي قبل التسع ليس بحيض فالدم المحكوم بانه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من عاصرناه
بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا دالا على البلوغ على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر وعلى القولين لو رأت دما
بشرائط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضا انتهى ثم استبعد هذا الوجه فالظاهر الاولى في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن
لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ ولا اشكال انتهى **اقول** ان ظاهر الاستشكال
على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا مستقلا على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني
بالنسبة الى الخمسة عشر للذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق التسع فالعلامة هي اكمال التسع لا غير
الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا تاويله فتامل مع ان مقتضى
اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن تيقنه يحكم الاصل لا بد من
الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو منع كون البلوغ شرطا بل ادعي كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة
استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقا او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه
في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه لم يستكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية
على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المرأة والفرض الشك في كون ذات الدم مفروضة
امرأة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف

والحيض

الحيض فيها وانه تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مر وفي الا انها ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة
لما عرفت من انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار عدم صغرها الا ان يقال ان مقتضى اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه
بالاستحاضة بعد استمرار الدم لا مطلقا فالاقوى الاقتصار في علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن او يقال
ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم
عند من يجعل الحمل من موانع الحيض ولذا يحكي الشذكرة الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى ثم ان التحديد
بالسن المذكور تحقيقي لا تقريبي كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية المعرفة للاحكام شرعية فاحتمال التقريب
كما عن نهاية المص ضعيف جدا واعلم ان المشهور كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى فتوى الاصحاب ان الخارج من الايمن مطلقا او
بالنسبة الى ذات القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضا وفاقا للمحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي وابن حمزة وابن
سعيد والمص في كثير من كتبه والشهيد في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس المشهور فجعل الحيض من الجانب الايمن وزاد فجعل
الاستحاضة من الجانب الايسر وتبعه على الجزء الاول الشهيد في ظاهر الدروس وربما حكي عن ابن طاوس رايه واختاره كاشف الغطاء والمحكي
عن ظاهر المعتبر والروض وبحو التوقف وربما كان في محله لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن
يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة قال
مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من
الجانب الايسر فهو من القرحة والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب الايسر فهو من الحيض
وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وقد يقال ان رواية الشيخ اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقيه الذي ضمن
بصحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ووالده قده في رسالته التي كان مرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير
واحد والشيخ في نهايته مع ان عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل والمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم
اسنده الى رسالة والده قدس سرهما فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الى اخر ما يوافق التهذيب
ولعله لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله سهو من الناسخ هذا كله مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين سيما
بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في دروسه بل بين النساء فانه المعروف بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض
اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها الى الجدار ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر كما نبه عليه مع ضعف مكن
ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المفيد والصدوق فان بما هو معروف من ضبط الكليني وتقدمه في الحديث وما في الصحيح
معارض بما عن ابن طاوس ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض مما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس بل
عن كري ان كثيرا من النسخ الجديدة للتهذيب يوافق لما في الكافي فيمكن ترجح ان يكون رواية الكافي حجة سالمة من الاضطراب في المعارض
بل الاضطراب في المعارض مما هو في نسخ التهذيب بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة
عن الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار ولا
من قبيل تعارض الاخبار فافهم نعم لو ثبت ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن ترجيح ما في
التهذيب بموافقة المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى شهرة ما ذكر بين النساء فهي غير ثابتة مع معارضتها بما
قيل من ان القرحة غالبا في طرف الايمن والقلب مع ان ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جدا وفي غيرها لا يجدي بناء على
عدم الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجيء عن الاكثر واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة
برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تاملا بل نظرا في
محل الاشكال والعمل على المشهور لافادة الشهرة الظن بصدور رواية التهذيب بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعا عن صدور دليل
ظني لم يكن بعيد كما بين في الاصول ثم ان المحقق في المعتبر بعد نقل القولين والرواية على رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوى
في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول ابن الجنيد بناء على ما تضمنته رواية الكليني والرواية مقطوعة فلا اعمل بها انتهى ومنع
على ذلك في كشف اللثام بعد ذكر الاختلاف في الفتوى والرواية قال فالاجود اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لضعفها وارسالها
واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف

انتهى

انتهى و بنعم على ذلك فى الذخيرة أقول اما ضعفها بالارسال فلا ينبغى التامل فى انجباره بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام ع فهى مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد تساقط المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك قد عرفت ان رواية التهذيب لا تخلو من رجحان وعلى اى تقدير فالاقوى اختصاص اعتبار الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مطلقا وفاقا للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشرائطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع ذلك عن جعله حيضا خلافا للمحكى عن الاسكافى فاخذ فى تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفى تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر على ما حكاه فى المعتبر وللمص هنا تبعا للمنسوب فى يع الى القيل فاعتبر الخروج من الايسر مطلقا وهو ضعيف لوجوب الاقتصار فى تخصيص القواعد الى مورد النص والتعدى عنه باعتبار ان الجانب مكان له مدخل لم يتضح لك بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بانه مجرد اعتبار لا يخصص العمومات الكثيرة هذا كله مضافا الى استمرار السيرة على عدم مراعاة الجانب وحكى عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع بما ذكر فى ذات القرحة لاحتمال كون الغالب خروج الحيض من الايسر فاعتبره الشارع فى مورد خاص لا مطلقا ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظ انهم يريدون هذا الاشتباه فى خصوص ذات القرحة كما فهمه فى الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوق فى الفقيه والروض لا مجرد احتمال القرحة وان لم يعلم بها فلا يجب الفحص عن الجانب ان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية ثم ان الاحوط مراعاة الكيفية المذكورة فى الرواية لاحتمال ان يكون له مدخلية فى اصل خروج الدم من احد الجانبين او فى العلم بخروجه منه والكلام هنا فى عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض او التقارن بينهما ابتداء نظير ما عرفت فى الاشتباه بالعذرة وكذا حكم صورة تعدد الاشتباه والحق كاشف الغطاء بالقرح الجرح فى العدم التميز بينهما فى الباطن او لانهما فى المعنى واحد وفيه تامل بل نظر واعلم انه لا اشكال فى ان الخارج من المرأة بعد بلوغها سن الياس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل العلم كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به الياس من السن فعن يه والجمل وئر والمهذب والطلاق فى يع وتهج انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة فى حد البلوغ ومرسلة البزنطى المحكية فى المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله ع المرأة التى يئست من المحيض حدها خمسون سنة وظاهر هنا والمحكى عن بعض كتب المص ايضا انه يتحقق ببلوغ ستين ومال اليه فى مجمع الفائدة للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة الكافى وكانها موثقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلثة تتزوجن على كل حال التى قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت وما التى يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد الاطلاقين بالخمسين والستين وان بعد الثانى بمرسلة ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وفاقا للمحكى عن المفيد فى المقنعة وفى ومبسوط والجامع والمعتبر وكره وكتب الشهيد ومع صد بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المشهور بل عن التبيان ومجمع البيان انه نسبه الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن مبسوط والجامع وكره والبيان ومع صد ناسبا للزيادة الى المشهور كما فى ض واحتج الى الاصحاب ولم يوجد بها رواية الا ما ارسله فى المقنعة بقوله فى كتاب الطلاق وقد روى ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى وضعفها وان جبر لانجبار بالاصول ودعوى الشهرة والاطلاق فى رواية الستين المتقدمة الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن ابى عمير المتقدمة ودعوى الشهرة موهونة باهمال ذكره من كثير ممن قال بالتفصيل فى الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق فى المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل المفيد الذى هو الاصل فى رواية الخبر لم يظهر منه العمل به والاطلاق فى رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعقل بعد تخصيصها بمرسلة ابن ابى عمير فالمسئلة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وسيجىء باقى الكلام فى المسئلة عند تعرض المص لرابع الشرائط تم واعلم انه لا اشكال فى كون الدم الخارج فى اقل من ثلثة ايام ليس حيضا وان اختلفوا فى اشتراط كونها متوالية كما سيأتى وكذا الزائد عن اكثره اى اكثر الحيض اعنى العشرة وعن اكثر النفاس على الخلاف الاتى فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى وسيأتى الكلام فى كل من الثلثة تم ولما ذكر المص من الياس سابقا على وجه الاجمال وان فصلناه فى الشرح اراد ان يبين سن الياس فقال وتياس المرأة بغير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة اى اكمالها وفيهما ببلوغ ستين وقد فصلنا الكلام فى ذلك عند تعرض المص لشروط الحيض اجمالا ولم يبق الا الكلام فى القرشية والنبطية مفهوما ومصداقا والظ ان المراد بالقرشية من انتسب بابيها الى قريش وهى القبيلة

المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبى ص ولا يعرف منهم الآن الا الهاشميون ويثبت الصدق فيها بما يثبت به غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب اليها بالام على المش كما فى ض لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد فى النص قوله ع الا ان تكون امرأة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشى والقرشية فيما ذكرنا واما الاكتفاء بالام كما استظهره فى الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله آخرون اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا فى الحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ او اجتهاد فى مقابل النص واما النبطية فلم يذكر اصحابنا لها معنى كما اعترف به فى مع صد نعم قد اختلف اهل اللغة فى معناها فعن العين والمحيط والديوان والمغرب وتهذيب الازهرى انهم قوم ينزلون سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل فى اخلاط الناس عن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعض انهم قوم من العجم وعن آخر من كان احد ابويه عربيا والآخر عجميا وعن آخر انهم عرب استعجموا كقوم النعمان بن المنذر او عجم استعربوا كاهل البحرين وعن آخر انهم قوم من العرب دخلوا فى العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اى استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اى تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم فى امثال هذه الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح او غير ذلك لا ان النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن فى كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية فى اصح الاقوال قوم كانوا فى زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق قال والحاق كل نازل بقصد الوطن غير بعيد وذكر كاشف اللثام انها لا تخرج النبطية عن حكمها اذا خرجت من بلدها قبل بلوغها وكيف كان فاذا لم يعلم انتساب الشخص الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارض اصالة عدم ارتفاع الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع فى بعض المقامات كوجوب تعبدها عبادة من لا تحيض وهى فى سن من تحيض ومثله الكلام فيمن شك فى كونها هاشمية والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وقد فسر الاصل جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على ذلك بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشميا واحتج باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وتارة باصالة عدم وجوب قضائه ثم استشكل فى الظن الحاصل من استمرار عادة المرأة واتصاف الدم بصفات دم الحيض وفى اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات الحيض وفى اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم الياس ثم اطال فى النقض والابرام على الاصول والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء فى جميع المقامات لو انه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا فى الموضوعات الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقل ايام الحيض ثلثة ايام بالاجماع المحقق والمحكى حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار فلا شبهة فيه وانما الاشكال والخلاف فى اعتبار كونها متوالية فالمش على اعتبار التوالى وحكى عن الاسكافى والصدوق وفى والمبسوط والشيخ فى غير يه والحلبى والحلى وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيد والمحقق الثانى واكثر من تاخر عنهم بل فى السرائر ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ولا خلاف بين اصحابنا فى هذين الحدين انتهى وفى الروض واما اشتراط عدم قصوره عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا انتهى لكن الظ منهما بل صريحهما بقرينة ذكرهما بعيد ذلك الاختلاف فى اعتبار التوالى ان معقد الاتفاق هو اصل الثلثة دون خصوص التوالى واوهن من ذلك استظهار نفى الخلاف مما حكى عن الجامع من انه لو رأت الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا بلا خلاف بين اصحابنا فان الظ من الانقطاع الانقطاع راسا كما يظهر من حكم كلامه فلا يشمل ما اذا عاد قبل العشرة نعم صرح فى اخر كلامه ان الكل على خلاف رواية يونس وكيف كان فيدل عليه بعد تضعيف ما سيجىء من ادلة القول الآخر اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البراءة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فتساقطان ويبقى اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجىء فى باب الاستحاضة فلا تنافى بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما فى دم لم يعلم انه نفاس او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه قرحة او عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة شرعا فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة نعم ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان نثبت احكام الاستحاضة بان نحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض فى خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع عدم الفطنة للقطع ببطلان الصلوة

وانقطاعه وذلك لانها اما حائض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعا لانه مردد بين الحيض والاستحاضة ولا ينفع ان يتوهم امكان العكس بان ينفي باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغسال او غيرها من احكام المستحاضة اللازم من ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها لما تقرر في محله من ان نفي الاثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المشهور بل يدل عليه بعد الاصل مضافا الى ما عن الفقه الرضوي وان رأيت يوما ويومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات ان الظاهر من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا كما زعم من قبيل نذر صوم ثلثة ايام في عدم انفهام التوالي منه بل من قبيل نذر الجلوس في المسجد مثلا ثلثة ايام وقولك مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقوله مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة ظرفا لفعل من شأنه الاستمرار فانه يفهم منه ان ذكر القيد لبيان مقدار استمراره وما يقال ان ذلك يوجب ظهور تحديد الاكثر بالعشرة في الاستمرار ايضا مع عدم اعتبار استمرار الدم فيها في تحقق الاكثر ففيه انا نلتزم بذلك في العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على المشهور كما سيجئ وربما استدل في المقام بما دل من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على انه لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والمعتبر(?) في نهاية(?) وفخر الاسلام في شرح الارشاد وبعض اخر ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رأت الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويمكن ان يوجه ان كلام اصحاب هذا القول في ايام الدم وان الاخبار انما وردت في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظاهر لفظ الحيض في قولهم عليهم السلام اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس من ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف في انه يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر ولا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتحقق فيها ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها الفرد الاقل للحيض بمعنى الدم السائل او سيلان الدم وهذا الذي ذكرنا من توجيه كلام القائلين بالتفرق في بيانهم في مقام بيان اقل ايام الثلثة الرؤية لا مطلق الحيض اولى مما ذكره شارح الروضة في ذلك المبحث قال واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة فان كون الاقل ثلثة بالاجماع تفرقها فان الظاهر انها مع التفرق يكون الثلثة وما بينها حيضا والا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائدة على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا التوجيه جماعة ممن تأخر عنه ولا يخفى بعده عن ظاهر كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في اقل ايام الرؤية واعتبار التوالي فيها لا الايام المحكوم فيها على المرأة بالحيض ولا ينافي ذلك جعل الاكثر عشرة لان المراد فيها ايضا ذلك فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الايام ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة يونس وظهورها في ذلك ممنوع ولذا فهم منها في مسئلة كون المجموع منها ومما بينها حيضا وصرح به في المعتبر ايضا في الفرع الثالث من فروع مسئلة كون النفاس اكثره عشرة وفي المنتهى والتذكرة في اواخر باب النفاس ايضا فراجع وما ذكره في الحدائق لعله تبع فيه ما عن الجامع من انه لو رأت ثلثة متفرقة او ساعات متفرقة يلفق منها ثلثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى ولعله اخذ باخر العبارة لا باولها وكيف كان فيكفي في المسئلة ما قدمناه من الاصل والظهور المستفاد من الاطلاقات والرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافا للمحكي في ظ عن بعض اصحابنا وعن الشيخ في نهاية(?) والمهذب والقاضي في المهذب بل ظ المحكي عنه معروفية هذا القول حيث قال وفي اصحابنا من قال باعتبار كونها متوالية ومال اليه جماعة من متأخري المتأخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي في رسالته وصاحب الحدائق ناقلا له عن جماعة من علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام على ما سيجئ واطلاق الاخبار بناء على منع ظهورها في التوالي وخصوص مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المرأة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعدما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت

في ذلك

في الحيض

في ذلك العشرة ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض الخبر والجواب اما عن اصالة البراءة واطلاق الادلة فبما عرفت واما عن قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مع ما فيها من الاشكال في جريانها في مثل المقام كما يأتي واما عن المرسلة فقد يجاب بضعف السند اولى والجواب عنه بانها مخالفة للمشهور بل شاذة كما في الروض ومع ذلك بل قد عرفت عن الجامع ان الكل على خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعدم الظفر بمخالفة القاضي وعدم الاعتداد بها فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا الشهرة العظيمة كان القول بها قويا بالقوة سندها وصراحة دلالتها وربما يستدل لهم بموثقة ابن مسلم عن الصادق ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا رأته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة وحسنته الاخرى عن ابي جعفر ع قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة الخبر بناء على ان ظاهرهما ان كلما رأت الدم بعدما رأته اولا سواء كان ما رأته اولا ثلثة او اقل وفيه ان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول معروفا عنها ولا نسلم الحيضية الا بعد ثلثة متوالية كما بينه عليه المعتبر ثم ان كاشف اللثام حكى هنا قولا ثالثا عن الراوندي هو اشتراط التوالي بالنسبة الى غير الحامل لخبر اسحق بن عمار الجامع بين المرسلة وما عداها من الاخبار بناء على ظهورها في التوالي قال سئلت الصادق عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه يحتمل ان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم وان لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ان فهم التوالي لتبادر بيان مقدار الاستمرار من نصوص اقل الحيض هو اعتبار اتصال الدم بحيث متى وضعت الكرسف خرجت ملوثة ولو بقدر رأس ابرة من الدم وهذا هو المحكي عن ظ الاسكافي والغنية والكافي والسرائر ومع ذلك مصرحا في الاخير بان المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصولها فيها على الاتصال وانه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وظاهره عدم معروفية هذا القول ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتابعة بحيث لا يخلو من القرحة في ان من انات الثلثة وان قل نادرة وكثرا حرى وهذا مذهب الشيخ والصدوق ابي جعفر بن بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الاخر وهو كما ترى وبهذا ما في ظ انه اذا رأت ساعة دما وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما عن في منزلة لو نسا وبالدم والنقاء في الساعات في العشر يضم الدماء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المعتبر والتذكرة في باب النفاس من انها لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى وهذه العبائر كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلثة على كلا القولين ولذا قال في الجامع انه لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلثة ايام بلا خلاف نعم مجرد اشتراط التوالي في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع انات ايامها الثلثة بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن ك وشرح نج وخبره ونسب الى الاكثر واختيارهم له تبعا للشارح في الروض حيث قال ظ النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرف له ولا يجب مطابقة بين الظرف والمظروف وهذا هو الظ من كلام المص وربما اعتبر مع ذلك في تحققه ان يتفق ثلثة دماء وما بينهما من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انها اذا رأته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به في جميع اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين بن فهد في المحرر والمحقق الشيخ علي في الشرح وزاد فيه ان الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى اقول قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتأخرين بل ظاهر

كلام

كلام جماعة كما تقدم عدم الخلاف فيه وعدم معروفية القول الآخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء
اهل البيت عليهم السلام انتهى ثم نسب الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان فيه وفي اعتبار دخول الليالي ولو ادنى
ما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده في كل يوم وليلة لكنه يعلم عدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني وبما ذكرنا
يظهر ما في كلام الشارح في الروض من الجمع بين اعتراضه بدخول الليالي في الايام وذكرها في معقد اجماع المنتهى واستظهاره كفاية وجود
الدم في كل يوم ونحوه حال الدين قدس سره وفي حاشية الروضة نعم يمكن ان ينسب لنا انسب الى الاكثر بموثقة سماعة قال سألته عن
الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس
وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في اليوم الاول بعد صلوة
الظهرين ويمكن ان يحملها على تلفيق مقدار ثلثة متوالية بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد عن الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت وتطهر في
عصر الاحد فلا تحتاج الى قوله ع في مرسلة يونس فاذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى اخر الرواية كما زعم في حاشية الروض لانها
محمولة على الغالب من الاستمرار في اول زمان العادة وكذا الحجية فيما نقل عن نهاية وهي وكرة من ان الفترات المعتادة بين دفعات الحيض لا ينافي
التوالي وادعى في الاخير الاجماع عليه لان مرادنا بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار التقاطر من الرحم عرفا ولو لم يخرج في الخارج ولذا فسر في نهاية
وكرة بين الفترات وما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا
فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة منها واخرى من الرحم الى المنفذ فما زاد على ذلك فهو النقاء انتهى لكنه لا يخلو من منافات لتفسيره الاستمرار
بتلطخ الكرسف كلما وضعت لان جعل بما بعد القيد هنيئة ولعله المراد والعجب من صاحب المدارك والحدائق حيث نسب اختياره الى الاكثر مع
ما عرفت من الشهرة بل ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وثانيا حيث ادعى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار فيه مع انكاره هنا ظهورها
في الاستمرار والاتصال في الثلثة مع انك عرفت ان منشأ فهم التوالي من تلك الاخبار ظهورها في الاستمرار ويلزمه التوالي فتأمل ومما
ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونه واما ليلة اليوم الاول فالظ عدم دخولها كما لا يدخل في ايام
الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف ودعوى دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار
او للتغليب كما في الروض تبعا للجامع قصد ممنوع جدا ودخول الليلتين بين الثلثة انما هو لتحقق الاستمرار لا لدخول الليل في اليوم حقيقة
او مجازا نعم عن هي وكرة اعتبار الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه ولعله لذا نسب هذا القول في حبرة الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع
الاجماع في الكتابين الى اصل الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو رات الدم في اثناء النهار واعتبر ثلثة ليال
وتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق وهل يجزي الملفق من الابعاض لعدم التوالي بناء على القول
بعدم التوالي اشكال من نزوح الانصاف على المرسلة المتقدمة ومما تقدم عن ط والجامع وهي من كفاية تلفيق الساعات بناء على هذا
القول وبه صرح المص في النهاية والتذكرة في باب النفاس تبعا للمحقق في المعتبر في باب النفاس كما تقدم ولا اهمية الغرض للترجيح بعد ضعف ذلك
القول ولا اشكال في ان الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع عليه كالاخبار مستفيضة والرواية الواردة بالثمانية مع شذوذها بل
مخالفتها لاجماع المسلمين كما قيل محمولة على الحد المعتاد ومن عدم تجاوز الحيض الثمانية لا على التحديد الشرعي والمراد بالايام اما خصوص
ايام الدم او الاعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على المش من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع
كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول وعلى اي تقدير فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل
والاعم الظ هو الاول ويمكن ابتناء المسئلة على ما سيجيء من ان المراد بالطهر الذي اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمرأة
او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقاء المتخللة حيض شرعا وليس كذلك على الثاني سيما على مذهب
من لم يعتبر التوالي في الاقل لكن الاقوى اعتبار التوالي وان قلنا في مسئلة اقل الطهر ان المراد به خصوص ما بين الحيضتين لما عرفت من ظهور
الادلة في العشرة المتوالية ولم اجد فيما ذكرنا مخالفا الا الظ من نهاية المص فقد عدم القائل به حيث قال في احكام التلفيق واذا جاوز الدم
بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغيرها ان التلفيق ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم
يظهر من صاحب الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن معارضته ما دل على ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة
بناء على ما تقرر في المسئلة الاتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين
فما اصرح بعضهم في اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد

خمسة كان الدم الثاني عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض واستشهد على ذلك بروايات منها ذيل رواية
يونس المتقدمة وهو قوله ع ولا يكون الطهر في اقل من عشرة واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات
بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة
ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع
عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل
ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة
فهي املك بنفسها ونحوها في معناها الرضوي قال فيه وربما يعجل الدم من الحيضة الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان
رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل
من الحيضة الثانية وروايتي ابن مسلم المتقدمتين ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة المستقبلة بناء على ان المراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة
من مدة انقطاع الدم الاول لا من مدة رؤية الدم اذ لا ينافي ح الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن ذيل رواية يونس فمنع
ظهورها في كون مدة العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان مؤخرا عنها
تعين كونه قيدا لها فح يراد بقوله ع ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم الدم الثاني عشرة ايام من
اول حيضها يعني ان ايام نقائها لم يكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة الثانية ح على اضطرابها متنا ومعنى انه ان رات الدم قبل تمام العشرة
لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل تمام العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المش ومناسبا للتفريع على عدم كون
الطهر اقل من عشرة هذا مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمثت وانطباقها
على مذهب المش واضح ويؤيده ما ذكرناه ان الظ من العشرة في قوله في الفقرة الثانية تمام العشرة هي عين العشرة المذكورة في الفقرة الاولى
ولا ريب ان المراد تمام العشرة من مبدأ ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا تخلو من اضطراب لا يبعد ان يكون
ناشئا من ضم الراوي حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الى ما نقله بالمعنى مع اختلاف الرواية في يب والكافي فلاحظ واما
الجواب عن الرواية الثانية فلاحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون من ابتدائية لا
تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية تبعيضية قطعا وهذا هو المناسب لاطلاق
الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول او المجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها لا بد من تقييده بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرة
او يقال ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيقيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر
لكنه بعيد نعم هذا الوجه غير بعيد في روايتي ابن مسلم وكيف كان فلا بأس بتنزيل هذا بملاحظة ما سيجيء من الدليل في المسئلة الاتية وهي ان
اقل الطهر عشرة ايام متوالية اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار منها روايتا ابن مسلم ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج
المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة ومنها صحيحة الجعفي لا بن مسلم لا يكون القرء في اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين
تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال في ذلك انما الاشكال في ان المراد بالطهر مطلق حالة الطهارة للمراة التي يوجب ترتيب جميع احكام
الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين فلا ينافي تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقاء
المتخلل بين ايام الحيض معدودا من الحيض صرح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والغنية وهي وكرة الثاني وهو ايضا ظ الاخبار
باسرها اما ما عدا الصحيحة فلان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء
بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض تدفق الرحم ومما يؤيد اختصاص الاجماع بما ذكرنا ما نقل عن ابن سعيد
وللمص والفخر الثاني وغيرهم من كون النقاء المتخلل بين الثلثة المتفرقة طهرا على مذهب من لم يعتبر التوالي قال المص في هي عند ذكر فروع
التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل يوم من الدم لا يجعل حيضا تاما وكذا كل يوم من الطهر لكن جميع الدم حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل
واحد حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان كل يوم من النقاء طهرا كاملا لوجب انقضاء العدة بعد ثلثة انتهى وبمثله صرح في
النهاية ويؤيد هذا بل يدل عليه مضافا الى الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابي المعزا العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت له
امراة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا
دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم

المقصد الثاني

يوما وتطهر يوما فقال اذا رات الدم امسكت واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم
فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله ورواية ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عم المراة ترى الدم ثلثة ايام
او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع
الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عم فهذه روايات سبع ظاهرة فيما ذكر لكن الانصاف عدم دلالة الاخيرة على المطلوب لان الظاهر ان المراة المذكورة امرت
بذلك لتحيرها واحتمال الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان يتبين لها الامر لا ان كلا من الدم حيض في الواقع وكل نقاء طهر
كيف ولو كان حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضا متعددة لم يفصل بينهما اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ايضا
يحمل ما عن المقنع والفقيه ونهاية والاستبصار وظاهر من الفتوى بمضمونها قال المحقق في المعتبر بعد حكاية حمل الشيخ الروايتين في الاستبصار
على امراة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها وكذلك ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن
غيره قال وهذا تاويل لا باس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرا على اليقين بل هو دم
مشتبه يعمل فيه بالاحتياط انتهى وقال رواية مولى ابي المغرا فلا دلالة فيها الا على وجوب الاتيان بالعبادة عند النقاء ولا كلام فيه
انما الكلام في الحكم على ايام النقاء بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد ليترتب قضاء الصوم ونحوه ولا تعرض لذلك في
الروايتين ولبست في مقام بيانه ايضا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت الحال في دليلها واما صدرها فمحل الدلالة
منه على المطلوب لو تم فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته في العشرة بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض والانصاف انه لا يدل الا
على ان الدمين محكوم عليهما بانهما دم الحيض اما كون ايام النقاء في حكم ايام الدم او طهرا حقيقيا فلا تعرض له في هذه الفقرة بل في قوله
في صدر المرسلة ادنى الطهر عشرة ايام دلالة على ان ايام المتخللة ليست طهرا ودعوى ارادة الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما ستعرف
في بيان حال معاقد الاجماع ثم لو سلم ظهور دليلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق في المسئلة السابقة كان منافيا لما ذكرنا من الظهور
لكنك عرفت من انه لا يكون الطهر الا بين الحيضتين وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة
حيضا هو الذي فهمه في سبل الذي حيث صرح فيما لو رات الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام بعد اتمامه ثلثة
ايام بان جميع العشرة ايام بحكم الحائض في احدى الروايتين اذ لا ريب ان المراد باحدى الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوها المحقق
والمص قدس سرهما في المعتبر والتذكرة في اواخر باب النفاس فيما نسبا الى عدّ ايام النقاء في الحيض على القول بعدم التوالي في دليلهم
فوهم كون الثلثة في ضمن العشرة اذ الظاهر انه لا احتراز عن صيرورة الحيض اكثر من العشرة كما لا يخفى على الفطن واما عن رواية ابن مسلم
ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الضعيفة سندا بما تقدم من التوجيه ان كان بعيدا الا انه اولى من طرحها لشذوذهما ومخالفتهما
للمشهور لا اطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عرفت وغيره واما تقييده بكونه بين الحيضتين في بعض معاقد الاجماع فلان ما بين
ايام الحيض الواحد ليس طهرا عندهم مع ان ظاهره في هي كما عن صريح كرة وصريح نقله الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد
ايضا قال في المنتهى في فروع الملفق الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء
ثم رات العاشر كان الكل حيضا ونسب كون النقاء طهرا الى احد قولي الشافعي وقال في كرة فعن رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا
فان انقطع وعاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي الاجماع على انه لو رات ثلثة ايام وبعد ذلك
رات يوما وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة واما ما حكينا عنه سابقا فلعله محمول على فرض تلفيق الحيض من ايام الدم
فقط كما هو احد قولي الشافعي واما ما تقدم من الجامع ونهاية المص وشرح الارشاد للفخر والروض من كون ايام النقاء المتخللة
بين الثلثة المتفرقة طهرا عند من لم يعتبر التوالي فهو غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يزد على ان الثلثة المتفرقة
في العشرة وحدها حيض على رواية يونس الا وعلى خلافها الكل وهذا اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام
فالمحكي عنه انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة او جعل ايام النقاء طهرا واما خروج الاقل او
جعل ايام النقاء المتخللة حيضا ثم اجاب بالتزام الاول واختصاص لزوم كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين وهذا كما ترى
فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار التوالي وانما هو استظهار بامكان ان يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في نهاية والشارح
في روض وحكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية فافهم مع ما عرفت من تصريح المص في التذكرة تبعا للمعتبر والروض

بكون مجموع

يكون مجموع العشرة على هذا القول حيضا بل هو ايضا ظاهر وط قال في الاول لو رات اقل من ثلثة ايام ثم رات النقاء كان ثم الدم وانقطع لما
دون العشرة كان طهرا عند اكثر علمائنا وعند بعضهم يضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا لو رات وبالدم والنقاء في الساعات
انتهى ثم قال واذا كان عادتها عشرة فرات بها متفرقة ونحوها ونحو تخصصت بعادتها واحتسبت لنقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق
مطلقا وعندنا بشرط ان تقدمه حيض صحيح انتهى وقوط اذا رات ساعة دما وساعة طهرا كذلك لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة
ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فان كان تم ثلثة ايام خلال العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وقد
عرفت من المحقق قده ايضا في توجيه رواية يونس بن يعقوب ارسال المسلمات وسع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظ
روايات ابن مسلم وابن الحجاج المتقدمة واما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهو من ادلة المش بناء على ان نفسير القرء بما بين الحيضتين
في كثير من الاخبار وبالطهر المطلق في بعضها شاهد صدق على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه مع انه لو سلم
ما ذكره المستدل فصدر الصحيحة الا انه يلاحظ في مطلب المش كما لا يخفى ويؤيد القول المش بل يدل عليه انه لو جوزنا الطهر الحقيقي بين اجزاء
الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام العادة اذا رات النقاء في ساعة مع علمها بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز الطلاق
ح ويخرج عن كونه بدعيا ولها حكم الطهر في الصوم والصلوة والاغتسال وغيرها انتهى فيكون الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحيض
وترك العبادات واجراء تمام احكام الحيض في ايام العادة مقيدة بما اذا كان الدم فيها مستمرا من اولها الى اخرها مع ان هذا فرض بعيد
ولو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيض واحكامه واصالة عدم الطهر واحكامه لان النقاء ان كان
في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم او بعضها حيضا فالمرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه
وان لم يكن كذلك مثل ما لو رات خمسة ثم رات دما بعد نقاء ثمانية ايام كان المرجع الى اصالة عدم تحقق دم الحيض زائدا على الخمسة
لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايضا ضعف التفصيل في النقاء المتخلل بين الواقع في خلال اقل الحيض
على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهرا وبين الواقع بعد تحقق اقل الحيض فيجعل حيضا بل ظ كاشف اللثام ان محل الكلام
هو الاول لحيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متواليات قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متواليات مبني
على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينها من النقاء حيضا الا الثلثة خاصة كما في شرح ارشاد لفخر الاسلام و
الروض والهادي وذلك للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء بين ثلثة متواليات وما تجاوز
الى العشرة في الحيض ولكن هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بما بعد الثلاثة ويقولون ان الثلثة هنا
حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيض ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى ولعل منشا ما ذكره من اعتراف القائلين بعدم التوالي
بكون النقاء المتخلل بعد اقل الحيض حيضا ما تقدم من ان الاقائل بالنقاء العشرة من جميع الشهر ثم ان صاحب الحدائق مع قوله بكون
النقاء طهرا استغرب ما نسب الى الاكثر في مسئلة اعتبار استمرار الدم في الثلثة المتوالية او المتفرقة من انه يكفي ان ترى الدم في جزء
من كل يوم فيلزم انه اذا راى في كل يوم قبل دخول الوقت شيئا من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط
الصلوة عنها وكذا اذا رات بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي رمضان ثم طهرت قبل الفجر يجب عليها الصوم وعلى هذا القول يمكن
فرض حائض يستمر حيضها الى ثمانين يوما بان ترى الاول والخامس والعاشر والعشرين والثلثين والاربعين والخمسين والستين
والسبعين والثمانين ولا يسقط عنها في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن مضي عمر المراة كله كذلك هذا كله لو اعتبر التلفيق اليوم
الكامل واما لو اجزنا التلفيق من الساعات فربما يطول حيض واحد في سنين كثيرة كما لا يخفى وحيث علم ان الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا
يزيد عن العشرة لم يمتنع ان يكون ما بينهما حيضا بل قد يجب ذلك تعبدا للدليل الخاص الشرعي كالمقدار الذي تراه المراة بحسب العادة المستقرة
لها وقد لا يجب فيحكم عليه بالحيضية لقاعدة الامكان الاتية اما مطلقا كما هو المش واما بشرط انضمام امارة وصفات الحيض كما احتمله
الاردبيلي وجزم به جماعة ممن تاخر عنه وقد اشار الى ما يستقر به العادة بقوله وتستقر اي العادة بشهرين متفقين في حصول
الحيض فيهما عددا ووقتا اجماعا محققا ومستفيضا والاصل فيه قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سالته عن الجارية البكر اول ما تحيض
تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها
وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى
تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد

صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها
وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء
الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى سابقه والى الاجماع بضميمة
عدم تحققها بمرة ولحد خلافا لبعض العامة نعم حكى عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض اصحابنا ولكنه في غاية البعد
كيف كان مزيته بعد ما تقدم من النص والاجماع مخالفته لذلك لمعنى العادة لغة وعرفا لانها من العود ويصح سلبها عن المرة عرفا ثم ان
ظاهر الروايتين كما لا يخفى على المتامل يشمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية والوقتية معا فتحقق العادة شرعا بالنسبة
الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث اخره او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل
غير المضمرة والمرسلة وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت
كناية عن الحيض نعم التمسك فيه بعموم مثل قوله في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها
تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق الصدق العرفي والظاهر عدم تحققه بالمرتين بل الظاهر ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها اكثر بحيث
صادقت عادة عرفية فيحصل من ذلك ان احكام العادة تترتب على العادة الشرعية وهي المختصة بمورد الروايتين والعادة العرفية
الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق شهرين او حيضتين في الوقت وكالعددية
الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة كما سيجيء وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمصنف قدس سرهما في هذا وغيره والشهيد
في ذكرى وغيره لكن مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد بتكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق
العادة عرفا فالنسبة بين العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يتوهم مضافا الى عدم القول بالفصل بين العادة
الحاصلة من المرتين والحاصلة من ازيد ان المستفاد من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع
بينهما في الدم الثالث سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او فيهما فيؤخذ في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث
بوقتهما وعددهما جميعا والمراد بتوالي الحيضتين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما لا يقدح تخلل نقاء شهرا واكثر
ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رأت في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلاثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي
الخامس خمسة وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رأت في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت
بالخمسة واذا استمر بها الدم في شهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان
ضابط التحديد بالعادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله عليه السلام اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك
بل ينادي به قوله عليه السلام في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها وانما سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فدل على ان
كلما كانت سنة المرأة الاخذ باقرائها فالعادة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين قال في نهي العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة
ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فان تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مترتبة اولا
فالمرتبة كالمتفقة كما اذا رأت في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلاثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة و
هكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر على ما ثبت من العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته
فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتعين ثم تجلس في الاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال
ان يكون ما حيضناها فيه الى ان قال وان لم يكن مترتبة مثل ان رأت في الاول الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان
امكن ضبطه واعتاده فهو كالمتفق ثم قال ويجري مثل ذلك في الوقتية المحضة ايضا كان ترى في شهر اوله وفي الثاني ثانيه وفي
الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المرتبة ايضا واضح ثم اعتبار الوقت خاصة
قد يكون بالنسبة الى اوله وقد يكون بالنسبة الى اخره وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر وقد ذكر
بعضها المصنف في كتبه تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان احتمل الشهيد نسخ كل عادة تقدمتها قبله وانتفاء العادة بذلك الا انك
عرفت الاشكال فيها تارة من جهة خروجها عن مورد النص ولعله لذا احتمل في ذكرى ما عرفت من النسخ واخرى في تحقق العادة
فيها بالمرتين وعرفت اندفاع الاول بكفاية عموم العادة في ذلك والنسخ انما يكون مع عدم كونها منتظمة متسقة واندفاع
الثاني اما بعدم القول بالفصل بين التكرار مرارا او مرتين واما بان المستفاد من النص تحديد العادة العرفية ولكن المسئلة

بعد لا تخلو عن الاشكال ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في عدم اعتبار تعدد الشهر الهلالي في تحقق العادة العددية وفاقا للمحكي
عن ئ وط وهى وكرى وجمع وصد وغيرها ونسبه الاخير الى كلمات الاصحاب فلو رأت في اول شهر خمسة وفي وسطه او اخره
خمسة كفى في العددية لكن في ئه ان الدم اذا استمر في الشهر الثاني تحيضت فيه بالخمسة على اشكال انتهى والظاهر انه لا اشكال في تحيضها
بخمسة واحدة لان تعدد الحيض لم يصر لها عادة واما في الوقتية فتعدد الحيض الثاني اعتبار تعدد الهلال فيه محتجا بان الشهر في كلام
النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم انما يحمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء وفي الاستعمال قال ولو رأت ثلثة ثم
انقطع عشرة ثم رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته وعبر العشرة فلا وقت لها معلوم لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى ونظر فيه
في الروض بان تكرر الطهر يحصل الوقت واحتجاجه بان الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا
في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره اشهى
اقول اما التمسك في اعتبار الهلالي بالاخبار فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبرين هو ثبوت العادة بالمرتين
ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية استنادا الى كلمات الاصحاب فيكون ذكر الشهرين في
الروايتين محمولا على الغالب ومع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الروايتين
خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية
الضعف واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند اما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير الهلاليين بتكرر الطهر فحسن لو فرض انه
اذا تكرر طهران متساويان كان رأت ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا قصد على الدم المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض
الثالث انها رأت الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معدود من ايام حيضها
عرفا اذا رأت الدم فيه تحيضت قال في المنتهى اذا عرفت المرأة شهرها صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المرأة المدة
التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة عشر يوما عندنا انتهى ونحوه بعينه في ئه وقال في ط اذا رأت المبتدأة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام
طهرا بعد ذلك ثم رأت خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحاضت حصلت لها عادة في الحيض والطهر فيجعل حيضها خمسة ايام و
خمسة وخمسين يوما طهرا ثم رأت خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين طهرا ثم استحاضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك
صار عادتها انتهى ونحو ذلك في ئه وغيرها من حصول العادة في الطهر حصول العادة باختصاص طهرها في عدد معين ليكون ما بعده وقت
الحيض ولا يختص الا فيه فيكون المرأة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فلمعلومية عدد
ايام الحيض واما من حيث الوقت فلمعلومية ايام الطهر الحاصلة من تكرر وقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض فهي في الحقيقة عادة
وقتية للحيض اذ يصدق على الدم المرئي بعد كل عشرة ايام طهر في المثال الاول وخمسين في الثاني انها رأته في ايام حيضها وليست هذه
العادة مقصودة بنفسها للطهر حتى يرد عليه ما قيل من انه مقتض لاذكر كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك
يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل عليه الى ان قال فرجع من يستمر بها الدم فيما فرضه من المثال بعد ان
تحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الاذكر من الاوصاف وغيرها فتامل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر
الحكم بطهرية الدم المرئي فيه وان كان محكوما عليه بالحيضية ولو بقاعدة الامكان بل غرضه تحصيل وقت للحيض حتى يتحيض بمجرد
الرؤية عند حضوره ويرجع اليه عند استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام ان حصول العادة الوقتية بتكرر الطهر لا يحصل
بحيضتين لان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيضات مع ان ظاهر النص والفتوى حصول العادة مطلقا بحيضتين الا ان يقال انها
هنا ايضا انما حصل بالحيضتين الاخيرتين لانهما الموقتان بما بعد الطهر المعين دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر
المحصل للوقت فقد تلخص مما ذكر انه اذا استوت الحيضتان عددا او وقتا في شهرين هلاليين متواليين حصلت العادة بمجرد تحقق الحيضة
الثانية وان كان ما بعده من الطهر مخالفا لما بعد الحيض الاول من الطهر واما اذا استوتا الا على هذا الوجه بان نقصتا عن الشهرين
او زادتا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك مما ذكره الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر
طهرين متساويين فيختص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من الشهر وفي الزائد من الشهر الا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مطلقا قال
في ذكرى لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الروض مبني على الغالب فلو تساوى الحيضتان في شهر واحد كفى في العددية وصرح به
في ط وئ وكذا لو تساوتا في الزيادة على شهرين اما الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وقتا ولو تساويا وتخلفا

ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا

وقت استقرار العدد لا عبرة في تستظهر يوم رؤية الدم الثالث الى ثلثة ولو عبر عن العشرة رجعت الى العدد واما لو اختلف العدد ولم يستقر الطهر
بتكراره مثنا و بالمرتين فلا وقت هنا قطعا و في العدد الوجهان و يظهر من كلام الفاضل انه لا عبرة باستقرار الطهر و تظهر فائدته في
الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة او حصول الوقت هذا ان تقدم على الوقت و لو تأخر
ذلك امكن استظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به و تأخره فقد يزيده انبعاثا والاقرب ان اتحاد الوقت انما
يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وهل ينتفي دائما و في المبسوط اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخرها الدم بيوم او بيومين الى
فيحكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى و انت خبير ان ظ كلامه لا اعتراف بانه متى وجد الدم الثالث في وقت الاولين حكم
عليه بالحيضية فما يتفرع عليه من تهاتر تستظهر برؤية الثالث ثلثة وان كان في الوقت المتفق بناء على استظهار المبتدأة والمضطربة
تثبت العادة بالدورة الثالثة محل نظر ولعل منشأ ذلك توقف العلم باستواء الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث
حيضا فلا بد من استكشاف ذلك بمضي الثلثة بناء على وجوب استظهار غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في حيرة على ما
حكي عنه لكن في الجلوس بعد حصول الوقت قبل الثلثة اذا رأته قبل الوقت بناء على اعتبار عادة الطهر اشكال ان قلنا باستظهار المبتدأة
والمضطربة وفيه بعد الاغماض عما ذكرنا من الاحتمال في كلامه ان المعتبر عند حصول نقاء بعد الحيض الثاني مثل النقاء الواقع بعد الحيض
الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق في حقها عادة حتى يقال تقدمت عادتها او تأخرت فهو معترف كما عرفت بوجوب التحيض عند رؤية
الدم الثالث في وقت الاولين لعموم اذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيضين
بل لاستواء الطهرين ايضا مدخل في ذلك غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت المتقدم عن استواء وقت الطهرين ولذا لا
يظهر ثمرة هذا الاشتراط في هذا الفرض وانما تظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم بالحيضية بمجرد الرؤية
بناء على استظهار المبتدأة لانها غير داخلة في المعتادة ولا يمكن تعجل بها الوقت قبل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان التقدم
على الحيض بيوم او مطلقا حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت لان المفروض عدم تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهر
وهذا بخلاف ما لو رأت الدم الثالث في وقت الاولين ثم رأت الرابع مقدما على الوقت او مؤخرا فانه وان لم تره في ايام حيضها
الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية ومن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث
المرئي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه ولو في الرابع فما زاد اذ لا فرق بين الثالث والرابع فتنتفي فائدة هذا الاشتراط نعم لو قلنا بالاستظهار
في الدم المتعجل قبل العادة انتفت هذه الثمرة مع الكلام في سند الشهيد في هذا الاشتراط لو اراد على الاطلاق و لم نعثر
عليه كما اعترف به جماعة وقد عرفت انه يحتمل ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غيرها اذا استوت الحيضتان في شهرين هلاليين
متواليين بل فيما اذا استويا فيما دون او في الزائد عليهما بل بناء على عبارته لا يأبى ذلك حيث ذكر ولا عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة العددية
وجواز حصولها في اقل من شهرين او في الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية فيعتبر حصول العادة الوقتية فيها تكرر الصورتين فلفظ اشتراط
تكرر طهرين متساويين فمن الانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال واضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين
ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في العادة الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتتحيض بالعدد الناقص ام لا ظ هو كري الاول وصرح مع
صك والروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاستقامة وهو حسن ان اوجبنا الجمود على ظ النص والا فالظ صدق ايام الاقراء على العدد
الاقل وقد عرفت ان الجمود على ظ النص يوجب خروج اكثر اقسام العادة لكن الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند الاستمرار لان
الظ من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها ونفي ما عداها ثبوت ايام معلومة معينة فاذا اخذت بالاقل فلم يأخذ باقرائها وانما اخذت
بقرء واحد من اقرائها و قد يظهر في المرسلة الطويلة دلالة ان النبي ص لم يسن لها القرء الواحد وانما سن لها الاقراء هذا كله لو كان خلاف
العددين بيوم كامل و لو كان ببعض يوم فالمصرح به في كشف الغطاء انه لا يضر وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة باستواء
الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على الاصح ام لا او مع الاختلاف ام لم يكن او بايام الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم
المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذلك اكثر
النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت نقصت ايامها مضافا الى انصراف اطلاق ايامها التي كانت تقعد
فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتأمل وجزم بعض من قارب عصرنا الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى و النصوص بعد امعان النظر و
يترتب على الوجوه انه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني و ثلثة على الثالث ثم انه لو رأت

في المرتين المثبتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين
منها اما ثبوتها بالوجدان فظ واما بالصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفة الدم جعل الشارع اياها طريقا للحيض الواقعي
اما مطلقا كما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو مذهب المشهور
على كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية للموضوعات الواقعية ومنه يظهر
ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للمتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات و يظهر ايضا وجه ثبوتها بقاعدة الامكان
لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا للحيض الواقعي كما
لا يخفى على من تامل في ادلتها بل ظاهر الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان و
انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات قال في هي لا نعرف فيه خلافا نعم قد يشكل في بعض افراد التمييز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا
كما لو رأت في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر لتردد في كري واستقرب في نه العدم هذا كله فيما يتحقق به العادة اما ما به تزول
فالظ انه لا خلاف عندنا في عدم زوال الثابتة بواحدة خلافا للمحكي في هي عن ابي يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولانه
زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويتين على خلاف العادة الاولى قال في هي لو كانت عادتها ثلثة من اول كل
شهر وانقطع فهو حيض اجماعا فلو استمر في الرابع جلست عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تحيض خمسة
اما لو رأت في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق و قال ايضا في انتقال
المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو رأتها مرتين ثم استمر في الثالثة
اعادت مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك عرفا من ادلة العادة فان كان في ذلك قضاء في نظر العرف بما اقتضته
المرتين فانما هو لتحقق العادة بهما عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يرتابون في ان مراد الشارع من وجوب
الجلوس قبل ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق و بالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثابتة للاولى
عند اهل العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم او حكم الشارع اما لو تكرر مخالفة العادة لا على نسق واحد فظ كلام المنتهى عدم زوال
العادة لانه قال في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل
الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع التخلف مرارا متعددة سيما اذا صدق في العرف انه ليس لها ايام معلومة
ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة
قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة
ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر يدل على الرجوع الى
التمييز مع اختلاف اوقات الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد من اختلاف ايام حيضها اختلافها من اول الامر بان لا يتحقق
لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه و تأخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على
العادة او تأخره عنها باليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التمييز كما سيجيء وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد ولما
ذكر المصنف ما يتحقق به العادة فذكر ما يتفرع على تحقق العادة وعدمه من الاحكام والكلام في احكام المعتادة وغيرها المعبر عنه بالمبتدأة
والمضطربة يقع تارة في وقت تحيضهما واخرى في مقداره بعد تحقق الحيض و قد ذكر المصنف قدس سره بعض هذه الاحكام ونحن نستوفي
الكل فنقول لا اشكال ولا خلاف في ان ما تراه المرأة من الدم ذي الصفرة وهي لون الاصفر وذي الكدرة وهي ضد الصفا في ايام الحيض
وهي الايام المختصة بالحيض بحسب عادة المرأة حيض ويدل عليه بعد العمومات الآمرة بالقعود عن الصلوة ايام الحيض خصوص المستفيضة كقوله
في مرسلة يونس القصيرة وكلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او غيرها فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض و في المرسلة
الطويلة في حكم المضطربة انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام
الحيض اذا عرفت حيضا كله و في ط روي عنهم ع ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر و في صحيحة ابن مسلم عن المرأة
ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت الى غير ذلك من الاخبار التي لا يبعد
دعوى تواترها مع ان المحكي عن السيد والشيخ في الناصريات والخلاف كما سيجيء في قاعدة الامكان دعوى الاجماع على الكليتين وبالجملة فلا اشكال
في المسئلة بناء على ما فسرنا به ايام الحيض واما ما فسره به في هي واستظهره المصنف في نه وهو صريح المبسوط والسرائر من ان المراد بايام

الحيض ايام امكان الحيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فلعل هذا تدخل المبتدئة ومن تعقبل ايام عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونها حيضا فالذي الروض بعد تفسيرها بايام الامكان وربما اقترنت بايام العادة والنصوص بعمومها داله على الاول انتهى فلايخ عن اشكال بل نظر ومنع لعدم العموم في النصوص بل المتبادر من ايام الحيض فيها ايام العادة سيما الفقرة المتقدمة من مرسلة يونس الطويلة وسيجئ ان ليس فيها نص صريح ولا ظاهر يغنم ينطبق هذا التفسير على ما سيجئ من قاعدة الامكان مع ان هذا الكلام عبارة اخرى عن القاعدة فلا مناسبة لذكره هنا في ذيل بيان موضوع العادة ولا القول فيما تعده وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض نعم يمكن ان يستظهر ارادة هذا المعنى بقرينة مقابلة هذه الفقرة بقوله كما ان الاسود الحار الواضح في ايام الطهر فساداته استحاضة اذ لولم يرد من ايام الطهر ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه بل اريد منه خصوص ما عدا ايام العادة لم يستقم الكلام على عمومه لوجوب اخراج كثير من الافراد حتى لا يبقى الا ما امتنع كونه حيضا من ايام عادة الطهر ويندفع بان المراد ايام وجوب الطهر في مقابل ايام وجوب الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه فتامل وكيف كان فما تراه المعتادة في ايام طهرها لا يحكم عليه بالفساد على الاطلاق بل فيه تفصيل وتوضيحه ان الدم اما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث بعدها فان حدث قبلها فالظاهر الحكم بالحيضية ولو مع الصفرة لقوله عليه السلم في موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقتها قال اذا رات الدم فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ونحوها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة قبل الحيض مطلقا او بيومين من الحيض ولا يعارضها مفهوم ما دل على ان المراة اذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة ولا صحيحة ابن مسلم وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت لانهما مقيدتان بالمستفيضة المذكورة مع ان الظاهر من الشرطية في الاول سوقها لمجرد بيان الوجود عند الوجود ثم ان صريح تلك المستفيضة كظاهر الموثقة اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق عليه تعجيل العادة فلو رات عشرين يوما او اكثر قبل عادتها فالظاهر عدم صدق تعجيل الوقت فاليوم واليومان محمولان على التمثيل خلافا لظاهر المحقق والشهيد الثانيين فخصاه بغير المبتدئة والمضطربة وان اختلفا فيهما في التحيض بالرؤية وعدمه وللمحكي عن جماعة فاطلقوا الحاقه بما تراه في العادة بل ربما حكي عن بعض الاجماع وكان المحكي عنه كاشف اللثام كما صرح بحكايته عن بعض اخر لكن تسبيته هذا الدعوى اليه توهم بل ظاهره اختيار ما في الكتب من اختيار جعلها كالمبتدئة ودعواه الاجماع انما هي على حيضية العادة الذي اعتادته المراة سواء رات بها في العادة او متقدما عليها او متاخرا عنها الا على تحيض المعتادة بمجرد رؤيته الدم قبل عادتها وذلك واضح على من لاحظ كشف اللثام وكيف كان فيشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذكورة مضافا الى قاعدة الامكان ويرد على الاول منع صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم وعلى الثاني منع جريان قاعدة الامكان بعدم استقراره كما سيجئ في المبتدئة والمضطربة نعم في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رات المراة الدم من الحيضة الثانية فهي تمسك عنها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كانت بعدها وهو من الحيضة التي تطهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثانية وهي امسك بنفسها دلالة على وجوب التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي العشرة من الحيضة السابقة لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى الدم المتصف بالصفات وسيجئ تحيض المبتدئة والمضطربة ايضا برؤية الدم متصفا بالصفات نعم يمكن الاستيناس بها للتقريب لدلالة في موثقة سماعة بان يستشهد بها على صدق التعجيل بمجرد التقدم على العادة طيلة كان او كثيرا حيث ان الراوي سئل عن صورة تعجيل الدم فاستفصل الامام فيها بين ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها هذا مضافا الى ما يظهر من الروض من ان الفرق في التقدم بين اليومين والزائد عنهما احداث قول ثالث لكنه غير ثابت وكذا ان الموثقة ليس على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذا اثبتها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت فمعناه تقدم العادة ولا منافاة بين ان تعجل الدم فترى حيضا ولا تتقدم العادة بل ترى الحيض ايضا عند حضورها والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا كان من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم عليه وفيها هذا كله ما لو حدث قبلها وان حدث بعدها ففي التحيض وجهان من ان الحكم بالحيضية فيه ولى من الحكم في صورة التقدم لان تاخره يزيده انبعاثا مع امكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتاخر وقوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في الموثقة المتقدمة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن ان الاصل عدم الحيض وقد عرفت عدم جريان قاعدة الامكان هنا لعدم استقراره وضعف الوجوه المذكورة للتحيض مضافا الى ما تقدم من الصحيح وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت الدالة على ان مطلق الدم المرئي او خصوص الصفرة بعد الحيض بيومين ليس من الحيض لكن الانصاف ان الظاهر من هذه الاخبار ما اذا رات الدم في ايامها وتعدت عن ايامها بيوم او بيومين لا ما اذا حدث الدم بعد ايامها وبين المسئلة

بوت وليخ

في الحيض

يون واضح وربما اشتبه الامر على بعض فتخيل ان الكلام هنا في المسئلة الاولى فاختار في المسئلة ان الدم اذا تاخر عن العادة فلابد من الاستظهار بيوم او بيومين ومنه يظهر ايضا فساد ما الجاب به في ثوي عن صاحب الذخيرة حيث تجاوز في المسئلة التحيض مع اتصاف الدم بصفات الحيض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة على الاستظهار اذ لا تفصيل فيها بين كون الدم بالصفات وعدمه فالحكم بالتحيض في المقام لا يخ عن اشكال كما لا يخ عن قوة للوجوه المذكورة ولذا مال الى الحكم بالتحيض من لم يحكم به في المتقدم كالشهيد والمحقق وعليه فالظاهر انه لا فرق بين التاخر بزمان طويل او قصير لانه كلما طال الزمان ازداد تبعا فان المفروض اهمال الدم في العادة ثم ان المحكي عن الشيخ في ط انه قال ومن استقر لها عادة ثم تقدمها الدم او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة حكم ايضا بانه دم الحيض انتهى والظاهر ان المراد بقوله تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا ما اذا تاخر حدوث الدم عن العادة كما تشهد في ذلك تبعا للذكرى فيكون الغرض من هذا الكلام بيان مقدار التحيض من تقدمها الدم وتاخرها مع الرؤية في العادة فهذا تمام الكلام فيما لو حدث الدم قبل العادة على وجه يصدق في تعجيل العادة بان تقدم بزمان قليل او حدث بعدها طال الزمان او قصر ولو حدث في زمان متقدم لا يصدق معه تعجيل العادة كما لو رات قبل عشرين يوما من العادة فقد عرفت ان اخبار التقدم على العادة لا تفي بالدلالة على التحيض في هذا الفرض فحكمه حكم دم المبتدئة فلابد من التعرض له وان اهمله المصنف قدس سره **فنقول** ان الاظهر انها تتحيض بالرؤية بشرط اتصاف الدم بصفات الحيض وبدونه تستظهر الى مضي ثلثة وفاقا لجماعة من المتاخرين تبعا لصاحب المدارك اما الحكم مع وجود الشرط فيدل عليه مضافا الى اخبار الصفات انه لم نقل بورودها في صورة تردد الامر بين الحيض والاستحاضة العرفية وهي الدم المتصل بايام العادة فلا ينفع في صورة عدم اختلاط الحيض بالاستحاضة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين فقال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها او مفهوم ما سيجئ من صحيحة ابن الحجاج واطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلم في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خرج عنها الصفرة لما سيجئ ويؤيد ذلك بناء العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض وغيره لك من الخطابات الواردة في احكام الحائض ويشهد بما ذكرنا ما تقدم من تصدي غير واحدة من النساء للامام ع عند بيان اوصاف الحيض فقال بعضهن والله لو كان امراة ما زاد على هذا وقال الاخرى امراة واما عدم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها في المقام لما مر وما دل على ان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت ومفهوم قوله ع اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة بناء على عدم القول بالفصل بين المبتداة وما تراه المعتادة في غير وقتها مما لا يلحق بوقتها ومفهوم رواية الحامل المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رات دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى صراحتها من حيث التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في هذا الاخبار الى ما يقابل الصفرة خلافا للمحكي عن كتب المهذب في سبيله والجامع وجملة من كتب المصنف قدس سره وكري وصنه فقالوا بالتحيض برؤية الدم مطلقا وان كان صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وربما ينسب الخلط المقنعة وهو توهم لانه لم يرد في المقنعة على ان قال الحائض هي المراة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رات ان تترك الصلوة انتهى وكيف كان فربما استدل لهذا القول بقاعدة الامكان كما ذكره المصنف قدس سره في هي ولقد وبالاخبار الصفات المتقدمة بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئي متصفا بالصفات او غير متصف كما ادعاه استاد الكل في شرح المفاتيح وشيخنا في الرياض وباطلاق الاخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اي ساعة رات الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في ادلة المختار وخصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدئة والمعتادة اذا تقدم دمها العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان يتقدم عليها بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة لا يكون طمثها عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس فتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رات المراة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقة الاخرى في الجارية اول ما تحيض تدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفي الجميع اما في قاعدة الامكان فلعدم جريانها في المقام لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقرة باصالة بقاء الدم الى الثلثة مدفوع اولا بمنع جريان اصالة البقاء

نعم

في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزائد على ما حدث فكيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق
من الطرفين على ان الدم المستمر الى الثلثة حيض واما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي
للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار وبما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكره المحقق وعما استغربه ما اعترض عليه المص فان المحكي
عنه في المعتبر بعد ما استدل على لزوم الاحتياط للعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتحقق المسقط قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته
قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل
ثلاثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه انتهى
واعترض المص فيه بانه اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا اصالة الحيضية له او وجود ما يعلم انه حيض والثاني يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا
بعد الانقطاع على العشرة اذ بدونه لا يقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت الصلاحية فهي موجودة في البابين انتهى وثانيا
بانه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاقد اجماعات قاعدة الامكان لان
مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبقاؤه احرى للدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي
حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة بقاء الدم لم يجر الحكم بالتحيض
بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة فيضا فالى ان يجري بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث
دم اخر اقوى بصفة وعرفت ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع التجاوز عن العشرة مع تجدد الدم الاقوى
ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان
وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة
ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم
عدا المص قده ويظهر في شرح المفاتيح والرياض واما اخبار الصفات فقد اعترفنا بمضمونها الا ان دعوى عدم القول بالفصل ممنوعة
كيف والظ من كلام المص في موضع منه في مواضع منها اختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك تبعا للمحكي
عن ابن فهد في المهذب البارع واعتراض الوحيد البهبهاني وبعض من تبعه على صاحب ... في فهم هذا من كلام المص كانه لم يقع في محله بل
كلما ان غير المص ممن اختار التحيض بالرؤية مطلقا يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها في تعريف الحيض
فيطبق كلامهم على عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيد خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها
ومنه يظهر ضعف الاستدلال بالموثقة المتقدمة في عدة الطلاق وبصحيحة ابن المغيرة وما دل على افطار الصائمة برؤية الدم مع انه لا يخفى
على المتامل سوق هذه الاخبار لبيان حكم اخر وهو ان الدم في اي زمان وقع يفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسفر لا يفسد
منه حدوثه بعد الزوال وبالجملة لا ريب ان رؤية الدم فيها كناية عن خروج الحيض فلو دعوى انسان بالتمسك باطلاق الرؤية وعدم
جعلها كناية عن الخروج عن المخرج يصح ان يتمسك باطلاق الدم ولا يجعلها كناية عن خصوص دم الحيض وهذا واضح واضعف من
ذلك كله التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية وانما السؤال عن حكم التحيض كما لا يخفى وكيف كان فلا ضعف
هذا القول ونحوه في الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافي والسيد وسلار والحلبي والحلي والمحقق
والمص في عدة والمحقق الثاني والشهيد في بعض الاصل المتقدم للتدليل بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل اطلاق كلماتهم على الدم المتصف
بهذا كله في المبتدأة واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدأة لاتحاد الدليل وعن البيان وبعض التفصيل في المضطربة بين ظنها بالحيض
وعدمه هذا كله في وقت تحيض المرأة باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال في ان الدم اذا انقطع
على العشرة فهو حيض سواء في ذلك المعتادة وغيرها على المشهور وسيجيء الكلام والخلاف في بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره
ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت المرأة في تمييز حيضها عن طهرها الى ما نصبه الشارع ما يراه في حقها بحسب حالها توضيحه ان المرأة
لا تخ اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة واما ان لا تكون كذلك والثانية اما ان تكون ممن سبقت لها عادة فنسيتها واما
ان تكون ممن لم تستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية والثانية اما ان تكون مبتدأة اي ابتدأ بها الدم او ابتدأت به مرة
او مرتين مختلفتين واما ان لا يكون كذلك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى مضطربة وقد يطلق المبتدأة على الاخيرتين وعلى الاول
الا قل جرى في المعتبر ويحكى عن ... والجامع والغنية ... وسلار وهي ... وفي النسبة الى كثير منها نظر وعلى الثاني جرى في يع كالمص

فبعض كتبه

في بعض كتبه والشهيد نسبه غير واحد الى من تاخر عن المص وربما يستشهد له بمرسلة يونس الطويلة حيث حصر فيها المستحاضة في ثلثة
اقسام وجعل الناسية قسما واحدا وفيه انه جعل المبتدأة بالمعنى الاخص ايضا مقابل الناسية والمعتادة فالقسم الرابع وهي من لم تستقر
لها عادة وعدم شمولها للناسية كما سيجيء وهذا الخلاف وان لم يكن فيه ثمرة مهمة الا ان المرسلة الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة احببنا
التيمن بذكر المرسلة **فنقول** روى الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد انهم سألوا ابا عبد الله ع عن
الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله صلعم سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا
بالرأي اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف
ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسألت رسول الله صلعم في ذلك فقال
تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق وامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله عليه السلام
هذه سنة النبي في التي تعرف ايام اقرائها ولم يختلط عليها الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت
مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة ما كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذا افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما
ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل
المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير حديث رسول الله صلعم وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا اياما قلت
او كثرت واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها
من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي صلعم فقالت اني استحاض فلا اطهر فقال النبي صلعم ليس ذلك بحيض
وانما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس
في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله صلعم امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها
دعي الصلوة ايام اقرائك لكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة
قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض فلا اطهر وكان ابي ع يقول انها استحيضت سبع
سنين ففي اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره
وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة
فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا
كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على
قدر ذلك ولا ارى النبي صلعم قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك وكذا افتى ابي ع في مثل ذلك وذلك
ان امرأة من اهلنا استحاضت فسألت ابي ع عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي
وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب ابي ع هنا غير جوابه في المستحاضة الاولى الا تراه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى
عدد الايام وقال ههنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة وامرها هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر وتغير وقوله البحراني شبه
قول النبي صلعم ان دم الحيض يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي صلعم في التي اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم
ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر
بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله صلعم فقالت اني استحضت حيضة
شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم
اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي
العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع فقد بين في هذه غير ما بين في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر هاتيك الا
ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي
مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا
بيانا قوله ع تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك
ومما يبين هذا قوله ع في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا يبين واضحا ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه

سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها بجميع حالات
المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقها
التي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم
وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم
اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى
تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلك قد صار لها وقتا
وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت
ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها
ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون
عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ص
دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع اذا رأيت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم
على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو مشتمل على احكام كثيرة للحائض كما ترى
بل ظاهر حصر سنن المستحاضة في الثلث لا حصر نفس المستحاضة في ثلث كما في الروض حتى احتاج لذلك الى ادخال من لم يستقر لها عادة
في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في اولهما حيث قال التزم حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتدئة فلا ينبغي ان من لم يستقر لها عادة
بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدئة بطل الحصر الذي ذكره ع انتهى ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله
في تعريفها بعض تعريف المبتدئة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتدئة بانها من
تستحاض في اول الدور لانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان احتاج لحذره وهو انها الذي استحاضت اول ما رأت حمل ظاهره
بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد
دل عليه مواضع من الحديث انتهى وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله ع لم تر الدم
قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على ذلك
وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخوانساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في قضية
وانما المراد بذات السنة الثابتة هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اختلطت اي تركت لا النسيئة وانه خبيرة
بان عدة مواضع من الرواية تأبى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية وح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها باحد الاصناف المزبورة
ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فهي داخلة في احد الاخيرين لكن الظاهر من سياق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرين وان ما وقع
في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التميز والمبتدئة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتدئة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة
وفي الناسية خلاف ذلك ولذا صرح ع فيما بعد في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد
فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدل على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد
لون الدم الذي استفاده ع من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدئة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى
التعليل المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في
مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التميز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتميز الى
الروايات بان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم في الروايات ان ارجاع حمنة الى الروايات
لحاقها للقسمين الاولين في العادة والتميز فدل على ان التميز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع بعده الى الروايات مطلقا
انتهى فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثابتة لمن لم يستقر لها عادة لا يخلو عن شهادة بعض الفقرات له فيثبت من ذلك كله ان المبتدئة
والناسية لا تختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما موضحا السنة عليها من باب غلبة دخول الناسية في موضع التميز و
غلبة دخول المبتدئة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتأمل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدئة
والمضطربة واحد انتهى وعند ابدع نظر يظهر فساد ما ادعاه صاحب الحدائق على المشهور من اختصاص التمييز بالناسية والروايات بالمبتدئة فلا وجه للتعدي

عن مورد كل منها الى غيره والتسوية بينهما والترجيح الحكم اما المستحاضة **فنقول** اذا تجاوز دمها العشرة وجدت ان العادة المستقرة
اليها باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في المستحاضة وبالجملة منها ثم ان
ظاهر العبارة تقديم العادة على التميز عند اجتماعهما وهو المشهور المحكي صريحا عن المقنعة والمبسوط اتباعهم والشيخ في عدة والحلبي والحلي وابن سعيد
والمحقق والمصنف في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها و
خصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض المسوقة لبيان ان الصفرة لا ينظر اليها في ايام العادة وقد صرح به ع في قوله
في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة
فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره
وتغير لونه الى ان قال في اخره فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة هي المخصصة
لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموم ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريحة في اختصاص اعتبارها
بصورة عدم العادة مثل صحيحة اسحق بن جرير قال دخلت امرأة على الصادق ع فقالت له ما تقول في المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها
قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع
بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة
ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن جميع ما ذكرنا يظهر
ضعف المحكي عن الشيخ في ية وط والاصباح من تقديم التميز بل ادعى في الخلاف اجماع الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة
لكنه قوى في اخر كلامه تقديم العادة كما عن ط فهذا رجوع عما في ية ويتلوه في الضعف ما في سباير من التخيير بينهما ثم انه لا فرق في
اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع والمستفادة من التميز لصدق اقرائها ومال المحقق الثاني الى تقديم
التميز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء وفيه نظر لانه خلاف المتعارف انتهى وفيه ان الفرق
بين القسمين ان كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد العمل بالصفات والمتبادر من ايام قرئها الواقعية لا التعبدية مع الجهل بالواقع
ففيه ان العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية بمجرد قاعدة الامكان اولى بان يدعى عليها
ادلة التميز كما لا يخفى فلا بد من اختصاص الحكم بالحيض القطعي الوجداني وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار
بهذه العادة ولو لم يزاحمها التميز ومنه يظهر فساد الفرق ان كان من جهة ان المتبادر من اقرائها الاختصاص الحاصل من الاخذ
والانقطاع مع ان هذا التشكيك ابتدائي لا يقدح في عموم المطلقات بل ربما يقال ان العموم هنا اقوى وفيه نظر فالتحقيق ان الحد
في تحقق العادة بالتميز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها آثار العادة ولو مع سلامته عن مزاحمة التميز اولى كما تقدم في باب
تحقق العادة من ان ثبوت العادة بالتميز مشكل الآن يتمسك فيه بالاجماع كما يظهر من بعض وح فيمكن ان يق ان القدر المسلم من الاجماع ما لو
لم يعارضها تميز فعموم ادلة الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسألة محل اشكال ولذا توقف فيه الشارح
في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التميز سواء امكن الجمع بينهما بجعل
المجموع حيضا واحدا ام لا قال في يع وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تميز قيل تعمل على
العادة وقيل تعمل على التميز وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى ونحوه عبارة جماعة كالمص في لف وير وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشرحه
وغيرهم هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع وفي سباير بعد تقسيم غير المبتدئة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتميز
او احدهما وفقدهما قال الثاني ان تكون لها عادة وتميز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التميز مخيرة فيهما مثاله امرأة عادتها
سبعة من كل شهر ثم رأت عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رأت ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل
الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التميز وامثال ذلك كثيرة انتهى ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض
العادة والتميز ومع ذلك قال بالتخيير ومنه يعلم ان مراد المحقق من اجتماع العادة والتميز في عبارة يع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما
وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا لان القائل بالتخيير على الظ مختص بابن حمزة في سباير وقد عرفت ان كلامه
في صورة امكان الجمع والظاهر من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن المبسوط حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل
ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون

حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام فرأت ثلثة ايام دما اسود ثم رأت دما احمر الى آخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرأت ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل حيضها الاربعة ايام التي رأت فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التميز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز ونحوه في الظهور بل الصراحة كلام المص في التحرير ثم انما الجامع للعادة والتميز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى فيحتمل مورد الخلاف ما عدا اتحاد الزمان في وقال في نه القسم الثالث ذات عادة وتميز فان توافق مقتضاهما تحيضت بعادة لا عليه وان اختلفا فان تخلل بينهما اقل الطهر كما اذا رأت عشرين يوما ضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا وعادتها الخمسة الاولى فعلى العادة حيض بحكم العادة والقوي حيض آخر بحكم التميز وان قلنا بتقديم العادة خاصة فالخمسة الاولى حيض والثاني استحاضة وان قلنا بتقديم التميز خاصة فالخمسة السواد حيض و الثاني استحاضة وان لم يتخلل بينهما قدر الطهر كما لو كانت تحيض في خمسة اول الشهر فرأت في عشرة سوادا ثم حمرة واستحيضت فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اخذ في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتميز ولا يخفى ان مثاله مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز بجعل مجموع العشرة حيضا ومثل ذلك كلامه في كره حيث قال وان كانت يعني المعتادة عددا ووقتا فتجاوز دمها العشرة مميزة فان اتفق زمان التميز والعادة فلا بحث وان اختلفا اما بالزمان كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرأت في شهر الاستحاضة صفة الحيض في الخمسة الثانية او بالعدد كما لو رأت الستة الاولى بصفة دم الحيض او اربعة فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى ظهور المثالين بل صراحة الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في مع صد اذا اختلفا يعني العادة والتميز زمانا سوا اختلفا عددا ام لا فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذاكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تميزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التميز بناء على ترجيح العادة على التميز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتميز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام التميز على العادة او نقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا للمرء حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التميز على العادة يؤخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يوخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التميز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا ان المعتادة وقتا وعددا اذا رأت مع امكان الجمع بينهما بجعل ما زاد عن عادتها من ايام التميز حيضا قال لكن المص في يه استقرب في هذا انفصال العادة بالحيض وفيه منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتميز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما لتعدد الحيض لتخلل الضعيف بقدر اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتميز ومقدم للعادة ومخير فيه وكانه قده لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف قبل ذلك فيما لو زادت ايام التميز على العادة في ناسية الوقت حيث قال التي لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا فيه بشيء غير ان اطلاق كلامهم يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التميز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التميز او العادة وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكروه في المعتبر وهي من اذا اختلف زمان التميز وزمان العادة مثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض وان تجاوز ففيه قولان ويظهر من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبارة الشهيد في كتبه الثلث حيث قيد محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبارة الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التميز والعادة العشرة مع تجاوز اصل الدم اياها ولا يخفى منافاة كلامهم على هذا المعنى لما عرفته من كلماتهم بل لا بد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه واطلاق التميز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة يراد به مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به بعضهم كثيرا في هذا المقام لا التميز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من ذكر عدم تجاوز مجموع الدم المتصف والعادة عن العشرة في مسائل التميز كثيرا للتنبيه في عباراتهم ومما يشهد لذلك انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط

الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يذكر في المبسوط مثالا واحدا لتجاوز العادة والتميز العشرة كما مر في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظاهر من الاخبار المتواترة الدالة على ان المستحاضة تاخذ ايامها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتين فظهر انه لا اشكال في اختصاص العادة بالحيض وطرح التميز الا ان يقع بتخصيص عمومها بادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم التطهر فيما لم يكن بصفته بهذه العمومات ولا ريب في اباء غير واحد من تلك العمومات كصحيحة اسحق والمرسلة عن هذا الحمل واما ما ذكره الشهيد في كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع فيحتمل ان يريد به صورة اتفاقهما في الزمان والعدد كما قيد المص قده بذلك تماما عرفت من عبارتي كره ويه فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز مجموع الدم العشرة فلا مخالفة ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا او بجعل كل منهما حيضا مستقلا بان تخلل بينهما ضعيف يبلغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظاهر كلام جماعة وصريح اخرين فضلا عن ظاهر الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفت من تصريح المص قده في يه والشارح في المسالك هذا ايضا لا يخلو عن منافاة لظاهر كلمات الاصحاب والاخبار الآتية يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتميز في حيض واحد لكن ظهور الاخبار في طرح ما سوى ايام العادة سيما المرسلة الطويلة مما لا ينكر فالقول بظاهرها كما عن جماعة من متاخري المتاخرين كصاحبي الحدائق والذخيرة والوحيد في شرح المفاتيح لا يخلو من قوة هذا كله في المعتادة واما غيرها فان الثلثة الباقية فمن كان منهن ذات التميز واجدة لما يميز به حيضها عن طهرها رجعت اليه اي الى تميزه والتميز يحصل بصفات الحيض والاستحاضة فما كان من الدم الجامع لشروط الحيض على صفته جعلته حيضا وجعل ما عداه استحاضة ورجوع غير المعتادة في الجملة الى التميز هو المعروف بين الاصحاب بل الظاهر كونه مجمعا عليه كما هو صريح المعتبر والمنتهى وهي في المستحاضة ان كان لها طريق تميز بين دم الحيض والاستحاضة رجعت اليه فان لم يتميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة وحفص بن البختري فذكر الحسنة الآتية انتهى وظاهر معقد الاجماع وان كان هي المبتدئة الا انه في مقام آخر حكم برجوع الناسية الى الروايات بصورة عدم التميز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم التتبع في ظاهرها مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص وعن في فاقدة العادة ذات التميز كالمبتدئة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا وعن المختلف انها يعني المبتدئة بالمعنى الاخص والمضطربة يعني التي لم يستقر لها عادة ترجعان الى التميز فما شابه دم الحيض فهو حيض ان جمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتميز انتهى وحكي عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة اولا الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم الى الروايات وارجاع المبتدئة الى عادة نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوق والمفيد انهم لم يتعرضوا للتميز وظاهر الغنية ان المبتدئة والمضطربة ترجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر فيصير المسألة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة في اقل الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المتيقن من مدلولها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم ففي حسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة تستمر بها الدم فلا تدري دم حيض او غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ورواية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين و يتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها و قالت اتراه كان امرأة ويظهر من ذيلها وذيل الحسنة المتقدمة ان تميز الحيض عن الاستحاضة بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء ومن المسلمات عندهن بالتجربة ووجه ذلك تجب التميز بها لصدق الحيض عرفا على ذي الصفة وسلبه عرفا عن فاقدها فقد تطابق العرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب الحدائق على المتن من ان الرجوع الى التميز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل فيها سنة المبتدئة الرجوع الى الروايات وفيه مضافا الى ما عرفت من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التميز بل هو اصل عرفي وشرعي عند الاشتباه وقد اعترف بذلك في بعض

المحكي من كلامه ان مورد الرجوع الى التمييز في المرسلة وان كان مختصا بها بالمتحيرة الناسية الا انه لا يخفى على المتأمل فيها بتمامها ان المناط
في ذلك تجرد فقدان العادة لا لخصوص نسيانها وقبيلها وان ابيت الا عن اختصاصها بموردها فيكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمعنى
الاعم العمومات المتقدمة السليمة عن معارضة ما يصلح لتخصيصها عدا ما ذكره من ان حكم المبتدئة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات
لا التمييز وما ذكره من جملة من الاخبار تدل على ان حكم المبتدئة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها
تركت الدم الى عشرة ايام ثم تصبر الى عشرين فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وموثقة
الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من
الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية
اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة فاذا دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت
طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر
وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا يخفى
عدم نهوض شيء منها لرفع اليد عما ذكرنا من المعيار العرفي والشرعي اما المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة الى المبتدئة وان كان في غير موضع
لا يعتد بها باختلاف الدم الا انه يظهر من قوله في اخر الرواية ان قصتها قصة حمنة بنت جحش الخ ان تحيض المبتدئة بالايام انما هو اذا
كانت ترى الدم على لون واحد خصوصا قوله في اخر الرواية بعد ذكر تغير الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الامر كذلك
ولكن اطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها
قصة حمنة بنت جحش حين قالت اثجه ثجا الخ مع ان الظاهر المتبادر من استمرار الدم استمراره على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن اطلاق
الموثقات ولو اغمض عن ذلك فهي معارضة مع ادلة التمييز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة المشهور ومخالفة ابي حنيفة من الجمهور
ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادق عرفا على الواجد للصفات والمسلوب عرفا عن فاقدها فتأمل ومع الاغماض عن ذلك
فالمرجع في تحيض الحيض في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن وان كان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والا
الخاصة وعدم امكان الرجوع الى الاصل لان الخصم لا يقول به بل لم يقل به احد عدا ما تقدم عن الغنية من الرجوع الى اكثر الحيض واقل
الطهر فتأمل ثم انهم ذكروا للتمييز شروطا منها ما هو كالمستغني عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلاف صفته ومنها ما يتأتى اطلاق ادلتها
عن اشكال وهي ثلثة الاول والثاني ان لا ينقص القوي عن الثلثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما ان اريد تحيض الحيض على الناقص
في الاول والتحيض بمجموع القوي في الثاني وما في الحدائق من الطعن في الشرط الاول مستند الى اطلاق الاخبار بل صريح المرسلة بلزوم
التحيض بالقوي قليلا كان او كثيرا فهو ضعيف في الغاية لان اخبار التمييز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة بعد الفراغ عن قابلية الدم
لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل والكثير في المرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا لا ما يعم الساعة والشهر مثلا
ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض نعم ربما يتوهم ان ادلة التحديد لا توجب
طرح التمييز في المقام راسا اذ يجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزائد في الفرض الثاني كما استجاده بعض عملا بعموم ما دل على التحيض بالقوي الا ما
امتنع التحيض به شرعا او الاخذ منه بمقدار عادة الاهل او الروايات كما احتمله بعض قال في ط اذا رأت المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة
خمسة ايام ثم رأت ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة
وان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير
انتهى وكذا يجوز اكمال القوي الناقص في الفرض الاول من طرفيه او احدهما بما يبلغ اقل الحيض لانه المتيقن مخالفته الاصل او بعادة النساء
او الروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض بالاستحاضة ولم يمكن التمييز او اختلط بعضه
بها كما في المقام حيث احتيج في اكمال الناقص الى التتميم فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات او عادة النساء من اول الامر
في تعين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني وممن تبع الشيخ فيما حكينا عنه كاشف اللثام ويستفاد
الميل الى تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن الشيخ قد صرح في المبسوط بعدم جواز الاكمال حيث قال بعد العبارة المتقدمة
فاذا رأت اقل من ثلثة ايام دم الحيض ثم رأت دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تمييز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن الانصاف
ان ظاهر ادلة التمييز هو التحيض بالقوي وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فالزائد والناقص خارجان

عن موردها

والتحيض

عن موردهما بل قد يقال ان مراعاة ادلة التمييز في طرف القوي بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف
الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة
في ادلة التمييز يوجب خروج هذا المورد عن ادلة التمييز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تمييزها بجعل الجميع استحاضة
فلا بد من الرجوع الى ادلة التمييز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف
بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التمييز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي
من تقييد بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك ما تقدم عن الشيخ ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين من انه لا يخفى
ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى التمييز بجعل القوي حيضا والضعيف استحاضة من دون
ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على هذا الشرط غيرها اذ التمييز على ما ذكر
من الاكمال والنقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وما تراه المرأة بصفة الحيض انما يكون له حكم اذا
جمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما زاد على العشرة
لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى التمسك
بظهور ادلة التمييز في غير الاكمال والتنقيص الا ان خروج ما بين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صور التمييز الغير المنصوص
التي فهمنا من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين قابلا كما سيأتي الاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون
بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها او عن بعضها او تمام الاخر خاليا عن الكل فتأمل فيجيء الكلام في ان التنقيص
عن القوي المتجاوز للجميع لعموم ادلة التمييز الا ما امتنع شرعا الا ان يوجب لا جعل الحيض مقدار العشرة من الدم المتجاوز من غير فرق بين المتقدم
منه والمتأخر فتخصيص الشيخ قدس سره الحيض بالعشرة الاولى لعله لمراعات قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه
ان الدم اذا اختلف لونه حكم على ما فقد صفة الحيض بالاستحاضة لامتناع كونه حيضا لا لاجل التمييز واما المتصف بصفة الحيض
فحكم بحيضيته مهما امكن ومنه يعلم مخالفة مذهب الشيخ ولمن تبعه لا انه يشكل قول الشيخ قدس سره بان قاعدة الامكان معارضة بالمثل
بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاظهر ان يقال ان الفرض المذكور خارج عن مورد روايات التمييز وروايات الاخذ بالثلثة والسبعة لا
ان المستفاد من الروايات الاولى اناطة الحكم باللون مع اختلاف اللون ومن الروايات الثانية اناطة حكمها بالحيض المختلط بالاستحاضة
مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر وبقي الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون تميز فيرجع فيه الى الروايات والشرط
الثالث عدم قصور الدم الضعيف وحده او مع ما يتبعه من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر
لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوي بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم على الضعيف بالطهرية استجماعه لشرائط
الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف فيه بل لا خلاف فيه كما عن كشف اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق زاعما انه لا دليل هنا الا ظاهر الا
تزده مثل موثقة ابي بصير عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة قال اذا رأت الدم لم تصل و
اذا رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما ورأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة
فاذا رأت صفرة توضأت وموثقة يونس بن يعقوب المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة
ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة
المستحاضة وحكى القول بمضمونها عن الصدوق في الفقيه والمقنع والشيخ في ط وحملها في الاستبصار على مضطربة اختلطت عليها
في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا
رأت الدم ان تترك الصلوة واذا رأت الطهر صلت الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امرأة مستحاضة اختلطت عليها
ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فترى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان
تترك الصلوة كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رأت دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله
رأت الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار **اقول** لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين
ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونها ولا في اول المحامل الذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لمذهب المشهور هنا من اعتبار بلوغ
اقل الطهر في الضعيف لان معنى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة

فيهما في الحقيقة منافيان الاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد ولو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التميز فيصير مورد التميز خارجا عنهما فلا يدلان على عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التميز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسئلة اقل الطهر من انهما لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رات الدم والغسل كلما رات الطهر وهذا مما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من قولهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام الشيخ وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر ان دلالتهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كذلك والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة او جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضين المستقلين وكلاهما ضرورى البطلان عند اصحابنا واما الحمل الاخير الذى ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في كرى الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبرين مع ان الظاهر ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتى به ولذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف فيها ما سيجئ ومنها قوله في محكى ط انها ان رات دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض تبنوى من وقت ما رات دم الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذا ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة تبنوى اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى وكيف كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا اتفق معه لكن المتيقن من ذلك الذى يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما الا استقلالا مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رات دما اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهر انما الاشكال في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد التميز كما عن المعتبر وكرى نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التميز هنا لوجوب نفع السابق بالنسبة الحيضية لاحد الطرفين او كون الوسط استحاضة ولا مرجح فهى في الحقيقة لا يحصل التميز بالرجوع الى ادلته في هذا الفرض او يكون داخلا تحتها لاقتضائها بعمومها وجوب الحكم على القوى بالحيضية ما لم يمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كذلك وعليه فهل يجعل المجموع من القوى والضعيف حيضا مع فرض الامكان نظرا الى حيضية كل من الاسودين بمقتضى العموم فيتبعهما الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم صلاحية الحيض واصالة الطهر فاذا تحقق علامة الحيض في الطرفين فهى العلامة لحيضية الوسط ولا يكفى امكان الاستحاضة في كون الاصفر طهرا فضلا عن تبعية الاسود له او يحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الاخر مع الاصفر بالاستحاضة لمنع ما ذكر من كون طهرية الضعيف من جهة عدم علامة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التميز كما ان الاسود واجب الحيضية ومنه فساد قياس الدم الضعيف على النقاء والمتخلل بين دمين ممكنى الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين فهل المختص هو المتاخر كما عن ط او المتقدم كما عن كرى والمدارك ويظهر عن هى ايضا لم اقف لشيء منهما على دليل يعتد به ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان لا يخلو عن قوة ثم ان الظاهر ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف لقوى او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت حيضية احد الطرفين بعادة او نحوها اذ يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم ويخرج القوى عن مورد التميز فظهر من ذلك ان مقصودهم من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وانما ذكره كما سبق الشارح من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم للحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا هو محل الاشتراط لا غير وسيأتي عن بيرما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل اصل الاشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في كرى وجامع المقاصد وضه ومما ذكرنا يظهر ان كل من لم يعرض لهذا الشرط يكون القويان الحافان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضين مستقلين فيمكن لذات التميز ان يرى حيضا في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من هى وط والبيان بل ربما نسب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظاهر من المص في قدة في بيان المقصود من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض حيث قال يشترط ان لا ينقص الضعيف او هو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان

مع التخصيص

بجعله طهرا والقوى بعده حيضة اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة التميز الا انه يشكل هذا في الثانية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر فتامل ثم انه لا اشكال في خصوص التميز بصفات الحيض والاستحاضة المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها واما غيرها كالغلظة والنتن فالتميز بها لا يخلو عن اشكال وان كان يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلق الاول التميز بصفات الحيض والاستحاضة وعبر الثاني بجعل ما شابه دم الحيض حيضا وما شابه الاستحاضة استحاضة بل عرفت في اول المسئلة دعوى اجماع فيهما اهل البيت عليهم السلام بذلك وقد صرح بذلك ايضا في كرى والشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث الاولى اللون فالاسود قوى الاحمر وهو قوى الاشقر وهو قوى الاصفر والاكدر كما في ضه وزاد في الثاني الاصفر قوى الاكدر الثانية الرائحة فذو الرائحة الكريهة قوى قليلها وهو قوى عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوى الرقيق ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوى مادونه وذكروا ان ذا الوصفين قوى ذى الواحد اذا لم يكن اقوى منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما اشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله عليه السلام دم الحيض اسود يعرف وقوله دم الحيض ليس به خفاء فان الظاهر وكوله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مطلقا لا خصوص ما نص به في الروايات ان العبرة في التميز بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا الا ان العبرة بمطلق الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو وجد في احد الدمين صفة وفي الاخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما فعن ط وكرة التخيير وعن المنتهى التحيض بالمتقدم وحكاه فيها عن الشافعي ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو انحصر الدم في القوى والاقوى وتعارضا فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على التقدم ولو اجتمع معهما ضعيف كما لو رات السواد ثلثا والحمرة ثلثا ثم رات الصفرة وتجاوزت فهل الحيض السواد خاصة كما عن المعتبر وهى وموضع من كرة مستندا الى ان الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز ومع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام ام هو مع الحمرة كما عن نهاية الاحكام وموضع اخر من كرة لعموم ادلة التميز فعلا هو بصفات الحيض وترجيح الاقوى على القوى انما هو في فرض عدم المناص عن جعل احدهما استحاضة فلا يجرى مع الانضمام هذا مع ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوى لعدم مساعدة ادلة التميز ثم ان المستفاد من اطلاق المص في قده الحكم برجوع ذات التميز مطلقا الى تميزها في مقابل رجوع المعتادة الى عادتها مع ما عرفت من ظهور كلامه في قده في تقديم العادة على التميز عند التعارض ان المضطربة اذا كانت لها عادة في احد من الوقت والعدد ترجع في الاخر الى التميز لا انها ترجع الى التميز مطلقا حتى فيما اعتادته من الوقت او العدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد ترجع في تعيين الوقت الى التميز ثم تاخذ بما تقتضيه عادتها من العدد سواء زاد على ما يقتضيه التميز ام نقص عنه وفاقا لجامع المقاصد وشارح المفاتيح وصاحب ق الا انه ذكر ان اطلاق كلام الاصحاب هو الرجوع الى التميز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التميز وقد تبع في ذلك مع صد حيث اعترض هذا على كلام المص في عد واطلاق رجوع المضطربة الى التميز وانت خبير بضعف هذا الاعتراض بعد ما عرفت ان مرادهم رجوعها اليه فيما لم يكن لها فيه عادة من الوقت او العدد او كليهما وبذلك في الضعف ما في الروض حيث فرق بين زيادة التميز على العدد المحفوظ ونقصانه عنه فحكم في الثاني برجوعها الى العادة وقال في الاول ان اطلاق كلامهم بتقديم العمل بالتميز يقتضى جعل ايام التميز كلها حيضا ووجه الفرق بين الصورتين ان العادة انما تقدم على التميز عند التعارض ومع زيادة ايام التميز على العدد وانقطاعه على العاشر فما دونه اذ هو الفرض لانه من شروط التميز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا قال ومثل هذا ات في ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا هناك ان مع امكان الجمع يجمع ويجعل ما زاد من ايام التميز عن عادتها حيضا وقد اشرنا اليه فيما سلف لكن المص في قده في ير استقرب في ذكرهما مع زيادة التميز على العشرة ومجاوزة العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى تمكن اختصاص العدد وفي المبنى عليه منع انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التميز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عرفت من تصريح الشيخ في ط والمص في قده وير وان ما نسبه اليهم في مسئلة الوقت والعدد من جعل ما زاد من ايام التميز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا به هذا في معتادة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عموم ما دل ان المستحاضة في الحائض والنفساء تقعد عدد ايامها ما في المرسلة الطويلة من قوله ع ارايت لو كانت عادتها اقل من سبع لم يامرها بترك الصلوة وهى مستحاضة غير حائض وانها لو كانت ان تدع بامرها بالصلوة وهى حائض واما ناسية العدد ذاكرة الوقت فترجع

المقصد الثاني

الى التمييز فان اتحد اول زمان التمييز والوقت فيجعله اول حيضها واخر حيضها اخر التمييز عملا بعموم ما دل على اعتبار الاوصاف ولو علمت
اجمالا انتقاص اعدادها المتنوع عن مقدار التمييز او زيادته عنه امكن تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل الرجوع
الى التمييز لاطلاق ادلة الرجوع الى التمييز مع اغفال العادة في مرسلة يونس مع ان الغالب عدم نسيانها راسا بحيث لا تعلمها اجمالا
بين عدد بين منضافا الى اطلاق سائر ادلة التمييز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد من الفقرة المتقدمة في المرسلة
امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى حصول معرفة ايام الاقراء المغنية عن النظر الى لون الدم فيما كان من العدد
في الوقت المحفوظ وان لم يتحد اول زمان التمييز والوقت وتخالفا فان كان بينهما اقل الطهر فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة انها تحيض
لكل منهما فتحيض في اول الوقت لعموم قوله ع اذا رات الدم في ايام حيضها وتحيضها ايضا لادلته ويحتمل العمل بالتمييز لعموم ادلته مما
يعلم العادة العددية تفصيلا ويحتمل الاقتصار على الوقت وتعمل ما تعمله مضطربة العدد وهو اضعف الاحتمالات واختار في شرح مح الاول
قال لعله ظهور عموم في طرف الوقت انتهى **اقول** يكفي فيه عموم مثل قوله ع في مرسلة يونس المعتبرة اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت
الصلوة الا ان الرجوع في تعيين اخر الحيض هنا الى الروايات بعيد لاختصاصها بعادة التمييز فلا بد اما من الرجوع الى الظن واما
من الاحتياط والاول اقوى ولو لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحدائق لقوة دلالة وعموم الاخبار الدالة على ان
الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض والتمييز كما عن شرح المفاتيح لما ذكر من عدم عموم في طرف الوقت وجهان الاخير اوجههما
عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التمييز انما يعتبر اذا لم يعلم مخالفته للعادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا
نعم لو احتمل دخول بعض ايام التمييز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التمييز الا ما لم يصلح للحيضية ولو من حيث مخالفته للعادة
فان فقدتا اي العادة والتمييز رجعت المبتدئة بكسر الدال او فتحها وهي من ابتدات بالحيض او ابتدا بها بان رات الدم مرة او مرتين الى
عادة اهلها على المش وعن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم تارة والى اتفاق الاعيان من فضلائنا اخرى بل عن كرة نسبته الى علمائنا
وفي المحكي عن الشرائع كصريح المحكي عن الشيخ عدم الخلاف فيه وكانهم لم يعتدوا بما تقدم عن الغنية في المبتدئة ومنه يظهر عدم الاعتناء
بما عن ير المص قده من التردد في هذا الحكم ولاحتمال ارجاعها الى اقل الحيض للاصل والعشرة للامكان لانه كما قيل اجتهاد في مقابل
النص المجمع عليه كما عن ه وهي مضمرة سماعة قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها
فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة وموثقتها او روايتها وابن زرارة ومحمد
مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض النسا الحصول
العلم العادي باتفاق الكل من عادة البعض او من اخباره بعادة الكل او محمول على صورة تعذر الرجوع الى غيرها ويمكن ايضا ان يوجه
برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت
بثلثيه ذلك نعم ربما يستفاد من هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مطلقا او بعد فقد التمييز لستة او سبعة
في كل شهر لكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بقي الكلام في ان الظ من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة
والمحقق في غير المعتبر والمص قده في غير المنتهى والشهيدين والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة
وان تكرر الدم منها مرارا وهو مشكل بل ظاهر جماعة منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى اختصاص الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص
رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لعبرها بها بهذا المعنى فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الكلام
بمن ابتدات في الحيض وظاهرها المبتدئة بالمعنى الاخص واما المحقق في المعتبر فهو وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان
الفضلاء او فتوى الخمسة واتباعهم الا ان مراده بالمبتدئة المعنى الاخص كما تقدم بل هو ظاهر لفظ المبتدئة في كلام كل من اطلق
هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ط وسيلة والشرائع ونحوها شمول المبتدئة لمن لم تستقر لها عادة من جهة
حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فالظ ان الحجة على العموم منحصرة في اطلاق ر ابن زرارة وابن مسلم بعد تقييد
دلالتها بالشهرة بل ظهور الاتفاق من التذكرة واعتضادها بر ابن ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظ كلام السائل وقوع السؤال
عن الجارية المعروفة من حيث كونها لا تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدئة فالجواب الرجوع الى عادة النساء انما هو من جهة
المعيشة ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كالام والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وهو كذلك بل قيل
انه مما لا خلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كلهن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما في كرى ومع صدق ولا فرق بين الاحياء

والاموات ولا بين المتساويات لها في السن والبلد والمتخالفات كما صرح به في المعتبر وعن كتب الشهيد اعتبار اتحاد البلد ولعله
للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كرى وفيه نظر وكذا في المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار البلد
فمن فقدت فاقرب البلدان وكانه تبيع في الهواء الا ان المساواة ولعل الوجه فيه حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوضه لتخصيص النص والفتوى
ثم المحكي عن المعتبر و ير والاحكام وجماعة ممن تاخر عنهم من المتاخرين اشتراط اتفاق النساء بل صرح في محكي ير انهن لو كن عشرا فاتفق تسع
رجعت الى الاقران وهو الظ من كل حيث ارجعها مع اختلاف نسائها الى اقرانها وهو الظ من رواية سماعة المتقدمة بل ظاهرها اعتبار
العلم بالاتفاق لانه جعل المرجع اقراء نسائها وهو امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة وقوله فان كن مختلفات بمنزلة التفصيل للفقرة
الاولى دون الضد وان كان ظاهره ذلك الا انه قد فرق في العرف بين ادراك التفصيل من الفقرة الثانية من الفقرتين المتقابلتين في مثل
المقام ولو اغمض عن ذلك فكل منهما مشتمل على مناط وجودي لا بد من احرازه في اثبات الحكم المذكور دونه فالحكم لكن يشكل اشتراط الاتفاق
بان المستفاد من ذلك عرفا هو اتفاق الاغلب من دون العلم بمخالفة الباقي او مع العلم بمخالفة الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات
من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا لعله يصير قرينة على ارادة ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقي
فلا اعتداد ظاهرا بالغلبة لانه داخل في قوله ع فان كن مختلفات الا ان يشكل الخلاف بحيث لا يعتد بصدق عنوان العموم العرفي في قوله اقراء
نسائها خلافا للمحكي عن الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بان مدرك الحكم ان كان رواية
سماعة فهي منطوقها صريح في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان رواية زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة انتهى وهو
حسن الا ان يقول باطلاق الموثقة الا ما خرج كما نبه عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها اي من تقاربها
في السن وفاقا للرجوع ويحتمل كفاية اخبار من هي اكبر حين كونها ابنتها على المش بل عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب المتاخرين وان
اختلفوا بين من قيد الاقران باهل البلد كالمبسوط والوسيلة وبين من اطلق كالمهذب والشرائع بل ظاهر الروض نسبته الى الاكثر وفي
الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم ما يدل عليه بحيث ينهض لاطلاق الرجوع الى الروايات عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المراة في
الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة انها كلما كبرت نقصت حيضها الى ان ترتفع او دعوى عموم نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها
او قراءة اقرانها في موثقة زرارة اقرانها بالنون وضعف الكل واضح ومن هنا اهمل ذكر هذه المرتبة جماعة كالصدوقين والسيدين والشيخ
في ف وير والحلبي وابن سعيد وانكرها اخرون كالمحقق في المعتبر والمص في ى والفاضل المقداد والمحقق الثاني في مع صد وصاحب
ك وغيرهم وهو الاقوى وان كان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه لا يبعد في كلام الاصحاب تعيين للاقران كما اعترف به في
الروض فلو يجب الرجوع فيه الى اللغة والعرف فعن الصحاح القرن مثلك في السن والظ تحقق المقارنة عرفا بتولدهما في سنة واحدة وفيما
زاد عنها اشكال والظ كلمات المعتبرين لهذه المرتبة اعتبار اتفاق الاقران ولعل المراد منه ذلك ما اخترناه في عادة نسائها ثم ان ظ جماعة
منهم المص في محكي كرى والشارح في الروض هو ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا ان لها وضع الايام حيث
شاءت ولعله لان ظ الروايات لا يبعد ان يعين الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المتامل مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل ربما
لا يتصادف ايام دمائهن كما لو لم يستمر الى شهر كامل والمسئلة لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فتدبر
وتبتغ فان اختلفن في مقابل الاتفاق الذي ذكرنا او فقدن اي لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي سبعة
ايام خاصة مطلقا كما عن الاقتصاد والتلخيص واختاره الوحيد في شرح مح وصهره سيد الرياض وبعض مشايخنا المعاصرين وعن ط والوسيلة
نسبته الى رواية او ثلاثة في اول الشهر كما نسبه في محكي الشرائع الى بعض اصحابنا القول الثاني في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر
بها الدم اول ما تراه اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال وان لم يكن لها ايام قبل ذلك استحاضت اول ما رات فوقتها
سبع وطهرها ثلث وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن كان بل اطبق عليها الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون ولا يبعد
اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة لان المستفاد منها ان محل الحكم بفقد العادة والتمييز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع
المركب وعدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله ع حكاية لقول النبي ص لحمنة بنت جحش تحيضي
في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا
فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط لدوران الامر بين التخيير والتعيين ثم يعارضها موثقتا ابن بكير اولهما
في المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك

ترك الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما والاخرى في الحادي عشر اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر
بالصلوة فلا تصلي حتى تمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعل المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها
ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في
وقت الصلوة التي صلت وجعل وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وبنحوهما في المعارضة مقطوعة
سماعة المتقدمة في عادة الاهل ولذا جمع المص بالتخيير بين المرسلة وبينها بناء على ان ظاهرها تحيضها بثلثة ايام من شهر وعشرة من اخر
وان اختلفوا بين من عمم العمل في المرسلة على النساء بحسب منهجين كما في يحيى وعن بعض ويبين من خيرهن مطلقا بين عمل المرسلة والموثقات
اما معينا التقديم الثلثة على العشرة دائما كما عن ... عليه الوفاق واما مخيرا في ذلك كما عن ... وظ كشف الرموز بين الاحكام والتبيان
ومن نسبه الى اشهر الروايات وكتب الشهيد والمحقق الثانيين وبين من اقتصر على السبعة مخيرا في العدد بين الاخيرين كما اختاره المص هنا
وفي عدد البصرة بتعا الموضع من ط والوسيلة بل عن المفاتيح انه المش او معينا التقديم العشرة كما عن بعض لكنك عرفت ان هذه الاقوال طرا
مبنية على ظهور الموثقات في الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر وهو ممنوع اذ لا يخفى ان مقطوعة سماعة ظاهرة كما اعترف به محشي
الروضة وشارحها في التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينها كما عن الصدوق في المقنع ويؤيده رواية الخراز عن الكاظم ع في المستحاضة
كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين بناء على ان المراد
به لبيان التحيض باقل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ولولا منع ظهورهما في ذلك فلا اقل من احتمالهما له وللتخيير بين خصوص الثلثة والعشرة
اما دائما كما يظهر اختياره من شارح الروضة مضيفا اليهما التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة في شهر والعشرة في اخر كما فهمه المش على اختلاف
اقوالهم المتقدمة وهذا اضعف الاحتمالات واما موثقة ابن بكير فظاهرها تعين العشرة في الشهر الاول والثلثة فيما بعده في الشهر كما عن
الاسكافي ولو كان المراد بالعشرة فيها عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض في ابتداء الدم الى العشرة كان الوظيفة التحيض بالثلثة في كل
شهر كما استوجهه المحقق في محكي المعتبر لكن لا يبعد ارادة الاسكافي بالعشرة الاولى عشرة الحيض ابتداء الدم فيتحد القولان وكيف كان فلو اراد
وان ادعي في محكي ... كونها مجمعا عليها الا انه لا دلالة فيها على التحيض في شهر بالعشرة وفي اخر بالثلثة فضلا عن ان تدل على التخيير بين ذلك
وبين مضمون المرسلة اعني السبعة معينا او مخيرا فيها وبين الستة فان الجمع بينها وبين المرسلة خروج عن ظ الطرفين بل صريح المرسلة ثم
عن شاهد عدل ما يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع دلالتها كما عرفت مع ان مورد الكل مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص فالتعميم للمضطربة
يتمها يحتاج الى دليل فالاقوى بعد تسليم دلالتها الرجوع الى المرجحات وهي مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح تخير الفقيه اما
المراة لا المراة في تحيضها الان نقول في تكافؤ الخبرين ان الفتوى بالتخيير لا يستلزم التخيير في الافتاء فيستفهم ما ذكره الجماعة من تخيير
المرءة وبعضهم مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من مدلولها بعد التردد بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة
والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير امكن كونه للمقطوعة المجمع عليها كما عرفت في معاضدة المرسلة ولا
يقدح في ذلك اجمالها الا انها معارضة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في مذهب المحقق والاسكافي ومع ما يتعين
بعد فرض عدم الترجيح الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا يتقدح قوة قول المحقق بعد
ما اخترناه بل كونه اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال ان حمل الموثقتين
على ما هو ظاهرهما من مذهب المحقق والاسكافي يوجب مرجوحيتهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى مضمون المقطوعة كما
فهم المش فينحصر التعارض بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة في التخيير ثم
قد يطرح المقطوعة لسندها او لاجمال دلالتها وان ادعي في المنتهى ان الاصحاب تلقوها بالقبول لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها
لعادة النساء وتخيرت بين المرسلة والموثقتين فيتعين ما عن الجامع من التخيير بين السبعة والثلثة كما انه قد يطرح المرسلة لضعف سندها
او دلالتها ويقتصر على الموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورهما في لزوم التحيض في الشهر الاول بالعشرة وفي الثاني بالثلثة او على رواية
الخراز المتقدمة بدعوى ظهورها في لزوم الثلثة الاول والعشرة في الشهر الثاني نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات في عكس ذلك
نسب القولين في محكي السرائر الى بعض اصحابنا وقد يعكس فيؤخذ بالمرسلة وحدها لرجحانها على ما عداها وح فاما ان يحكم بالتخيير
بين الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يتعين الستة لاحتمال كون الترديد من الراوي فيقتصر على الاقل لانه المتيقن وحكي
في السرائر عن بعض لكن قد يطرح الروايات جميعا لضعفها وح فاما ان يؤخذ بعمومات وجوب الاخذ باليقين لان الروايات المخصصة

لها معاضدة بالموثقتين بناء على دلالتهما على التحيض بالثلثة في كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم زيادة الحيض مضافا
الى اطلاق قوله ع ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الممكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة وخصوص
قوله ع في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في اقل الحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم في كل شهر بعشرة كما نسب في الى
بعض اصحابنا واما مع العادة ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة لاقل الطهر كما نسب الى بعض اخر وقد تقدم عن الغنية واما ان يرجع الى روايتي
بصير ويونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تدع الصلوة والصوم كلما رات الدم وتصلي وتصوم كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة
كما حكي عن موضع من ط لكن هذا ليس قولا ثالثا في المسئلة اذ قد لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع ح الى شيء اخر فهذه عشرون
قولا في المبتدئة بناء على مغايرة قول الاسكافي لقول المحقق كلها ناشئة من الاخذ بمجموع الاخبار او ببعضها او من طرحها لضعفها سندا
او دلالة والاقتصار على الاصل او قاعدة الامكان مطلقا او في كل شهر وقد عرفت ان الاقوى والاحوط هو الاخذ بالسبعة ويتلوه في القوة
ما يظهر من شارح الروضة من التخيير بين السبعة والثلثة والعشرة والاحوط من ذلك التحيض بالثلثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة
ثم هل التخيير في العدد بين وضعه فيما شاء من الشهر كما عن جماعة منهم المحقق والعلامة في غير كره والمحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق
نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعه اول الشهر كما عن كره واختاره كاشف اللثام وبعض من تاخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى
ظهورها سيما المرسلة في تقديم التحيض مضافا الى قوله ع في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في مسئلة التوالي عدتها اول ما رات الدم
الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهورها في المعتادة وحمل قوله ع فاذا حاضت المرءة وكان حيضها خمسة ايام
على انه اتفق كون حيضها خمسة فظهر ان لا ان عادتها كانت خمسة هذا مع ان عليها ان تتحيض في اول رؤية الدم الى ان يتجاوز العشرة فلا وجه
لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد ذلك ثم قضائها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه قد لا يتحيض في اول الرؤية بعد اوجهل مع
ان عدم الوجه في رجوعها عن ذلك لا يوجب الزامها بذلك واما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهرها مخالف للمش موافق لما اختاره في
الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يجب الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرنا بها في مسئلة
اقل الطهر فراجع واما المرسلة الطويلة وغيرها من ادلة المسئلة ففي ظهورها في لزوم التقديم اشكال بل منع لان تاخير التطهر عن
التحيض وعطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في الدور الاول وليس في المرسلة الا وجوب التحيض
في كل شهر سبعة او ستة ويصدق ذلك بتحيضها في الدور الاول بسبعة من اخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين يوما ثم تحيضها
سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهر الكلهم الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال
ان الروايات في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثا وعشرين طهرا ان ظ الرواية بل صريحها لزوم التوالي
في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعين الاخر ولا بالتخيير بين خصوص الاول والاخر
تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخ عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب تقديم العدد المأخوذ فلا اشكال حيث انها
بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التميز وعادة الاهل بناء على الروايات فان اتفق بعد ذلك تميز او تمكن من الرجوع الى الاهل عدل منها
اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ انه يجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتميز الحاصل بعد
بشرط الفصل بينه وبين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة
ثلثة عشر يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما رأته بعد ذلك من
الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتميز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث اصل التميز
واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض من العدد الذي مضى من دمها ويجب الاحتياط بمجرد تجاوز الدم مع حضور وقت العبادة لو
والظ انه يكفي اختيار التطهر والتحيض في اليوم الذي هي فيه وهو الحادي عشر مثلا فاذا اختار الطهر فيه فلا يجب عليه جعل الحيض في ايام
معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها منها في الجملة وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فلها العدول ولو علمت باستمرار دمها
الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض عليها في اختيارها ام لا وجهان
بل قولان اقويهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي فلو تحيضت على حسب النساء اثمت
فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارت
وعدمها من استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل لاطلاق ادلة التخيير ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم

محكوما عليه بالحيضية في حقها شرعا او يتعين عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم او تنتهي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول
في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة لبيان علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختارت
والعدول عنها هذا مع اختيارها التحيض في زمان والشروع فيه ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول عنه الى التحيض بناء على ما تقدم
من ان الواجب هو اختيار احد الامرين من الطهر والحيض في الزمان الحاضر وانها لو اختارت الطهر فيه لم يجب عليها تعيين التحيض من بين
ما عدا ذلك الزمان فهي باقية على تخييرها في التحيض وكذا لو عينت التحيض في بعض ذلك الزمان فله العدول عنه الى غيره ومحصل حال هذه المرأة من اول
رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مطلقا او بعد مضي الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة وجب عليها في اليوم
الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على التخيير في وضع الايام حيث شاءت
مع اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في الدور الاول لوحظ فيتعين عليها تكميله من سابقه او من لاحقه او منهما مع القطع بالاستمرار
او مترددة في التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت على تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم لانتهاء
ايام حيضها وتعبدت فانية بوظائف المستحاضة ان استمر الدم ولها بعد البناء على تكميلها السابق العدول عنه والبناء على التكميل من اللاحق
او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق فان استمر الدم بمقدار الاكمال من السابق فيحصل كشف ذلك عن بطلان اختياره من اول
الامر ولو اختارت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضية من الايام او الباقي منها ولو عينت لم تتعين
بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من الطهر والحيض على الوجه المقرر في سابقه وهكذا اليوم
الاخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها تعيين الحيض من بينها والعمل على طبقه في
الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة منهم الشارح في الروض تبعا للجامع وصدر الثاني ان
تعين وجوب ذلك كما احتمله في ص وحاشية و وجه في الرياض لعموم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلثا وعشرين الصادق
من دون الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر الثاني الى ان يمضي من الشهر قدر ما يجب تحيضه فيه اما فيتعين لطلاق الاصحاب ان
انفق على مصرح تنوع من ذلك ثم هل يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدورة الاولى الاقوى العدم اذا جعلنا التخيير واجبا بان صيرنا
الاخبار عن الصيغة الى التخيير جمعا بينها دون المطوعة المتقدمة واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعارض بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى
الاختصاص لان التخيير بين الخبرين ولا ريب ان مدلول كل واحد هو الاستمرار على العدد الذي يضمنه ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم
منه التخيير بين الفعل وتركه كما زعمه المص قدس في هي و به حيث قال بان اختلاف العدد في الروايات مبني على رد المراة الى اجتهادها ورأيها
فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه والالزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها
ولا تخيير في الواجب انتهى وقد سبقه الى هذا غيره على ما يظهر من محكي المعتبر وضعفه واضح لا لما ذكره في المعتبر والذكرى من وجود نظيره في تخيير
المسافر بين القصر والاتمام وكانهما قصدا دفع الاشكال من جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهو خلاف صريح كلام المص فانه في مقام الاشكال
بل لانتقاضه بايام الاستظهار وحله ان التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن وواقع نظير تخيير الحاضر
في شهر رمضان بين الاقامة والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها وتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ونحو ان اختيار التحيض فيما نحن فيه
لا يصلح ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده
سببا لحكم شرعي فلا محصل لتخييرها بين التحيض والعدم الا تخييرها بين فعل العبادة وتركها وورود نظيره لذلك في الاستظهار لا يجوز ولذا
جعل هذا من شواهد عدم وجوب الاستظهار مدفوع بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على ان يكون حيضية
اليوم السابع وطهريته في الواقع منوطا باختيار المكلف لتبركه بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر واما
جهلت المراة بذلك تخيرت في البناء على ايهما شاءت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في
الرجوع الى المجتهد والقائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام الاستظهار ومما ذكرنا يظهر ان الاولى تنظير ما نحن
فيه بايام الاستظهار كما في مع صد دون ما ذكرنا من الامثلة تبعا لكاشف اللثام لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم
والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم وعدم ايجاده فافهم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ
بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما بعد العشرة فلو رأت بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دما يبلغ اقل الحيض كما
لو رأت ثلثة او اربعة دما وثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين فالظاهر خروج

هذا الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان تتحيض ببعض الدماء او بكلها عن العمل بما تأخذه بالبياض
المتقدم عليه او المتأخر عنه او كليهما مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض بأي الدماء شاءت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرة في جعله
اي دم شاءت مع عدم المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى رواية ابي بصير ويونس
فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المراة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تتحيض به بعد صيرورتها بحكم المستحاضة
وبالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسألة الآن نعم كشف اللثام حيث عد في جملة الاقوال رجوع المبتدئة والمضطربة الى الروايات ان حكى
الشيخ في به والصدوق بان المتحيرة تصلي كلما رأت الطهر وتدع الصلوة كلما رأت الدم ان محل الكلام في المبتدئة والمضطربة زاعم من
ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود دون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه
اطلاق الموثقات المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في حقها الاتم من قوة واما المضطربة بالمعنى الاخص
وهي الناسية لعادتها فلا تخلو اما ان يكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة والمحيرة لانها تحيرت بنفسها او حيرت الفقيه
في امرها والاولى اولى واما ان تكون ناسية للعدد دون الوقت وعلى ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة
في وجوب تحيضها بمرسلة يونس بل هذا هو المتيقن من موردها وقد عرفت ان الاحوط بل الاقوى اقتضاؤها من تلك الروايات على السبع
فتعينها هو الاقوى فالمحكي عن ئد والجمل والمقنعة والاصباح والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح ولك
وعن دعوى الاجماع عليه الآن المحكي عن بعض نسخ التلخيص ان حد ذلك في الناسية لايامها او لوقتها فلا يشمل المتحيرة خلافا للمص هنا وفي
عد والتبصرة بل الاكثر كما في كشف اللثام بل المشهور كما عن شرح المفاتيح فخصصها بالسبعة او الثلثة من شهر والعشرة من آخر جمعا بين
مرسلة يونس على ما اخترناه من عدم دلالتها على السنة على وجه تطمئن به النفس وبين ما تقدم في المبتدئة من موثقتي ابن بكير وقد عرفت
عدم دلالتهما في موردهما على الثلثة من كل شهر والعشرة من آخر فضلا عن التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة فكيف يتعدى من موردهما
الى المتحيرة الآن يقال بعد ما استفدنا من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدئة والناسية في الرجوع الى السبع فاذا احتمل السبع بها على التخيير
بينها وبين الثلثة والعشرة ثبت ذلك في الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالنسبة الى الناسية وعلى التخيير بالنسبة الى المبتدئة
فالاشكال منحصر فيما تقدم في المبتدئة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما لمرسلة يونس خصوصا بعد اعتضادها بالاحتياط اللازم
عند دوران الامر بين التخيير والتعيين وهنا اقوال اخر تبلغ عشر كلها ناشئة عن الاجتهاد في فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصول
القاعدة او الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدئة منها القول المتقدم بزيادة لزوم تقديم الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما
عن الاقتصاد ومنها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينهما وبين موثقتي ابن بكير كما عن ئع ومبسوط الاحكام وكشف الرموز وكتب
الشهيد والمحقق الثاني ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات وعن لك ان هذا هو المعروف من المذهب ولعله للتصريح بالستة في مرسلة
يونس واصالة عدم كون الترديد من الراوي وفي ي تضعيف ما تقدم في المبتدئة ومنها تعيين احد الاعداد عليها بحسب ما يوافق مزاجها كما عن
حيث قال الاشبه ردها الى اجتهادها ورأيها فيما تغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض
نحوه عن يه وقد تقدم في المبتدئة ان وجهه ما استظهاره ذلك من الروايات واما الفرار من محذور لزوم التخيير بين فعل الواجب وتركه
منها تخييرها بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين او سرايتهما الى المضطربة او ترجيحا للمرسلة عليهما اعراضا في هي كما عن السرائر الحكم
اصحابنا ومنها تحيضها بثلثة او سبعة مخيرا من المرسلة بعد تعيين السبع بينها وبين الموثقتين بناء على ما تقدم من ظهورهما في ذلك و
تسريته لحكم المبتدئة الى المضطربة بشهادة اتحاد حكمهما في السبعة كما يستفاد من المرسلة على ما عرفت وحكي هذا عن الخبر معللا له بالعمل
باليقين ولا يخفى ضعف العلة وعدم ثبوت صحة الحكاية ومنها تخصيصها بالستة لطرح الموثقتين والعمل بالمرسلة على الوجه المتقدم في
حكاه في هي كما عن السرائر عن بعض اصحابنا وحكي عن الحجة بثبوت ذلك فيها عدا الشهر الاول ومنها تحيضها بثلثة في الاول وعشرة في الثاني
ومنها عكس ذلك حكاهما في هي كما عن السرائر لكن الموجود في محكي ئر ذكر هذه الاقوال الثلثة في المبتدئة بالمعنى الاخص وفي هي ذكرها فيها
وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب من كاشف اللثام حيث قال وفي هي وئر ذكر في كل من المبتدئة
والمضطربة ستة اقوال مع ان في هي لم يذكر الستة الا في المبتدئة بالمعنى الاعم والمحكي عن السرائر ذكرها في المبتدئة بالمعنى الاخص ولعله
الاول بعد اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة لظهور الموثقتين و حملها على تقديم العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلثة طرحا
للروايات والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر واستوجهه في محكي لك او اخذا بالموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك وتسريته لحكم

المبتدئة الى المضطربة ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في هي لقاعدة الامكان بعد عدم الالتفات الى الروايات ومراعاة ما دل من الاخبار المعتضدة بالغلبة على ان الحيض في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى الغلبة المتقدمة واجراء قاعدة الامكان بعد الامكان وهو ظ العتبة والمحكي عن موضع من ط والكبير مهذب وعن كشف الرموز استبعاد ذلك ومنها تحيضها كلما رات الدم وتعبدها كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن يه والاستبصار وموضع من ط ولعل في هذا القول تعرض لصورة استمرار الدم وكان وجهه مكان حيضية كل دم بالاصالة عدم عوده بعد الانقطاع والامر وابنا ابي بصير ويونس مقيدتان لهذا الحكم بما بينها وبين شهر كما عن الفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط وجمعها بين وظيفة الحائض والمستحاضة وعبر عنه كما عن عد بالرد الى اسوء الاحتمالات كما عن ط واحد حجي سبيله والمراد به فرضها كونها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فيخرج عن محرمات الحائض وواجبات المستحاضة وح فيمكن القول بجواز اتيانها احتياطا في المندوبات ولا يصدق التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها مراعاة لاحتمال الحرمة الذاتية وان كان في بعضها كما سنشير اليه انشاء الله تعالى ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اصوب الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على وجوب الاحتياط بما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم بتعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقائع الحادثة شيئا فشيئا ان هذا الوجه انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام فلا يقتضي بعد انقضاء شهر قضاء اربعينها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضا فهذا الوجه لا يقتضي منع الزوج في جميع الزمان اذ كما ان المنع في زمان الحيض حرام فالتمكين في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطي مطلقا من باب المقدمة وانت اذا تاملت ما سيجيء مما ذكروه في هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع ان فيه مضافا الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة البارئ مع ندرة القائل بل في المبسوط انه ليس مذهبا لنا وهو الظاهر من هي حيث نسب الى الشافعي طرحا للمرسلة المعمول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة لشواهد كثيرة على صحة وصدق مضمونه ثم انه ذكر جماعة تبعا للمص في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول منع الزوج والمالك عن الوطي وامتناعها عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا ولو لم يجب عليها الامتناع لم يجب عليها المنع لان منعها ابدا ودورانها بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد فلو وطي فلا كفارة كما عن يه وكشف الالتباس لاصالة البراءة لان الاحتياط انما يقتضي وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتب جميع احكام الحرام عليه كما لو ارتكب احد الاناءين المشتبهين بالخمر فانه وان ارتكب حراما الا انه لا يترتب عليه شيء من احكام شرب الخمر نعم لو وطئها في تمام الشهر كل يوم مرة وجب عليه كفارات ثلث لاول الحيض ووسطه واخره على القول بجعل الثلثة مطلقا او خصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالي فيها ظاهرا وجوابا لمضي الساعات فلا كفارة لاحتمال وقوع الوطي كله في زمان الطهر على هذا القول الثاني عدم طلاقها مطلقا كما عن ط ولكن في كره لو قيل ان الطلاق يحصل في اول يوم والحادي عشر امكن وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم وبعد الثلثة الى العاشر وفي الحادي عشر بعد مضي زمان ايقاعه في الاول وفي هي يعتبر ايقاعه في ايام اربعة الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر والظاهر حصول الاحتياط بايقاعه في جزء من يوم ثم في الجزء التالي له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول ان كان طهرا فهو وان كان حيضا امتنع ثبوت الحيض في ذلك الجزء من اليوم الحادي عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها او الجزء بعد انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لا يتم ان طلقها فيه قبل ان ينقضي العشرة او بعد ان ينقضي بازيد من لحظة امكن وقوع الطلاقين في الحيض ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها في اول يوم وآخر الحادي عشر الا ان يكون كلامه كلام التذكرة مبنيا على وحدة الحيض في كل شهر فيستقيم ما ذكر وما تقدم عن المنتهى والنهاية مبني على مراعاة احتمال تعدد الحيض الا ان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر بل متعذر مع ان زيادة اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض لم يثبت امتناعها كما نقحه الثالث ذكر المص وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا يكلف بالصبر من جهة احتمال تباعد الحيض بالصبر الى الياس او استقامة الحيض للحرج قيل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المص في يه احتمال الحاقها بالمسترابة الرابع ان لا يراجعها الا قبل سنة وعشرين كما في كشف الغطاء لكن في كشف اللثام انه لا يراجعها الا قبل تسعة وثلثين ولو اتفق طلاقها في ايام يجزمها صدقها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول وعدمه بالنسبة الى ما بعده من الطلاق الاخير كما في كشف اللثام وعن النهاية وفي التنقيح اشكال كما عن يه الاحكام من الاستصحاب ومن ارتفاع علقة الزوجية شرعا واصل البراءة للعبد

وجوبها كل يوم والاول اقوى خلافا لكاشف اللثام والخامس والسادس تركها القراءة العزائم واللبث في ما عدا المسجدين وعن يه تجويز الطواف وصرح في هي بالمنع عنه والسابع الاتيان بالصلوات المفروضة واما النوافل فعن يه ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع بقاء حدثه لان النوافل من مهمات الدين فلا تمنع عنها سواء الرواتب وغيرها وكذا الصوم المندوب والطواف انتهى **اقول** اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا يبعد تركها احتياطا لما سيجيء من عدم كون حرمة العبادة على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفي حيث قصد الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب بما ذكر لولا التشريع ولذا لم يخالف احد في كون فعل الفريضة احتياطا في حقها ولو كانت حرمة الصلوة في حقها ذاتية لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب ومما ذكرنا يظهر الكلام في الصوم المندوب ثم هل يجب عليها قضاء الفرائض ايضا ام لا حكم في كره بعدم الوجوب لانها ان كانت طاهرة صح الاداء والا سقط القضاء ولان فيه حرجا عظيما ثم قال ويحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض خلال الصلوة او في اخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر او قبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء واختاره المص في يه على ما حكي وذكر في مع صد في كيفية القضاء ومقدار المقضي كلاما جامعا كما نامون الخوض في المسئلة فانه بعد حكاية وجوب القضاء عن المص قدس سره قال والوجه فاما ان تصلي اول الوقت دائما او اخره دائما او قد تصلي اوله وقد تصلي اخره ففي الاول تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين متشابهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيقين البراءة يتوقف على قضاء صلوتين متشابهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان ان يطرء الحيض في اولى الظهرين او العشائين فتفسد الصلوتان وينقطع في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤهما لفساد الطهارة لانها وكيف فرض زمان تصليهما اخر الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا فرض صحة الفرض الثاني لمصادفة غسل الطهر فالاول فاسد الا فالثاني فتقضي سبع صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يوم اثنتان وواحدة من اخر ولو كانت تصلي اول الوقت دائما وجب قضاء متشابهتين لاحتمال الانقطاع بعد فعلهما دون ما زاد اذ لو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة لما وجبت لانها لم تدرك من الوقت ما يسعهما ولو كانت تصلي اول الوقت تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات متشابهة لامكان الابتداء في اولها فتفسد او يجب التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسد ايضا والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى ثم قال وفي بعض حواشي الكتاب بالصواب ينبغي ان تصلي كل صلوة مرتين اول الوقت واخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخر قلت جاز ان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد ويجب قضاؤها لادراك قدر الطهارة وركعة ولا يقال يتجدد وقوع الثانية حيث ينتهي الضيق فلا يجب الاولى لانا نقول هذا يتم في الصبح اما الظهرين فلا فان نهاية الضيق ان تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد بقي من الوقت قدر الطهارة مرتين وخمس ركعات فيمكن الانقطاع في اثناء الغسل فيفسد ويجب قضاء الفريضة المؤداة به وبهذا ايضا ما افتاه او نقول ان صليت دائما اول الوقت واخره قضت بعد كل احد عشر صلوة متشابهة وان كانت تصلي اوله تارة واخره اخرى قضت بعد احد عشر صلوة متشابهتين قلت قد بينا وجوب صلوتين في الفرض الاول لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبينا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان طريانه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل للظهر بها فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان طريانه في الفريضة الاولى فتفسد الفريضتان ويجب قضاؤهما لادراك قدر الطهارة وفعلها من اول الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلها لادراك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة من اختصاص كل صلوة بوقت لا يشاركها فيه الاخرى انتهى كلامه رفع مقامه الثامن الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال انقطاع الحيض في كل وقت ولا تجمع بين صلوتين بغسل لاحتمال انقطاعه بينهما ثم ان كانت كثيرة الدم اغتسلت لكل صلوتين غسلين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على التداخل الا ان الشهيد في البيان جزم بعدم التداخل ولو على القول بالتداخل لان استمرار الحدث يمنع عن التداخل ومال اليه في مع صد والاقوى خلافه وفاقا للروض وح يجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال وعلى التداخل خمسة وجزم كاشف اللثام بوجوب تاخير غسل الاستحاضة من غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعده تحرزا عن مفاجات الحدث بخلاف غسل الحيض فان احتمال انقطاعه لا يتكرر ولاحتمال تاخره لا يندفع التاسع صوم شهر رمضان كله لان كل يوم يحتمل الطهر مع الغسل كل ليلة لاحتمال الانقطاع مضافا الى غسل الاستحاضة العاشر قضاء صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء عشرة ايام كما عن الشيخ لاصالة عدم التشطير لا

الكلام بعد عرض عدم الالتفات الى الاصل في مقابل الاحتياط بل لظهور الايام في تحديد الحيض في خبر الملفقة لم يقض الا احد عشر لاحتمال حصول
الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا دليل على احتساب بعض اليوم في احد الطرفين يوما مع ظهور الايام في اقل الحيض واكثره
في الكاملة ودعوى الاجماع من الجامع على انها لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا هذا كله مع ما عرفت من امكان منع امتناع تجاوز
الحيض عن العشرة بقليل بل صرح كاشف الغطاء ان الممتنع التجاوز بيوم كامل لكنه محل نظر وكيف كان فالاقوى بنا في مقام الاحتياط قضاء
احد عشر كما اختاره المص قده تبعا للمعتمد الثاني الشيخ ابي علي ولد الشيخ قدس سرهما هذا كله اذا علمت المرأة انها لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة
والا فاللازم عليها قضاء عشرين او احد عشر على القولين في التشطير عند هذه هي الامور التي يجب على المتحيرة **بقي الكلام** في انه لا ينبغي
الاشكال في جواز ان لها ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادة فيها او في غيرها من الايام لما عرفت من عدم حرمة العبادة عليها ذاتا نعم لا بد
من تكرار العبادة على وجه يحصل العلم لها بوقوعها في الطهر والكلام اما في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت
بان حيضها في الشهر مرة فيحصل قضاء كل يوم بصوم يومين بينهما ثمانية او تسعة على القول بالتشطير كالاول والثاني عشر الى آخر الشهر
وان لم يعلم ذلك واحتملت تعدد الحيض في الشهر فعلى قول الشيخ بصوم اول يوم وحادي عشر اذ لا يمكن اجتماعهما وعلى التشطير فلا يكفي بذلك الا
ابتداء الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكفي بزيادة الثاني عشر اذ لا يرتفع الاحتمال بهما بل لا بد من اضافة الثالث الى
ايضا فتصوم هذه ايام الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر لان الحيض ان ابتدأ في الاول انتهى الحادي عشر فيصح ما بعده او بالثاني صح الاول
وان انتهى في الاول صح الثاني او في الثاني صح الحادي عشر في كرة وعلى انها تصوم الاول والثاني عشر ويوم آخر بعد الثاني وقبل الحادي عشر
واجزاء هذا المقدار واضح بادنى تامل **ثم ان الطريق الثاني** وان كان اقل كلفة من الاول الا ان الاول اعم نفعا اذ يمكن مراعاته
قضاء اربعة من يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق الثاني والضابط فيه على ما في مع انها اذا ارادت قضاء يومين او اكثر الى التسعة كرر المقضي
مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة الاولى وما بين المرتين يومين متواليين او متفرقين متصلين بالمرتين او منفصلين
او متصلا باحديهما فاذا ارادت قضاء يومين صامت ستة ايام الاول والثاني ثم يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة
ايام زادت على الاوليين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر ولو ارادت قضاء اربعة زادت على الثلثة الاول رابعا وعلى الثلثة الاخيرة الخامس
عشر وهكذا لو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين ثم تسعة اخرى اولها من ثاني عشر الاول الى العشرين فكلما فسد يوم من ايام المرة الاولى
صح بدله من الثانية وانما احتيج الى اليومين المتوسطين لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم الآخر من المرة الاولى كالخامس وعوده في نظيره
من الثانية وهو الخامس عشر فيفسد جميع المرتين الا الثلثة الاولى من المرة الثانية ثم اذا ارادت قضاء الصلوات والطواف فقضيها ما
ذكر من الضابطة فتدبر ولو ذكرت المضطربة الوقت في الجملة دون العدد فلا يخلو اما ان ذكرت اوله او آخره او وسطه الحقيقي او غير الحقيقي
او شيئا منه في الجملة فان ذكرت اوله اكملته ثلثة لانها الثلثة المتيقنة وبقي سبعة مشكوكة وفي وجوب الاحتياط فيها بالجمع بين وظيفتي
الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع كما عن ط والجامع ويع والمص قده في هذا الكتاب وغيره واحتمله الشهيد في كرى
وس او وجوب اجراء احكام الطهر عليها كما عن موضع من ط وسيلة والمعتبر والبيان ومحتمل الذكرى ومستحسن لك او ارجاعها الى الروايات
اما بالتحديد بخصوص السبعة كما عن ... مدعيا عليه الوفاق واما على التخيير بينها وبين الستة والثلثة من شهر والعشر من شهر كما عن الشهيد
تبعا للمص في المنتهى واختاره الوحيد في شرح المفاتيح والسيد في الرياض اقوال اقواها الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم
زيادة الحيض على المتيقن ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها ولذا لم ينقل احد بما يقتضيه هنا من وجوب
التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد لان نوع ... المناط وان ما في الروايات على غالب النساء
جعله الشارع مرجعا للمرأة الجاهلة بحيضها الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول بعض المرسلة للمتحيرة فان قوله ع فيها ... وان اختلط
عليها ايامها او زادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد ولا مجال
لانكار شموله لذاكرة الوقت وح فقوله ع فيما بعد وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون
واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين يدل على ان ناسية العدد مع عدم التمييز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخلو عن قوة في
خصوص السبعة كما تقدم عن ... مدعيا عليه الوفاق لكن في النسبة كلام تقدم في المتحيرة واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية
الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدئة فالستة فيها على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات
باسرها غير جارية فيما لو علم اجمالا زيادة العدد المنسي عن الروايات او نقصانها عنها ومما ذكرنا ظهر الكلام في سائر افراد هذا

القسم مثلا ولو ذكرت آخره فهو نهايتها فيجعل الثلثة حيضا والكلام في السبعة الباقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان مختار المص
قده هنا وفي بعض كتبه انها تعمل في باقي الزمان الزائد على الثلثة في الصورتين ما تعمله المستحاضة بل وتترك ما تتركه الحائض وان لم
يذكره المص ولا شيخه في المعتبر الا ان المصرح به في محكي الجامع انه لا يطأها الزوج ولا يطلقها وقد صرح في الروض تبعا للجامع بعد
لزوم التروك على هذا القول وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه فيه وهي في الصورة الاولى بعد انتهاء الثلثة وقت
العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخير الاغتسال الى آخر الوقت وهو ان يبقى مقدار الطهارة مرتين وخمس ركعات لاحتمال انقطاعه
واحتمال انقطاعه في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل العبادة وان كان ذلك هنا الا انه لا مفر منه ولذا قيل بوجوب قضاء عباداتها كما
تقدم في المتحيرة وكيف كان فيجب احراز الاحتمال الا بقدر الامكان وما لا يمكن احرازه يسقط التكليف به ويجب تداركه بالقضاء كما تقدم
لاحتمال الانقطاع فيه ولا يقدح احتمال الانقطاع قبله لصحة الغسل على التقديرين نعم يحتمل انقطاعه في اثناء الغسل الثاني للصلوة
الاخيرة ويجب عليها خمسة اغسال للصلوات الخمس وفي تداخلها مع الاغسال الواجبة للاستحاضة حتى يقتصر على الخمسة كما اختاره في الروض
لعموم نصوص التداخل او عدمه كما في البيان مستندا الى ان استمرار الحدث يمنع عن التداخل قولان اقواهما الاول ولعل ما قيل من منع
استمرار الحدث من التداخل انما هو لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصورة الثانية
فتغتسل للانقطاع في آخره لكن تجمع في السبعة السابقة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت
حذرا من تجدد الحيض فيما بعده وعلى القول برجوعها الى الروايات تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما تختاره منها متصلا بها ولو ذكرت
وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين وان لم تكن وسطا حقيقيا ضمت الى المذكور يومين واقتصر على المجموع او ضمت اليه تمام ما تاخذ
من الروايات ومن قبل او من بعد او بالتفريق واحتاطت بضم تمام العشرة من قبل ومن بعد فلو ذكرت يوما ضمت اليه تسعة من قبل وتسعة
من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل وثمانية من بعد وهكذا ولو ذكرت الوسط الحقيقي اعني المحفوف بمتساويين فان كان يوما واحدا
حفته بيومين واقتصرت على ذلك على القول الاول او على القول الثالث واكملته بما يناسبه من الروايات كالسبعة والثلثة فليس لها الاخذ
بالستة ولا العشرة ولو اخذت الثلثة في شهر لم تاخذ العشرة في آخر للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة بحكم الفرض فتاخذ التسعة على الاشكال
المتقدم في شمول الروايات للثلثة والعشرة للناسية مطلقا فضلا عن العالمة بخصوص عادتها انما تاخذ من الروايات وعلى القول بالاحتياط
تضم الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعد ويكفي بالستة للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حفتهما بيومين واكملتهما بما
يناسبها من الروايات كالستة او العشرة ولو اختارت العشرة لم يكن لها التحيض في الشهر الآخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها فيحيط بعضه
ولو ذكرت ثلثة حفتها بيومين فتقتصر على الخمسة او تاخذ من الروايات السبعة لعلمها بعدم كونها ستة وتزاد بها على الثلثة ونقصانها
عن العشرة وقس على ذلك ما لو ذكرت وسطا زاد على الثلثة ولو ذكرت وقتا في الجملة كان تعلم بتحيضها اول الشهر فقط او مع ثانيه
او مع ثالثه وهكذا الى تاسعه ولا يدري ان المعلوم اول الحيض او آخره فهو الحيض المتيقن فعلى الروايات يكمله احديها ان قصر عنها قبله او
بعده او بالتفريق وان ساوى احدها او زاد اقتصرت وعلى الاحتياط تكمله عشرة وتجعله نهاية عشرة وصرح في الروض هنا وفيما
لو ذكرت وسطا غير حقيقي انها على الاحتياط تكمل ما تحققه عشرة من قبل او من بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم تحقق الاحتياط الا باتمام
العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان ومع ... ثم هذا القسم اذا اخذت فيه العدد كاملا احتمل التسع صوما كما عرفت وان لحظ فيه الكسر لم يتناه
وتقضي ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها عشرة صوم احد عشر يوما لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الآخر
ولو ذكرت المضطربة الفاقدة للتمييز العدد خاصة فان علمت بتطرو الدم عليها رجعت الى عادتها بتجاوز العشرة نص عليه في جامع المقاصد
حيث قال وموضع الخلاف الا فيما اذا لم يعلم وقت طرو الدم عليها بان عرض لها جنون ونحوه فان علمته حيث تجاوز العشرة الى عدد العادة
فان استمر الى الشهر الثاني فهو محل ... انتهى وهو حسن اذ لا وجه للاحتياط في الدورة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة
بعد التحيض بمقدار العادة والاستظهار ثم انها ان لم تعرف قدر الدور الذي ضل فيه العدد كما لو قالت حيضي خمسة او سبعة ولا ادري في
كم اضللتها او عرفت قدر الدور ولم تعرف ابتداءه كما لو قالت دوري ثلثون لكن لا اعرف ابتداءه او عرفت ابتداءه ولا تعرف مقداره
كما لو قالت دوري مبتدء يوم كذا ولا اعرف مقداره فلا فرق بينها وبين المتحيرة الراجعة الى الروايات الا من حيث نقصان العدد المحفوظ
وزيادته عن الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع في كل زمان نص على ذلك كله المص في يه والشارح في ض وهو واضح
فان حفظت مع العدد قدر الدور وابتداءه كما لو قالت حيضي سبعة في كل شهر هلالي او في نصفه الاول او الآخر مثلا فقد العدد من

المقصد الثاني

من اوله لا يحتمل انقطاع الدم ويحتمل الحيض والطهر وما يعلم بحملها والانقطاع الى اخر ما احتمل فيه العدد فان وجدنا عليه الاحتياط كما هو ظ
الكتاب بتمامه للعسر وقطعناه في كل وقت مما تعمله المستحاضة وترك ما تتركه الحايض ومر عرفت في المتحيرة ضعف القول بالاحتياط العكس الدليل على
بل الدليل من الاصول المعتبرة على خلافه مضافا الى استلزامه الحرج كما عرفت وجهه لذا اختار الاكثر هنا وجوب تلك عليها واختاروا انه لا يجب عليها
الا التحيض بمقدار العادة مخيرا في وضعه حيث ما شاءت مطلقا كما عن الاكثر او بعد العجز من الاجتهاد في تحصيل الظن بموضعها من الدور كما
عن الذكرى والبيان او معينا عليها وضعه في اول الدور كما في كشف اللثام وخيرها او وسطها لما تقرر من وجوب العمل بمطلق الظن في كل مقام
لم يجب الاحتياط للعسر لم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى المص قده في باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات
ومما يشير اليه في المقام قوله ع في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام
سبب للحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به من كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التمييز بالصفات الغالبة الا
انها لا تخلو عن اشعار بدلالة عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل الان ثم ان هذا كله اجتهاد في مقابل اطلاق النصوص
الامرة باخذ المستحاضة بقدر ايام عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها الا في جميعها ولذا ترجع من لم تستقر
لها عادة وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر انه لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط العكس نعم لو قيل بان
نسيان العادة وعليها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وفيه ومنه يظهر حجة الاستدلال بما دل على رجوع المبتدئة
الى عادة نسائها فان الظاهر ان ذلك من حيث فقدانها معرفة عادتها مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن المستحاضة في
الاخذ بالعادة والتمييز والروايات فينبغي الاحتياط واما عادة الاهل فهو في معنى العادة ومضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على
المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا لكن الاحتياط في خارج الظن مما لا ينبغي تركه واحوط منه الاحتياط المطلق الذي
تعرض المص لبعض جهاته بقوله وتغتسل في كل وقت يحتمل فيه الانقطاع وهو ما بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة
مع يوم زائد لاحتمال الطرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخير فيفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين التروك
عند الشيخ والتخيير المطلق عند الاكثر انما هو اذا نقص العدد الذي ذكرته عن نصف الزمان الذي ضل فيه العدد كالسبعة او العشرة في تمام الشهر
شابه كما لو اضلت خمسة في العشرة الاولى من الشهر ولو زاد العدد عن النصف فالزائد وضعفاه حيض من وسط الزمان كما
والسادس لو كان العدد الضال ستة في العشرة الاولى لاندراجها في الحيض قطعا على كل تقدير وبقي لها من العدد اربعة منقدمة او اربعة
متاخرة فهي مخيرة عند الاكثر في ضمها الى المتقدم او المتاخر الى الخامس والسادس وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة والمتاخرة وتزيد
الاغتسال في المتاخرة لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في التسعة الاولى فالزائد نصف يوم فهو مع ضعفه حيض بيقين فالخامس حيض
ولو اضلت سبعة في عشرة فالحيض اربعة ايام لان العدد يزيد على نصف العشرة بيومين وهذه قاعدة كلية ترجع اليها المسائل المعروفة
بفروع الامتزاج التي ذكر كثيرا منها جماعة تبعا للشيخ في ط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا بشهر اي كنت اخر الشهر واول ما بعده حائضا
فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر كل شهر ولحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين
فقد ضلت العشرة في عشرين يوما الا لحظتين وهو ما بين اللحظة من اول الشهر واللحظة من اخر العاشر وما بين اللحظة من اول الليلة الحادي
والعشرين واللحظة من اخر الشهر فزيد العادة على ما ضلت فيه بلحظة فلحظتان متيقنتان وتضم اليهما مكمل العادة من اي الطرفين شاءت
على المشهور وبحتاط فيهما على قول الشيخ وتغتسل للانقطاع فيما بعد اللحظة الاولى من اول الشهر ولو قالت ذات العشرة كنت امزج احد نصفي
الشهر بالاخر بيوم من النصف فالخامس عشر والسادس عشر حيض بيقين والسبعة الاخيرة منها بيقين في السنة الاخيرة فقد ضلت العشرة
فيما يزيد على ضعفه بيوم اعني الثامنة عشر فيضم الى اليومين ما يكملهما تماما شاءت من المتقدم او المتاخر او يحتاط في الثمانية المتقدمة
بالجمع بين الوظيفتين ويزيد في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك برد ما يرد عليك الى ما ذكر من القاعدة ولو قالت لي في كل
شهر حيضتان كل واحدة ثمانية فلا بد فيهما من الطهر بفضلة العادة ما عدا ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر اذ الحيض الاول لا
يتاخر عن الخامس و الحيض الثاني عن الثالث والعشرين والمتيقن من الحيضة الاولى من الخامس الى الثامن ومن الثانية من الثالث والعشرين
الى السادس والعشرين وكل دم يمكن شرعا اي لا يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض سواء كان بصفة دم الحيض ام لم يكن على المشهور بين الاصحاب
بل لعله مما لا خلاف فيه كما يظهر من كلام الاصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه عن المعتبر وهي الاجماع على حيضية ما تراه المراة بين
الثلاثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفة دم الحيض وفي نهاية المص قدس سره كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع

على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوي او ضعف اجماعا انتهى وقد استدل على ذلك بعد دعوى الاجماع بانه دم في زمان يمكن
ان يكون الدم حيضا فوجب ان يكون حيضا وظاهره ان هذه القاعدة من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وقد تقدم في شرح قوله
قده والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض تفسير ايام الحيض في المبسوط والسرائر بايام الامكان وفي الوسيلة والصفرة والكدرة في ايام الحيض
وفيما يمكن ان يكون حيضا حيض انتهى وظاهره ارادة التعميم في ايام الحيض الواردة في الروايات وقال في الخلاف الصفرة والكدرة في ايام الحيض
حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة او الايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم حكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة
ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى واستدل على القاعدة المذكورة مضافا الى الظاهر والاتفاق المعتضد بنقل الاجماعات
والى ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والخارج في مقتضى الحكمة للتغذية ولان الاصل عدم الامر الموجب للاستحاضة او القرح
او نحوهما بالاخبار المتكثرة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها كما في شرح المفاتيح مثل المرسلة
المتقدمة على هذه القاعدة على المستدل بها في المبسوط والسرائر التي لا يستدل بها الا اخبار الاحاد وهو قوله الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على التفسير
المتقدم وما تقدم من روايتي يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلثة او اربعة وترى الطهر ثلثة او اربعة الى الشهر ومثل ما تقدم من روايتي ابن مسلم
ورواية البصري الواردة في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها
فهو من المستقبلة وما ورد فيما تراه المراة قبل عادتها من انه حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي
في الحكم بالحيضية ونحوه ما ورد من تحيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذف الدم وما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت
الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية
بمجرد عدم المانع ولا ينافي ذلك تعلق القول بها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال وما ورد من ان الصائمة تفطر بمجرد
رؤية الدم وما يستفاد من الحكم بالحيضية في المشتبه بالاستحاضة عند وجود الصفات وما تقدم من الحكم بها في المشتبه بالعذرة عند عدم التطوق
وفي المشتبه بالقرحة عند خروج الدم من الايسر في هذه المواضع بالحيض بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة والقرحة وما ورد
في اخبار الاستبراء من الحكم بثبوت الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة والتحقيق ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه كما سنا
الحيض بمعنى غلبته واصالته عند ما عداه لان الغلبة بحيث تفيد الظن ممنوع مع عدم الدليل على اعتبارها في الموضوعات واصالته عند ما عدا الحيض
لا تثبت الحيض بل اصالة عدم الحيض متعينة واما المرسلة فالظاهر منها ارادة ايام العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفسير المتقدم عن المبسوط
ان الذي في الكافي في قوله ع كل ما تراه المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وقوله
السنة في الحيض ان يكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كله انتهى وفيه تعريض على ان ما ذكره في المبسوط كانه معنى ماخوذ من هاتين
الروايتين المعبر بالايام على ما استظهره لكن الشارح في الروض استظهر ما استظهره في المبسوط كما نقل عنه فراجع واما اخبار اقطار الصائمة
برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان اطلاق وجوب الافطار في اي وقت رأت دم الحيض فلا اطلاق فيها بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به كما
في المعتبر الدم المعهود كما ان دم غير الدم يراد بها ما خرج عن الموضع الطبيعي لا مطلق ما تيسر وما ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار الاستبراء واما ما
دل على تمييز الحيض عن الاستحاضة والعذرة والقرحة فمورده ما اذا علم من الخارج انتفاء الثالث ودوران الامر بين المشتبهين ولا شبهة في
وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر باستفاء علامته واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال كرواية ان تقدم العادة وحيض الحبلى
ففيه ان الظاهر ان لفظ ربما للتكثير حتى يرتفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار التعجيل مختصة بما تراه المعتادة قريبا
من وقتها واما روايتا يونس فقد تقدم في اقل الطهر وجوب تاويلهما واما ما دل على ان المرئي قبل العشرة من الحيضة السابقة وبعدها
من المستقبلة فالانصاف انها مسوقة لبيان ان الدم المفروغ عن حيضيته ان وجد فيما قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان وجد بعدها
فهو من حيضة مستقبلة مع ان الظاهر اختصاصها بما قبل العشرة بالدم الواجد لصفة الحيض ومنه يظهر حجية اجماع المعتبر وهي من
المطلب اللهم الا ان يستظهر منها الاجماع على اصل القاعدة وكونها من المسلمات كما اشرنا اليه كيف كان فالعمدة في المقام الاجماعات
ولولاها لاشكل الحكم كما اعترف به شارح الروضة تبعا لجامع المقاصد فلو قطع النظر عن الاجماعات كان الحاصل من مجموع الاخبار وجوب
الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما تجده قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الا
ما تجده متصفا بالصفات على تامل في عموم هذا للغير من وجود التمييز وحيث انحصر المستند في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلا بد
من تنقيح معنى القاعدة ليعلم وفاء معاقد الاجماع **فنقول** الظاهر ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الا

المقصد الثاني

الواقعي بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لانه الظاهر من لفظ الامكان دون الامكان بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد
ولو سلم ارادة الاعم من ذلك بمعنى يكون المراد ان كلما يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فهذا مما لا يفي به شيء من الاخبار ومعاقد الاجماعات
المنقولة ثم المراد من عدم الامتناع ليس هو عدم الامتناع من جميع الجهات كيف ولو ثبت ذلك كان الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات
بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض والحاصل انه لا يتحقق
عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم باستقامة علة الحيض فيتعين ان يراد بالامتناع عدم الامتناع من جهة الموانع التي قررها الشارع
كالصغر واليأس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا للشرائط وخاليا عن الموانع
المقررة فهو حيض وان لم نعلم كونه حيضا من جهة بعض الخصوصيات التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشرائط
لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العدم ثم المراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع
واقعا من جهة الموانع الشرعية الواقعية وح فلا بد من احراز عدم الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض
الا مسببا عن خصوصيات وعلائم بالمتينة للحيض ولا يطلع عليها غير من يعلم ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا
من الموانع الشرعية وح فيجزي عدم ثبوت مانع شرعي لحيضية الدم يكون كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية فالمتحصل
من ذلك ان الشك في كون ما تراه حيضا الاعم من احد اسباب ثلثة لانه اما ان يكون من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم
الخارج من الخنثى او الممسوح المشكوك في انوثيتهما وكالحرج المتردد زمان خروجه بين ما قبل التسع وما بعده واما ان يكون من جهة
الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية واما ان يكون من جهة الشك في مخصصات واقعية للحيض مختلفة
باختلاف احوال النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في
ثلثة ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد
الا احتمال الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فلا قوة فيه لجريان اصالة عدم الحيض السليمة عن اصالة عدم
الامر او غلبة الحيض كما عرفت ولا دليل على اجراء القاعدة المذكورة هنا من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع
فلان كثيرا من نقلته كالمحققين وتابعيهما وغيرهم لم يقولوا بحيض المبتدأة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان اراده هذا من القاعدة
خلاف الظاهر وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في
مقابل الجزم فمن ثم ما يستعمل لفظ الامكان في مقام التردد والاحتمال الا ان المراد بالامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولاجل ما ذكرنا
اعتبروا في الامكان تحقق شرائط الحيض قال في جنة ونشر امكن اى كون الدم حيضا بحسب حال المرأة بان يكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا
ينقص من ثلثة ولا يزيد على عشرة ودوامه كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي مع التمييز ومحله كالجانب اذا اعتبرناه ونحو ذلك حكم به انما
يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة
ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وقريب منه ما في جامع المقاصد قال جمال الدين الخونساري في حاشية
الروضة في ذيل قول الشارح بعد الامكان الى آخره حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال لا يناسب ما ذكروا لو حمله على الامكان النفس
الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد
الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ماله الى الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وظ
عبارة الروض وان كان يعطي ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظاهر ان المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل
هذه القاعدة كما في شرح جنة ان كلما امكن شرعا كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات
الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منه اتفاقهم عليه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يحكم على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان
الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يتيسر الامكان ولذا تخصص معقد اجماعي المعتبر والمنتهى بما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة ثم
استشكل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم جارية فيما قبل الثلثة ولم يقل المحقق في كتبه بتحيض المبتدأة بمجرد
الرؤية فليس ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة ثم قد استدل المص في لف وهي بهذه القاعدة على تحيض المبتدأة وقد اجاب
بعضهم عن تمسكه هذا بعدم استقرار الامكان بمجرد الرؤية لكن تمسكه قد ينبئ لا يدل على انحصار المستند كما لا يخفى على العارف بطريقته
في كتبه الاستدلالية ولذا الحق التمسك بها عن الاحتياط وعكس في مسئلة ما تراه بين الثلثة والعشرة واما القسم الثاني من الشك

فالظاهر وجه

فالظاهر وجه عدم ورود القاعدة لان الظاهر من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي من جهة ما نصبه من الشارع واقعا من الشرائط او الموانع
الواقعية والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم لو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل على اعتبارها في المقام فاذا شككنا
في ان تفرق ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او التوالي شرط ام لا فلا يجوز الحكم على الدم المرئي متفرقا بانه مما لا يمتنع حكم
الشارع ان يكون حيضا الا احتمال امتناعه من جهة اعتبار التوالي ودفع احتمال اعتبار الشارع له بحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض
نعم لو كان هناك اطلاق ينفع في مقام الشك في شرطية الشيء المشكوك اخذ به والا بقي على حكم الاصل ولذا ترى القائلين بعدم اعتبار
التوالي تمسكوا باطلاق اخبار كون اقل الحيض ثلثة والمعتبرين للتوالي وهم المعظم رجعوا الى اصالة عدم الحيض بعد منع الاطلاق لا الى قاعدة
الامكان فالمتيقن من القاعدة هو القسم الثالث وعلى اى تقدير فهذه القاعدة بمنزلة اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا ثبت
من الشارع كون الدم الفلاني كالمتجاوز عن ايام العادة الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض وان استجمع سائر شرائط قابلية للحيض فهذا
الدليل مخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا مخصص لقاعدة الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم الزائد على ايام العادة عن
العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر واليأس ونحوهما ولذا لا يجعل هذا الفرض مع صدق وصحته مثالا لعكس اشتمل
الامكان كدم المبتدأة قبل الثلثة فظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة وقد استثني منها مواضع كالمثال المفروض
وما اشبهه وافسد من ذلك جعل دم الخنثى والممسوح وما اشك في خروجه عن الرحم او من الخارج من مستثنيات هذه القاعدة ولعله مبني
على جعل الامكان بمعنى الاحتمال والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء والتخصيص الخروج الموضوعي المعبر عنه بالتخصص
وجب التزام دخول ما ينقطع على الاقل والخارج من اليائسة والصغيرة وغير ذلك من الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فالمتحصل
ان المتيقن من معاقد الاجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن الاستدلال عليها فيه مضافا الى ما ذكر باستقراء سيرة
المتشرعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا ما لم يعلم كونه دما آخر بل على ذلك بناء العرف قاطبة وكما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام
مراد الشارع من الفاظه التي لم يتبين له فيها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديق ما علم ارادته من الفاظ الشارع اذا
لم ينصب معرفا خاصا لمعرفة تلك المصاديق فاذا قال اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد فلا
في تمييز ان الخارج هو من ذلك الدم او من دم آخر اما من نصب ضابط مميز له عن غيره واما من احالة ذلك الى العرف والشارع وان كشف هنا
بيانا ما قرر من شروط الحيض وموانعه عن عدم كون بعض الدماء حيضا كالخارج عن الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلاثة والمتجاوز
للعشرة الا ان ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع ما هو الحيض فعلم من اقتصاره على ذلك احالة المكلف على ما يفي العرف على كونه من ذلك الدم
وقد عرفت بناءهم على اصالة الحيض في الدماء الخارجة من المخرج ويمكن جري ان هذا الوجه في القسم الثاني ايضا من اقسام الشك في حيضية
الدم اعني ما كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية امر مفقود كالتوالي مثلا او مانعية امر موجود كالحمل بان يقال بناء العرف على كون
الخارج الغير المتوالي او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يصل الينا من الشارع ما يقتضي خلافه كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك
بهذا الوجه من اصله لا يخلو عن نظر بحال على ان المسلم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم بصفات الحيض ومع عدمه لا يظهر حكمهم بالحيضية كما
لا يخفى على من تأمل عن علامات الحيض وبناء ذلك ان المرأة في رواية حفص البختري بعدما سمع من الامام ع صفات الحيض قال والله
لو كان امرأة ما زاد على هذا وقول المرأة الاخرى في رواية اسحق بن جرير بعدما سمعت قول الامام ع ان دم الحيض ليس به خفاء هو حار تجد
له حرقة قالت لو لا انها امرأة كانت امرأة ومن ذلك يظهر وجه النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا يبقى مما يدل على قاعدة الامكان في
فاقد الصفات عدا اطلاق معاقد الاجماعات وبعض الاخبار المتقدمة مع الاغماض عما يرد عليها بل لا يبعد دعوى انصراف الدم في تلك
الاطلاقات الى ما وجد فيه صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة في مقابل الدم في جملة من الروايات فلاحظ مع انه لو سلم عدم الانصراف
فيها كانت هي والاجماعات المنقولة معارضة او موهونة بالاخبار الدالة على الصفات وعلى ان الفاقد لها استحاضة كالاخبار المتقدمة
في اول المسئلة عند تعرض المص قده لبيان حال الحيض وكالدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا مثل قوله ع في رواية ابن مسلم ان
رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وما دل على التفصيل فيما تراه الحامل بين كونه عبيطا وعدمه ونحو ذلك ومع التعارض والتساقط
فالمرجع الى استصحاب احكام الطاهر لا الى اصالة عدم الحيض في بعض الصور اعني ما اذا رأت الدم اولا ومعارض اصالة بقاء الحيض فيما اذا
رأت الدم المشكوك بعد تحقق المتيقن لعادة او غيرها والرجوع الى عموم ادلة اوامر العبادة ونحوها غير صحيح بعد العلم بخروج الحائض
عن موضوعها وتحقق الاشتباه في المقام في مصداق الحائض والطاهر فلا مناص عن الرجوع الى ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله

المقصد الثاني

دبعضهم منهم صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه عن جريان القاعدة في فقد الصفات بعد ان استشكل شيخنا الاردبيلي تبعا للجامع صحته في الحكم لولا الا
وما البعد ما بينه وبين من اجراها في جميع الاقسام الثلثة المتقدمة لكن الانصاف ان الخروج عما عليه الاصحاب مشكل والاخبار المتقدمة في صفات
الحيض قد عرفت في اول الباب اختصاصها لانها على الحمل عند الحمل بصورة استمرار الدم المعتبر عنه عرفا في الاخبار بالاستحاضة وما دد
في الحامل من اعتبار الصفة فهو مسلم لما مر من انه لا تحيض غير ذات العادة بمجرد الرؤية الا مع اتصاف الدم بصفات الحيض بل يحتمل ان يكون
الحكم في الحامل كذلك ولو كانت معتادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها واما ما دل على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا
فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومعناه انه لا يحكم بها كما سيجيء والتخصيص بالصفرة انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا لخصوصية في الصفرة
فتامل ومما يترتب على قاعدة الامكان انه لو رأت الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن بالصفات وان انقطع ثم رأت اليوم العاشر
كان العاشر ايضا حيضا بلا اشكال في الظاهر كما تقدم عن غير واحد لامكان كونه حيضا والاخبار في الجملة مستفيضة منها ما تقدم في
المبتدئة من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما تراه
بعدها فهو من الحيضة المستقبلة واطلاقها كاطلاق معاقد الاجماع يشمل ما لو رأت المعتادة الدم بغير صفات الحيض متجاوزا عن
عادتها ولولا الاجماع لاشكل الحكم في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس حيضا الا ان يراد
بها ما ذكرنا سابقا من عدم التحيض بالصفرة بعد الاستظهار وقد عرفت انه محل تامل هذا مضافا الى ما عرفت سابقا من الاجمال
في المعتبر في روايتي ابن مسلم لترددهما بين ارادة العشرة من مبدأ الحيض والعشرة من مبدأ الطهر الا ان يعين الاولى في الفقرة الاولى
والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على ان الطهر لا ينقص عن عشرة وان كان هذا مخالفا لما هو الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين
العشرة من مبدأ الحيض وبعيد اطلاق الثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر وقد جمع للصم فيه بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما نحن فيه
بالثانية لاعتبار العشرة في اقل الطهر وفيه ما لا يخفى وسيجيء توضيح المطلب فيما تراه المعتادة بعد العادة في مسئلة الاستظهار انتهى
مرضيا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان الطهر لا ينقص عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة في فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء مجموعها
حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والضابط ان كل دم يمكن ضاعفا في العشرة تخللها نقاء وحكم في الاول بكونه حيضا
فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينها حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب براءة الرحم من الدم عند الانقطاع ظاهرا لدون العشرة
على المشهور بل المحكي عن جماعة نسبته الى الاصحاب وعن شرح الطم عدم الخلاف فيه لكن عن الاقتصار التعبير بلفظ ينبغي ولا يبعد ارادة الوجوب
منه ويستدل عليه بالاخبار المستفيضة ففي صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم
فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وفي مرسلة يونس عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري طهرت
ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان
لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي وفي رواية شرحبيل الكندي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى
على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثمة مثل رأس الذباب خرج على الكرسف وفي موثقة سماعة قلت المرأة ترى الطهر و
ترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب
يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فان كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه
الرضوي واذا رأت الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان
خرج فيها قطرة دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض والانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب لكان استفادته من هذه الاخبار مشكلة
لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل
بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة عدم حدوث دم في الرحم وعدم جريان اصالة البقاء في الامور التدريجية
وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظاهر ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان تتراءى منها
الوجوب بل وكذا الرضوي فالعمدة فتوى الاصحاب ويمكن ان يؤيد بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا
الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهة
الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فتم ثم ان الظاهر من النصوص والفتاوى ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم فلو علم
بعدمه ولو لاجل عادة قطعية لم يجب الاستبراء اذا علم بعدم الانقطاع في الباطن وفي الاعتماد على العادة الظنية اشكال الاظهر وجوب

الاستبراء ثم وجوبه انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل الا لاصل ان الامر
بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء اذ الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه ولا اشكال في عدم
صحة الغسل بدون الاستبراء نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها فان الاغتسال صح الغسل بلا اشكال اما لو قلنا بعدم جريان الاصل
في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه فكان الاصل في المقام عدم حدوث دم الحيض
بعد ذلك ويكفي ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون استبراء
نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض او ما
عداه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وصلت العبادة على الثاني وكيفية الاستبراء
ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما عن الهداية والمقنعة وطوسم والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والطم انه المشهور عملا باطلاق صحيحة
ابن مسلم المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح للتقييد بها لضعف سند بعضها ودلالة الاخر ومعارضة بعضها مع بعض مع ورود
الصحيحة في مقام البيان فيبعد تنزيلها على الفرد الا ان العمل عليها احوط وترجيح ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدده وقوة سنده ثم اذا دخلت
القطنة صبرت هنيئة كما في الروض لكن النصوص وسائر الفتاوى خالية عن ذلك ولعله النصف عند التأني في مقام الاستعلام فلا يبعد
دعوى انصرافها عن الاطلاق ثم تنظر فان خرجت القطنة نقية عن الدم ولو كان صفرة بناء على ما تقدم من عدم الفرق فيما نحن فيه في
العشرة فطاهرة يجب عليها الغسل عند وجوب مشروطه ولا يجب عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم فيما بعد بلا خلاف ظاهر الا عن
قد في لف على ما نسبه اليه الشهيد او لكن المصرح به في كشف اللثام انه توهم وسيجيء كلام لف لاصالة عدمه ولا يجري هنا اصالة بقاء الحيض
ان قلنا بجريانها في التدريجيات نعم لو تيقن العود لعادة قطعية لم ينفع الاستبراء ولو ظنت العود لعادة او نحوها فالاقوى الحاقه بالشك والمحكي
عن بعض الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم الحرج لو وجب الغسل والعبادة بمجرد احتمال العود ولو ظنا ويمكن الفرق بين الظن الحاصل من
العادة وغيره كما يظهر من صاحبي المدارك والذخيرة وجزم جماعة ممن تأخر عنهم منهم المحقق البهبهاني قدس سره وصاحب الرياض بلزوم الحرج
ويمكن الاستدلال له بالاصل في الثاني ومجوز له ترك العبادة ايام العادة على ما هو المشهور منها عرفا والا تخرج القطنة نقية من الدم
باي لون اتفق صبرت المعتادة لعادة دون العشرة عن العبادة مدة غير معينة كما يظهر من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار او يوما واحدا
كما في بعض اخر ولم يعرف به قائل او يومين كما في ثالث ولم نعثر له على قائل عدا المص فيه هنا او ثلثة كما عن الصدوق او مخيرا بين الاول كما عن
جملة من الكتب بل عن المشهور او روايات كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات او بين الثلثة كما في رواية البزنطي او الى العشرة كما في عدة روايات
او ثلث ايامها وكيف كان فلا اشكال في اصل مشروعيته وحكاية الاتفاق عليه مستفيضة مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة
ومنها مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت وفي رواية يونس بن يعقوب
عن ابي عبد الله عليه السلام تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وفي رواية اسحق بن جرير في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها
قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف
تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصحيحة زرارة ومرسلة داود مولى ابي المغرا العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن
المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان
انقطع الدم اغتسلت وصلت لكن دلالتها كما سيجيء ظاهرة في عدم الاستظهار وفي رواية زرارة ومحمد بن مسلم المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى
منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان احب وموثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في
الحيض وتستظهر بيومين وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع
الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام
ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد
الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الطامث وحد جلوسها
قال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسماعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط

المقصد الثاني

يوم او يومين فان رأت طهرا اغتسلت وان لم تر طهرا اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او
اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات الى ان قال فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المشيخة
لابن محبوب الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم
او يومين وموثقته الاخرى عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطأها
زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها التي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط
بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري وفيها قلت فما حد النفساء قال
تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد الاعرج عن المرأة تحيض ثم تطهر و
ربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي وصحيحة البزنطي عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
في المرأة ترى الدم ان كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم
في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف
ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار
كما ترى متفقة الدلالة على مشروعية الاستظهار وان اختلفت في مدته من حيث الاطلاق والتقييد بين تسعة مضامين الآن بازائها ما
يدل بظاهره على المنع عن الاستظهار وترتيب احكام المستحاضة مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقتها الا
ايامها وقوله عليه السلام في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله عليه السلام في المضطربة
المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي
مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض الخ فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن ليأمرها بترك الصلوة بعد العادة
ومثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت
وصحيحة وموثقة ابن سنان في المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال تغتسل عند صلوة الظهر تصلي الى ان قال لا بأس بان يأتيها بعلها متى شاء
الا ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت
ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها
مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل
وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود مولى ابي المغرا المتقدمة عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام وقد تقدمت في مسئلة اقل الطهر قال قلت
امرأة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما
قال تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها
الطهر صلت واذا رأت الطهر فهي مستحاضة وفي مرسلة يونس القصيرة المتقدمة كلما رأت المرأة ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض
كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض وعن ط انه روى عنهم عليهم السلام ان الصفرة في ايام
الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر ونحوه عن المعتبر عنه مدعيا عليه كالناصريات الاجماع ثم المشهور بين المتأخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم
بحمل ما تقدم على استحباب الاستظهار وهذا الحمل مما يابى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان تحديد الجلوس بتمام مثل
موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم واحد مع ان الحمل المذكور مستلزم لطرح
منطوق اخبار الطرفين بلا شاهد بل للمعارض ان يعارضه بالعكس فيحمل اخبار المبادرة الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك
يظهر ضعف ما عن بعض من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة ويحتمله عبارة المعتبر حيث عبر بان الاستظهار على الجواز بناء على حمل الاوامر
الاستظهارية الواردة في مقام توهم الحظر ووجوب العبادة بمجرد انقضاء العادة وبناء الوجهين في الضعف الجمع بحمل اخبار الاستظهار على ما
اذا كان الدم بصفة الحيض ولعله لتخصيصها الولاية من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض فتصير بعد التخصيص اخص
مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فتخصص بها فتامل او لشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال عليه السلام لا تصلي

حتى تنقضي

حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وموثقته ورواية ابي بصير ما كان بعد من الصفرة بعد الحيض بيومين
فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء ان انقطع عنها الدم ظاهرا ولا تدري
اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر
وان لم يخرج فقد طهرت فان اطلاقها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل
قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وفيه مع اباء بعض اخبار
الاستظهار عن التخصيص المذكور كرواية سعيد الاعرج المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم قبول
هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان جعل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا لا ملاحظتها
خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف من الجمع تقييد اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة بما عدا ايام الاستظهار وضعفه غني
عن البيان وان مال اليه والد بعض من اختار وجوب الاستظهار من مشايخنا المعاصرين ونحوه في الضعف ما ارتكبه تبعا لوحيد
عصره شارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاول الى الدورة الثانية فما زاد
انه خبر بان غير واحد منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقرة الاخيرة من المتقدمة من مرسلة يونس
الطويلة ونحوها ذيل مرسلة القصيرة كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير
الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في
استظهار المبتدأة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى الواردة في المستحاضة التي يدعى ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وربما يجمع
بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها غير مستقيمة بان يكون قد تزيد وتنقص وهذا لا ينافي كون المرأة معتادة عددا اذا المفروض اختلاف
ايامها بالزيادة عليها احيانا لا بعد استقرار العادة على عدد معين او بالزيادة والنقيصة بناء على ان هذا لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم
في مسئلة ثبوت العادة ويحمل اخبار الاغتسال بمجرد انقضاء العادة على من لا تكون في عادتها اختلاف اصلا كما هو مورد رواية مالك بن
اعين وذيل مرسلة داود ويشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة ويرجح بين صدر مرسلة داود المتقدمة وذيلها ويضعفه مضافا
الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظاهر الموثقة الشاهدة على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من
عادة الى اخرى من دون تخلل اقل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقراءها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد
اعترف صاحب هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب قضائها على ايامها فانه ذكر فيما تقدم من ان الدم متى تجاوز عن العشرة
حكم بان ما عدا العادة من ايام الاستظهار وغيرها استحاضة في رد من استدل على ذلك بمرسلة يونس الطويلة ما حاصله ان مورد المرسلة
وهو من استمر بها الدم شهرا او سنين عديدة خارج عن محل الكلام لان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب
انما هو بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخلو عن تكلف كما ان طرح اخبار الاغتسال بعد العادة
من جهة موافقتها لمذهب من عدا مالك من الجمهور لا يخلو من بعد او منع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما خالف جميع العامة
ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم اما مجرد الاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح والاخذ بخلافه ليس من المرجحات المنصوصة
فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة لظن المجتهد ولا ظن بصدور تلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب
وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وجعلها مختصة بصورة رجاء المرأة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله في كثير
منها فان رأت طهرا وان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي
بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم
حيضا او غيره ولا معنى لطلب ذلك مع اليأس عن الانقطاع ويحمل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن الانقطاع لان مواردها
منحصرة في الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر بالصبر يوما او يومين ومن هو مثلها كالنفساء
حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما
يدل عليه قوله فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كالمستفاد من عادتها ان الحادث بعدها لا
ينقطع على العشرة فتتحيض على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وبقي الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية
مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمضمونها بان يكون الاخذ او الراجح للدامية التي قد تزيد حيضها

على عادتها ان تحتاط في الحيض بزيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا بأس بثبوت الاستظهار للمتحيرة وان كانت ذات عادة اذا وجب الانقطاع
وعليه يحمل بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهوره فيها في الذاتية واما قوله ع في مرسلة يونس القصيرة كما ان المرأة بعد ايام حيضها
فليس من الحيض والظ ان هذا الحكم عند التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض بما تراه قبل انقضاء العشرة
فحصل الجمع الذي ذكرناه ان المستحاضة الدامية الباقية من حصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار والظ ان هذا الذي يحكى
كلامهم كما عرفت من بعض وادعى في ذلك عدم الخلاف فقال ان ظ النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدورة الاولى وتبعها من تبعه ثم ان ظ
الاصحاب اختصاص الاستظهار بالمبتدئة الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظ ان محل الكلام في المبتدئة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون
ان خروج القطنة ملوثة صبرت المبتدئة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين ثم قد لا يشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء على ظ موثقة سماعة
المتقدمة اذا كان ايامها قد تزيد على عادتها او تزيد وتنقص بناء على ان الاخيرة لا يقدح في الاضطراب ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في فقدها
الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى
الدم بعد الطهر الواقعي وتجاوز عادتها فان وجب الانقطاع استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهور حالها من اليوم الواحد
او الاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة كما عليه وان النفاس وبعضهم وان العادة المستقيمة في الحيض بحيث
يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار لها ايضا بقي الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من
الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظ ان المراد بايام الحيض ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان اصل تشريع الاستظهار الا لاحتمال زيادة
الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض حالها في الحكم الظاهري حال ايام الحيض ويشهد لذلك قوله ع في موثقة اسحق بن عمار ان
الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما وسيجيء تتمة الكلام في
تلك الاخبار عند بيان ما يتفرع على الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار في مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال قد يحصل بيوم واحد
وقد لا يحصل الا بالصبر الى العشرة فان المرأة اذا صبرت يوما فان وجب الانقطاع صبرت اكثر من ذلك وان يئست عن انقطاعها قبل
العشرة عملت بعد اليوم عمل المستحاضة فقولهم ع استظهرت بيوم او يومين او ثلثة يعني بما يحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة
بالنسبة الى من لا يظهر لها الحال قبلها من حيث الانقطاع والاستمرار واما لان الاختلاف عادات النساء فمن كانت عادتها التسع يظهر
لها الحال بيوم وذات الثمانية بيومين وهكذا والكل محمول على الصبر الى تمام العشرة نعم الخبر الاخير من اخبار الاستظهار الدال على الاستظهار
بثلثي عادة نفاسها بتمام الحلبية فاولا فهو محمول على من كانت عادتها ستة ايام او مطروح ككثير من الاخبار الواردة في تحديد النفاس كما
ستعرف انشاء الله وما ذكرناه من الوجهين في اختلاف الاخبار اولى من حملها على التخيير لان التخيير في الواجب والمستحب بين الاقل والاكثر مع عدم
كون الاكثر افضل او مع كونه مفضولا كما يشير به كلام كرى من ان الافضل الاحوط للعبادة غير وارد في الشرع بل العقل غير معقول كما ذكرناه في
الاصول الا ان يكون الواجب الاستظهار بالاول ويكون الزائد مخيرا فيه بين التحيض وعدمه نظير الست والسبع للمتحيرة قال في هي
فتحديد الاستظهار في الحديث الصحيح بثلثة وقد سلفنا مضى روده بيوم او بيومين فهل المراد التخيير لوجب لعدم جواز التخيير في الواجب بل
التفصيل اعتمادا على اجتهاد المرأة في قوة المزاج وضعفه الموجبين لزيادة الحيض وقلته انتهى ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا من ان الاستظهار
في حق كل امرأة بما يحصل ظهور الحال ويقرب مما ذكرنا من ان مقدار الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع واليأس عنه ما في التبيان من انها
لو استظهرت الى العشرة مع ظنها بقاء الحيض جاز انتهى نعم يرد عليه كغيره ممن حكم بجواز ترك الاستظهار كما هو المش بين المتأخرين بل المنسوب
الى عامتهم انه لا داعي لصرف اوامر الاستظهار عن ظاهرها من الوجوب كما هو المحكي عن السيد والاسكافي والشيخين وابن ادريس بل عن ظ
الاكثر ويؤيده اصالة بقاء الحيض الا ان يعارض باصالة بقاء الدم الى ما بعد العشرة المستلزم لعدم كونه حيضا شرعا لكن المرجع
بعد تسليم المعارضة الى استصحاب احكام الحيض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا يجري في مثل المقام من الامور التدريجية
كما نبهنا عليه مرارا كان الاصل عدم حدوث دم الحيض زائدا على ما حدث فيرد الى استصحاب احكام الحائض وبعبارة اخرى الرجوع الى قاعدة
الامكان الا ان يقال ان قاعدة الامكان انما استفيد من الاجماعات المحكية دون الاخبار لما عرفت من عدم نهوضها لاثباتها والمعروف
ان المش بين المتأخرين عدم الحكم بالحيضية في المقام وجعل الاستظهار مستحبا هذا مع ان قاعدة الامكان كما تقدم في محله لا تجدي
في الحيض بعد من لم يحصل ظهور كونها للمستحاضة لعدم استقرار الامكان فتأمل فالاولى اثبات وجوب الاستظهار بظ الاخبار خصوصا
ما يظهر منه توقف حل المواقعة على الاستظهار وما تقدم في رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وفي

ولم يحض

اخبار الاستظهار من انه متى خرج القطنة ملوثة لم تطهر خرج من اطلاقها ما بعد العشرة فتأمل ثم انه بعد ما صبرت المعتادة مدة يظهر فيها
حال الدم بناء على ما عرفت من عدم تعين المدة تغتسل وتصلي وتتعبد فان انقطع الدم على العاشر تبين ان الجميع حيض وان ما عملت في ايام الاستظهار مخالف
للواقع وقضت ما صامت بعد الاستظهار على المش بين المتأخرين منهم المحقق والمص والشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في الحدائق الى الاصحاب
بل عن ظ بعض كصريح كره الاجماع عليه بل هو من معقد اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلثة الى العشرة اذا انقطع
عليها حيض لاصالة بقاء الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان ولرواية ابن مسلم المتقدمة في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى مضافا
الى اخبار الاستبراء الدالة على انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر وليس بازائها ما ينافيها عدا ما دل على ان ما بعد ايام الاستظهار
استحاضة بناء على عدم وجوب الاستظهار الى اليأس عن الانقطاع او الى العشرة مضافا الى انه لا يبعد كما قدمنا وجوب الاستظهار الى العشرة
او اليأس من الانقطاع ولاجلها استشكل في الحكم المذكور اصحاب المدارك والمفاتيح والحدائق وبعض ان المراد بكونها مستحاضة
بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد به قوله في موثقة سماعة فاذا مضت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع
المستحاضة فتأمل وقوله في ... واياك فلتغتسل او فلتصل ولا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد انكشاف الحال
بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الاخبار ومعناها العرفي ان كان مطلق من استمر دمها بعد ايام
العادة كما عن الصحاح كانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعدها لكن هذا المعنى يجامع الحيض في
الصدق ولا ينافيه كما اذا انقطع في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا ترى طهرا صحيحا
فلا مناص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على انها بمنزلتها وفي حكمها لكن الظ من هذا التنزيل المسوق لبيان حكم المرأة
في عملها في الحال لا فيما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب العبادة بعد فعل الاغسال وجواز ما يحرم على الحائض اما الجزاء
ما فاتت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم اخر ليس في الاخبار دلالة على ثبوته ونفيه هذا مع انه لو سلم التعارض فالنسبة
عموم من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحيض واحكامه فتأمل وربما يجاب عنها بان عدها استحاضة مبني على الغالب من انها العشرة
بانتهاء الاستظهار وفيه نظر لما عرفت من ظهور الموثقة المتقدمة في ان المرأة بعد تربص الثلثة ليست على الاطلاق مستحاضة حقيقة
بل تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف يكون بعد اليوم واليومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بهما عشرة فتأمل نعم قد يعارض ما
ذكرنا ما تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان كلما رأته المرأة بعد ايامها فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكلما دل على ان الصفرة
بعد الحيض بيومين او مطلقا ليس من الحيض بناء على بعد حملها على المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة ويمكن التفصي اما
عما في المرسلة فيما تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الفقرة السابقة منها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة و
اما اخبار الصفرة فلانه لا يبعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة
حيضا على ارادة ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها مورد السؤال غالبا او لفائدة الفرق بينها
وبين الحمرة في عدم الحيضية او على ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ما الدال على ان الصفرة
قبل الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة ومما
بعدها عن العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف يظهر منهم كما سيجيء فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب عد ما
قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عد ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول حيضا واقعيا
متيقنا والثاني طهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض تلك الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في
ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يناسب الا ارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض دون الحيض الواقعي
فالمراد ايضا نفي الحيض فيما بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة
وفيه تأمل وكيف كان فلا ريب فيما ذكره المص من اجراء احكام الحيض على الجميع اذا انقطع الدم على العاشر والانقطع عليه فلا قضاء الا لما صامت
ولا ريب في قضاء صوم ايام الاستظهار لوجوبه على تقدير الحيض والطهر وكذا الصلوات بها على الظ لو ظهر ما زاد على العادة ولزوم
تركها ان جوازه في ايام الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء عند انكشاف الحال كما ان فعلها الصوم بعد الاستظهار لا ينافي وجوب
القضاء هذا كله في المعتادة واما المبتدئة وهي من لم يستقر لها عادة عددية فانها عند رؤية الدم على القطنة المستدخلة حتى تنقى

بقينا او بحكم استبراء حيث لا اثر معه الدم على القطنة فان مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة وجوب التحيض في المقام وان كان الشبهة في الموضوع وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن او بعضه من او لحيضها عشرة ايام فان انقطعت اغتسلت والا رجعت الى التميز كما يجيء تفصيله بلا خلاف ولا اشكال في الحكمين بعد ما عرفت من قاعدة الامكان و الاجماعات المحكية على حيضية ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى واخبار الاستبراء الدالة على انها مع رؤية الدم على القطنة حائض وخصوص موثقة ابن خلف بعجا للذي الواردة بتميزات ورثتها من عشرة دما لامذى انه دم الحيض او العذرة حيث قال عليه السلام ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير اذا رات المرأة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سوا قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وظاهر الاولين وان كان مختصا بالمبتدأة بالمعنى الاخص وهي التي لم تر دما قبل ذلك لكن صريح المضمرة التعميم لكل من لم يستقر لها عادة وهي المبتدأة بالمعنى الاعم ثم صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للذكرى وغيره اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التميز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصها بالدورة الاولى ووجه الاختصاص في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة مزيد من استظهارها قال في الروض هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تميزا عملت به وان كان في الاول قد احتاطت بما بعده لعدم ان في الاول حر وعبر العشرة فرجعت الى السبعة مثلا ثم انها واحتاطت السبعة وفي الشهر الثاني وان وجدت اسود ثم احمر وعبر العشرة احتاطت بالخمسة عملا بالتميز وان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد الماخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل لحاجة وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتعمل بعدما تاخذه من الروايات مع عدم التميز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وحاصله ان المبتدأة تحتاط في الاحتياط انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التميز فيما مضى ثم ذكر شروط التميز وحكم فاقدة التميز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات الى ان قال فاذا كان الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك اما المضطربة فتعمل بالتميز والروايات في جميع ادوارها انتهى **اقول** الظاهر ان مراده ان مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني يرجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة وهو حسن لاطلاق اخبار التميز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف بوجوب الاغتسال برؤية الغير المتصف مثل قوله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان للدم حرارة ودفع سواد فلتدع الصلوة لا ان مع انقطاع الدم في الدورة الاولى تجلس في الدور الثاني يرجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص ادلة التحيض برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول هذا واضح ثم ان مستند كون ما زاد على العادة ظهر لعند تجاوز العشرة مع ما فاته لاصالة بقاء الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان مضافا الى الاجماع المدعى في المعتبر والمنتهى وغيرهما ورواية يونس الطويلة فانها وان كانت في غير الدورة الاولى من ادوار المستحاضة ثم عرفت انه لا كلام في وجوب الاقتصار فيها على العادة نعم اول الامر الا ان المستفاد منها بعد التامل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدأة والمتحيرة احكام لاختلاط الحيض بالاستحاضة وان حصل ذلك في الدورة الاولى غاية الامر انها في الدورة الاولى حيث لم يحصل لها استحاضة واستمرار دم تستظهر ان كانت معتادة و تنتظر العشرة ان كانت مبتدأة لكنها متى استظهرت او انتظرت العشرة وتبين لها اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في الدورة الثانية ويمكن ان يؤيد ما ذكرنا بل ربما يستدل عليه بلفظ الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه عرفا طلب ظهور الحال وانكشافه في كون الزائد على العادة حيضا او استحاضة ودعوى ان المقصود من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال الزيادة ايام العادة في هذه النوبة من دون ترتب لظهور الحال بعد ذلك مخالف الظاهر لفظ الاستظهار المعتضد بفهم الفقهاء فانك لا ترى منهم من يتامل في ان الدم اذا تجاوز العشرة فذات العادة تاخذ عادتها وغيرها ترجع الى التميز او الروايات نعم لفظ الاستظهار بنفسه شائع الاستعمال في الاحتياط وربما يستدل ايضا بما تقدم من الاخبار الدالة على ان الدم مطلقا او خصوص الصفرة فيما بعد ايام العادة ليس من الحيض خرج منه ما اذا لم يتجاوز العشرة ويضعف

ويضعف بان المراد من تلك الاخبار كما عرفت سابقا بيان حكم المرأة وعملها في تلك الايام من عدم وجوب التحيض فيها من غير تعرض لما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة كما ينادي بذلك كون السؤال فيها عن المرأة ترى الدم قبل ايامها الظاهر في ان المقصود بيان عمل المرأة في تلك الايام ومع ذلا اشكال في انها مخصصة بما بعد ايام الاستظهار لوجوب التحيض فيها بما لا نطا بوجوب الى العشرة كما يراه السائل ومن هنا يظهر فساد ما ذكره جماعة تبعا للمدارك وصاحب الذخيرة من ظهور ادلة الاستظهار في كون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض وعدم وجوب قضاء ما تركته فيها من الصلوة توضيح الفساد ان اخبار الاستظهار مسوقة لبيان عمل المرأة في تلك الايام لا لما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة فهنا امران احدهما التحيض في الحال والثاني ملاحظة حكم ذلك في الاستقبال ولا منافاة بين وجوب التحيض في الحال ووجوب اخراجها عن ايام العادة بعد انكشاف الحال فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدأة بمجرد الرؤية على القول به فان الامر به لا ينافي عدم ترتب آثار الواقع عليه اذا انقطع الدم لدون ثلثة كما ان ما بعد الاستظهار مع الانقطاع على العشرة نظير استظهار المبتدأة بالعبادة على القول به فانه لا ينافي وجوب عدّه من الحيض اذا دام الى الثلثة ومما ذكرنا يظهر ايضا فساد الاستدلال للمحكي بما دل على ان المستحاضة تجلس ايامها بضميمة ما دل على ان المرأة مستحاضة بعد الاستظهار ووجه فساده ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهذا ينفع للمستظهرة في الدور الثانية فلا تعرض فيها لحكم ما مضى من ايام العادة والزائد عليها الا ان يستخرج حكمها كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المرأة المستحاضة لا فرق بين دورتها الاولى وغيرها في معرفة حيضها الواقعي وان كانت في الدورة الاولى تتحيض بما الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار نعم مع تجاوز الدم العشرة لا فرق بين الدورة الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والفاقدة الى التميز او ما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومما يظهر انه لو رأت المعتادة الدم في العادة وفي الطرفين قبلها وبعدها او في احدهما ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع على العادة وغيرها حيض لامكانه وعليه يحمل رواية سماعة عن المرأة ترى الدم في غير وقت حيضها قال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض فيهن فلتربص ثلثة ايام بعدما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة والا يقطع على العشرة فالعادة حيض دون غيرها لما تقدم في احكام الاستظهار ويأتي في الاستحاضة من ان المستحاضة وهي من استمر بها الدم بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا وقت لها الا ايامها تاخذ به وتدع ما سوى ذلك كما دل عليه مرسلة يونس الطويلة المعتضدة في المقام بعدم ظهور الخلاف فيخصص بها قاعدة الامكان مع ان ما قبل العادة وما بعدها من حيث الامكان على السوا فضم احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح الآن يقال ان اللازم من مراعاة قاعدة الامكان التخيير ويجب عليها الغسل عند الانقطاع الكامل المحقق بالوجدان او بالاستبراء وجوبا مشروطا بالوجوب ما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا الا انه غير الوضوء كما تقدم ويحرم عليها في زمان رؤية الدم كل عمل مشروط صحته او ابلحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب لتوقفه على الطهارة والمندوب لتوقفه على جواز الكون في المسجد الحرام ومس كتابة القرآن وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه وعن الاسكافي كراهته لها ولعله اراد التحريم فان عليه الاجماع عن جماعة ثم انه لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلوة الغير المامور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثا لا تحل لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفعت بعض الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي المعتبر يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظاهر توجه التحريم والامر بالترك في الادلة على فعل الصلوة على وجه التعبد المشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط بها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يعين البراءة فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن الاحتياط سيما بفعل المندوبة والاقوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان ولم الترك واردة في مقام رفع الوجوب ولذا ابدل التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد قال في المعتبر لا ينعقد للحائض صوم ولا صلوة وعليه الاجماع قال المصنف هنا ولا يصح منها الصوم وان كان غير الاسلوب لكنه لعلها ما ذكره في الروض من التنبيه على اختلاف حكم الثلثة مع الصوم مشروطيتها بالطهارة اقوى منه للاجماع على عدم صحتها بعد النقاء قبل الغسل والخلاف فيه ويؤيده ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بشاذان بانها على حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة تتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام في تحريم طلاقها مع الدخول بها وعدم الحمل وحضور الزوج عندها او كونه في حكمه كالمحبوس فان الظاهر ان المراد به عدم الامضاء مع هذه الشروط وسيجيء تفصيل ذلك في كتاب الطلاق انه يحرم عليها اللبث في المسجد وهو مكث

في المساجد على المشهور بل عن الغنية والتذكرة الاجماع وعن المعتبر انه مذهب عامة اهل العلم ويدل عليه صحيحة زرارة وابن مسلم المحكية عن علل الصدوق عن الباقر عليه السلام
قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد لا يقعدان
منه ولا يقربان المسجدين الحرامين ومنها يظهر الوجه في حرمة دخولها عليها ولو اجتيازا فهو ظاهر كما يظهر من الشرائع وشرح المفاتيح وان حكي عن جماعة الحلال
الجواز في المساجد يمكن ان يحمل على ما عدا المسجدين لانه الغالب في اطلاقهم كاطلاق الصحيح الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وعن
سلار انه عد من المكروه دخول المساجد من غير فرق بينهما وهو ضعيف لو اراد به ما يخالف المشهور ثم ان الظاهر من الاجتياز المستثنى في النص
والفتوى هو ان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر وهو المراد بعابري السبيل في الاية فالتردد في جوانب المسجد من غير جهة الخروج ملحق باللبث
كما صرح به الشهيدان في جامع المقاصد رحمهما الله تعالى فيه ولا يبعد ان يلحق به الدخول في المسجد الذي له باب واحد ثم الخروج منه ويحرم
عليها وضع شيء في المسجد على المشهور بل عن نفي الخلاف فيه الا عن سلار لما تقدم من الرواية في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من
العزائم الاربع وهي السور الاربع المشتملة على السجدة الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وغيره وفي ... كما عن ... الاجماع عليه وهو الحجة
مضافا الى الاخبار المتقدمة في احكام الجنابة وتسجد وجوبا لو تلت احديها على وجه العصيان او غيره او استمعت لمن يقرؤها اي اصغت اليه
لاطلاق ادلة السجود وعدم الدليل على اشتراط سجدة العزيمة بالطهارة مضافا الى صحيحة الحذاء عن الطامث تسمع السجدة قال اذا كانت من العزائم
الاربع وسمعتها فاسجدي ان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان
شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة ... فحرماها عليها بناء على اشتراطها بالطهارة فانه لا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسة
بلا خلاف فيه ويمكن الاستدلال لهم بما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال لا تقضي الحائض الصلوة
ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيحة البصري عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد والكل ضعيف بمنع
اشتراط الطهارة فيما عدا سجدتي الصلوة او سجدتي السهو وليس كل سجود للصلوة ولذا يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيحة فظاهر السؤال
فيها عن جواز القراءة ووجوب السجدة فنفيا لجواز الاول وعدم وجوب الثانية فهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون اصغاء
كما هو مذهب الشيخ في ... والمحقق والمصنف ... في الاول الا اتفاق عليه بما ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب ايضا ولا ينافيه
عطفه على نفي قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بها الزائد على نفي وجوب القضاء للصلوة وان استلزم ذلك عدم
المشروعية هذا مع امكان حمل الخبرين على التقية لان القول بالمنع محكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن الجمهور وما ذكرناه في توجيه
الصحيحة اولى مما ذكره المصنف فيه حيث جعل المراد من قوله لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى
بعده ونحوه ما في الروض بل نسبه الى المتأخرين من ان المراد السجدة المستحبة بدليل قوله تقرأ القرآن وغيرها لا يخفى ثم ان المصنف قده
لو خص السجدة مع السماع مبنيا على مذهبه من عدم وجوبها له وفاقا للجماعة بل عن ... دعوى الوفاق عليه لموثقة ابن سنان عن رجل سمع
السجدة قال لا تسجد الا ان تكون منصتا لقراءته مستمعا لها او تصلي بصلاته واما ان تكون في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد لما
سمعت خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع للاخبار المتقدم بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها
او مولاها وطؤها قبلا بالادلة الثلثة بل بضرورة الاسلام ولذا صرح غير واحد بكفر مستحله ... لو كان غير مستحل عالما بالحكم
والموضوع فعل محرما يعزر بحسب ما يراه الحاكم كما في كل محرم وصرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير ... منوطا بنظر الحاكم كما في بعض
المعتبرة وبان المحكي عن الشيخ ابي علي ولد الشيخ ... حد الزاني ... والموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني
خمسة وعشرون سوطا عن الكليني والشيخ بسندهما الى المفضل الهاشمي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل اتى اهله وهي حائض قال يستغفر الله
ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن مسلم قال سألت
الباقر عن الرجل اتى المرأة وهي حائض قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار قلت جعلت فداك يجب عليه شيء قال
نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا ثم عن المقنع مرسلا عن الصادق عليه السلام انه قال من اتى امرأته في الفرج في ايام حيضها فعليه ان يتصدق
بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها في آخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنتي عشرة جلدة ونصفا
ولو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تحريم كما عن جماعة ... ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد
مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية فما في ... من وجوب الامتناع وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستدلا بان الاجتناب
حالة الحيض واجب والوطي حال الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام لان الباب باب الفروج محل نظر كما اعترف به في ... وكذا

ما عن كري من انه لو اشتبه الحال فيهما اما لتحيرها او لغلبة كذبها اجتنبت احتياطا لانه اقدام عليها الا بوجه صحيح وبينة عليه قول
الصادق من اتى الطامث خطأ فليصل لله انتهى وكيف كان فلا اشكال بل لا خلاف كما عن ... والرياض في انها لو ادعت الحيض صدقت مع عدم التهمة
ويدل عليه مضافا الى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وانه مما يتعسر او يتعذر اقامة البينة عليه لا يعرف الا من قبلها
صحيحة زرارة العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنته بزيادة قوله اذا ادعت صدقت ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين عليه السلام قال
في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى على ما ادعت فان شهدت
والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما عن كره وغيره من تقييد الحكم بعدم اتهامها بتضييع حق الزوج ولكن في تقييد
الروايتين الاوليين بزرارة المعتضدة بالاية اشكال لا سيما مع ان مورد هذه الدعوى البعيدة غاية البعد فتعدي حكمها الى مجرد التهمة مشكل
اللهم الا مع دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي اصالة عدم الاغتسال وبصيرة الرواية مؤيدة ولو ادعت الطهر بعد الحيض
فالظاهر ايضا القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان استدام فكالمبتدي والزوجة في ... عنها كالزوج
في فعله من حيث المعصية واستحقاق التعزير دون الكفارة اجماعا كما في ... لاصالة البراءة الذمة وهل يجب على الزوج كفارة او لا بل
تستحب الكفارة قولان اولهما محكي عن الصدوقين والمشايخ الثلثة وابن زهرة والقاضي وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن سعيد
والشهيدين في ... بل هو المشهور اما مطلقا كما في ... وبين المتقدمين كما عن جماعة بل عن ... والانتصار والغنية والسرائر الاجماع
عليه للاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مسئلة تعزير الواطي ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث انه
يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد
والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم
عمن اتى اهله وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام من اتى حائضا فعليه نصف
دينار يتصدق به ومنها مرسلة المقنع قال روي انه ان جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان في نصفه فنصف دينار وان
كان في آخره فربع دينار وهذه الروايات وان اختلفت الا ان الاولى منها مع الرضوي والمرسلة الاخيرة كافية بعد انجبارها
بالشهرة والاجماع المحكي عن جماعة وباقي الروايات المخالفة بظاهرها لها مؤولة بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ
ولقد كري والنافع ... والروض وغيرهم وجماعة من متأخري المتأخرين بل نسب الى اكثرهم للاصل وشهادة اختلاف الاخبار
المنفعة على ارادة الاستحباب وعدم كشف الاجماعات المحكية ... والاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة عليهم السلام ...
بمعنى الوجوب عنهم مع وهنها المصير من عرفنا الى خلافها هذا كله مضافا الى صحيحة العيص بن القاسم عن رجل واقع امرأته وهي طامث
قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة
عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث
خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه والظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل منه الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال
دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه والمسألة في
غاية الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل فهو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا
في كون الكفارة هو الدينار ونصفه وربعه بل يظهر من محكي المقنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وحمل الدينار ورواية الآتية في الفضة وانه
المشهور وعلى تقدير المخالفة فهو مخالف لمعاقد الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة قال في محكي الانتصار ويمكن ان يكون الوجه
في هذا الترتيب ان الواطي في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطي في آخره مشقته شديدة
فكفارته انقص والواطي في الوسط امر بين الامرين ثم المتبادر من النصوص كصريح فتوى جمهور الاصحاب ان كل حيض لها اول ووسط
وآخر بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث ولذات الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن سلار
ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة فعليه لا وسط ولا آخر لمن اعتادت ما دون الستة وكانه لاحظ الاطراف الثلثة بالنسبة الى
اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منها الى الاربعة والاوسط من الخمسة الى السبعة والآخر من الثمانية الى العشرة ويقرب منه المحكي
عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات الثلثة ليس لها وسط ولا آخر على
القولين وهكذا وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطي فلا ينبغي

الخلاف والاشكال في تكرار الكفارة اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك الا انه بعيد جدا ومع عدم
التخلل ففي تكررها بتكرره مطلقا كما عن الشهيدين والمحقق الثاني والفريد في شرح المفاتيح وعدمه كذلك كما عن ط والسرائر والتكرر مع اختلاف
الزمان بان كان احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه او اخره كما عن المحقق والمص والشهيد في نكري وحكيا عن الشيخ والمدارك اقوال اقويها
الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افراد الطبيعة مشتركة لانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا
مؤثرا وهو خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ان الفعل المشترك سبب فكلما وجد فلا بد من تأثيره وتفرع اثر عليه واما ان يكون
سببا مؤثرا لكن بتداخل مسبباهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد اعترف في ط وئر مع قولهما بالتداخل بان مقتضى عموم الدليل التعدد
قال في الاول اذا تكرر الوطي فلا نص لاصحابنا فيه معين وعموم الاخبار يقتضي ان لكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا يتكرر لانه لا دليل
عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وفي محكي السرائر اذا تكرر الوطي فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي
بان عليه لكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح انه لا تكرار لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب يحتاج الى دليل
واما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء اجناس ومصادر الا ترى ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا
وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى وفيه انه لا فرق بين كون السبب مصدرا وغيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود
من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه ان كان مسبوقا بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تاثيره وجود الثاني والفرد
عند معلولية تاثيره في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفريع والترتيب المستفادين من دليل السببية فاما ان يؤثر تداخل
الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد وهو خلاف الاصل واما ان يؤثر بوجود متعدد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة
في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ولكن يمكن ان يقال
على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من عدم تاثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ
كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو الفعل المشترك فكانه قال من وطي حائضا مباشرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق
المسبب فاذا وجد الفرد الثاني بعده فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حال هذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله
في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة تتحقق
في كل جزء من الكلام يتحقق مستقلا ودعوى انه تكلم واحد عرفا وكذا لو تكلم بعد الاول بعدة تعدد في حصة المسبب خروج عن مفروض المسألة
الى ان العرف يفهم سببية الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب
هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده المتمايزة المتعددة عرفا كلام اخر لا ننكره على
الاطلاق كما لا نسلمه كذلك بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا اختصصنا التاثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق
بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا مستمرا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على عدم التداخل في
مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه متعلقا بفعل معين مثل قوله من فعل كذا فعليه كذا من تصدق
او الصوم او الصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة الفعل فتامل وقد عرفت مما ذكرنا رجحان الاقوال الثلثة ثم ان المراد
بالدينار هو المثقال الشرعي من الذهب المضروب نسبه في الحدائق الى الاصحاب ومقتضى ذلك عدم اجزاء القيمة وفاقا للمحكي عن كتب المص
والشهيدين مع صاحب التنقيح والمدارك وغيرهم وشرح المفاتيح والحدائق اقتصارا على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي وكشف
الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة ويه وسم والمهذب والغنية وهو صريح الجامع حيث قال كفر في اوله بدينار او عشرة دراهم
وكانه للصدق العرفي مضافا الى تعلق الدينار غالبا وشهادة الامر بالتصدق بالنصف والربع بحيث ان الظاهر عدم كونهما مضروبين في زمن
صدور الادلة مع انه يمكن ان يدعى ان الظاهر من الدينار هو الشيء الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم
كل مضروب كان مثقالا الا ان الذهب نظير الدرهم فمع تعذر ذلك المضروب الخاص يكون الامر اليه فقيمته لا مضروب اخر لكن الكل ضعيف
لان الاطلاق العرفي مسامحة وتعدية يوجب الاقتصار على القيمة في فقد النقد والامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجودهما
مضروبين ينصرف الى القيمة وهي امر بالبعض الشايع ودعوى دخلية خصوص السكة القديمة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره
الجماعة وعلى تقدير اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص صورة تعذر العين فالظاهر ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان تعلق الحكم ويحتمل
على القول باجزائها مطلقا وجوب قيمته ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن ظاهر جماعة وصريح الجامع وعلى اي تقدير فلا يجزي

التبر اعني

التبر اعني غير المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته وعن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف
غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكوة كما عن صريح جملة من الاصحاب وظ الكل ولا يعتبر التعدد كما صرح به جماعة تبعا للروض لاطلاق
النص ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية المشتبهة او المزني بها كما في مع صد الروض
من عدم الاطلاق في النص المعتبر مع انه لو وجد فلا ريب في انصرافها الى الحليلة ومن الاولوية وعن المص والشهيد اختيار الالحاق ثم ان
ظ النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطي امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين
كما عن المقنعة والانتصار ويه والسرائر والمهذب والجامع بل عن السرائر نفي الخلاف فيه وعن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب ولذا
استدل عليه السيد في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة فهي داخلة تحت قوله تعالى افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يجب وظ الامر
الايجاب فيقتضي وجوب هذه الصدقة وانما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل ولا دليل على الخروج هنا انتهى وهذا الدليل وان كان
كما ترى الا انه يكشف عن ان معقد اجماعه هو الوجوب ولم نعثر له على مستند الا ما حكاه كاشف اللثام عن الرضوي فان عملنا به ولو مع الانجبار
والا كان العمل على الاستحباب اشبه تسامحا ثم روى الشيخ عن عبد الملك بن عمرو قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال
يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله ع فليتصدق على عشرة مساكين ولا
فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها قال في الروض وفي
المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان مبنيان على الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظ
الاصحاب بل في الذكرى لا نعلم فيه خلافا وعلى هذا فلو اتفق مصادفة وطي واحد لاول النفاس ووسطه واخره نظرا الى ما يتفق في النفاس
من قصر زمانه فتتعدد اشكال واستظهر في مع صد تبعا للذكرى التعدد وكانه لعموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولذا يحكم بانه
لو صادف وطي واحد لاخر اول الحيض واول وسطه والمسألة محل اشكال والاقتصار على ما يوجبه اول الوطي لا يخلو من قوة وينبغي القطع
بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحتمل الوطي كما عن البيان ويكره وطي الحائض بعد انقطاعه الكامل سواء كان انقطاعها على
العادة او بعدها بل في الروض ان الدليل والفتوى شامل للانقطاع قبلها وربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم لان معاودته
في العادة من الامور الجبلية بخلافها بعدها وانما يكره قبل الغسل على المشهور بل عن الانتصار وف والغنية والسرائر والتبيان ومجمع
البيان واحكام القران للراوندي الاجماع عليه لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة استصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او بالدم
وقد ارتفع المناط على كل تقدير وبعد الطهر من الحيض ولمفهوم قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة والظاهر من الطهر
مقابل الحيض كما يشهد تتبع موارد استعماله في مقابل الحيض في الاخبار التي لا تحصى هذا مع اعتضاده بظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء
في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد تفريعه على كون الحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة
ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلثة نعم قد يعارض بقراءة التشديد واجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بين القرائتين
اما بحمل الامر في قراءة التشديد على الكراهة كما يظهر من المعتبر واما بحمل التطهر بمعنى الطهر كما في مع صد وغيره فان تفعل يجيء بمعنى فعل
كتظلم وتبسم وتبين وتغير اولا ان وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كل من القرائتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع
على جواز العمل بكل واحد منهما كما ثبت على جواز القراءة بكل منهما وفي كلا الامرين تامل بل منع كما سيجيء في قراءة الصلوة وثانيا
ان الجمع بحمل التطهر على الحاصلة عقيب الغسل اولى واظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض هذا مع ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا
يخ من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن فالتحقيق بناء على عدم ثبوت تواتر
جميع القراءات وعدم المرجح لبعضها على بعض تردد اللفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال الا بالاية من هذه الجهة بل
قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال ولا يعارضه
الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها بل ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب المتقدم
ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد وتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل التطهر على الخلو عن حدث الحيض اولى من حمل التطهر
على الخلو من دمها او غسل الفرج او وضوء الصلوة ومما ذكرنا يظهر ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر
لفظ يطهرن او تطهرن لا بين مفهوم الغاية في الاول ومفهوم الشرط في الثاني كما زعم وكيف كان فلا ينهض الاستدلال بالاية على
المطلوب بل لا يضرنا ظهورها في خلافه بعد الاجماعات المتقدمة الموافقة للاصل المخالفة لاكثر العامة مضافا الى الاخبار مثل موثقة

ابن بكير اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء وموثقة ابن المغيرة المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس وتمس الماء احب الي وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي ولصراحتها في الجواز واعتضادها بما ذكر من الاخبار ومخالفتها الاكثر العامة بصرف ما ظاهره التحريم من الاخبار الموافقة للتقية الى الكراهة كموثقة ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة سعيد بن يسار المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ قبل ان تغتسل افلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل واما صحيحة ابن مسلم ان اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فليس فيها شهادة للجمع بين الاخبار بحمل اخبار المنع على غير صورة الشبق كما هو المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمقنع لامكان تنزيلها على التفصيل من حيث الكراهة لا الحرمة نعم ظاهرها اشتراط ارتفاع المرجوحية كراهة او تحريما بغسل الفرج وح يشترط في زوال التحريم على من ذهب الصدوق امران شبق الزوج وغسل الزوجة فرجها كما صرح به في حبل المتين ويظهر من المحكي عن الغنية وقد يظهر الاكثر اشتراط الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل ووضوء الصلوة وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندي ومجمع البيان اشتراط احدهما بل عن الاخير انه من مذهبنا ولم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما غسل الفرج فالاقوى استحبابه كما عن المحقق والمص والشهيد وغيرهم للاصل والاطلاقات مع ورودهما في مقام البيان فيحمل الامر به في صحيحة ابن مسلم على الاستحباب لكن الاحتياط به بل بالوضوء بل وترك الوطي معهما ايضا لا ينبغي تركه ثم انه هل يجب التيمم لو اشترطنا الطهارة كما عن بعض او لا كما عن المص في نهاية قولان من عموم البدلية ورواية ابي عبيدة في فاقدة الماء اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات او الاغتسالات والروايتان ضعيفتان معارضتان بالموثقة الاتية وح فاما ان يحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط للخبارية واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض فتامل ولموثقة الحلبي عن امرأة حاضت ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ثم على القول بزوال التحريم والكراهة بالتيمم فهي مشروعيته لمجرد ذلك نظر وان قال في مع صك بعد الحكم بجواز التيمم لرفع المرجوحية انه لا فرق بين ان يصلي به وعدمه انتهى وعلى القول بوجوب التيمم فلو تعذر الصعيد فالاقوى عدم جواز الوطي لاطلاق دليل الشرطية كما عن المص في بحث قال ولو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى ويحتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ويكره لها الخضاب على المعروف بين الاصحاب بل عن المعتبر وهي وكرة نسبته الى علمائنا ولرواية ابن الحكم عن علل الصدوق عن الحائض هل تختضب قال لا لانه يخاف عليها من الشيطان وقريب منها رواية الشيخ عن ابي بصير في رواية ابي جميلة لا تختضب الحائض ونحوها رواية ابن عامر بن جذاعة بزيادة قوله ولا الجنب وعن الصدوق العمل على ظاهرها من انه لا يجوز ولعله محمول على الكراهة كالاخبار بقرينة التصريح بعدم البأس به في رواية ابي المعزا وسهل بن اليسع ثم ظاهر روايات المنع كمعاقد الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحناء وخصه به في محكي المراسم ويحتمل كلامه بيان الفرد الغالب كما ان الاطلاق في النص والفتوى لا يبعد انصرافه اليه وكذا تخصيص المفيد الخضاب بالايدي والارجل قال ويكره للحائض والنفساء ان يختضبن ايديهن وارجلهن بالحناء وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التي عليها الخضاب انتهى وما ذكره من التعليل يشكل بعدم مانعية اللون اولا وبانه يقتضي التحريم ثانيا وبان المنع عنه لاجل صحة الغسل او كماله لا يقتضي دخالته في مكروهات الحائض بل الاولى على هذا ان يقال ان الاولى ازالة لون الخضاب عند ارادة الغسل قال في كري بعد حكاية التعليل ويشكل باقتضائه التحريم واجيب بان المحرم المنع التام والاجزاء الحاملة خفيفة لا تمنع منعا تاما وعند اعتراف بالمنع في الجملة وهو غير جائز الآن يقال يعفى عند لخفته انتهى ويكره ايضا حمل المصحف بعلاقة اجماعا كما عن المعتبر لخبر عبد الحميد لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون ونحو التعليل بالاية الظاهرة في الحرمة لا ينافي حمل التعليق على الكراهة لاحتمال ان يراد الاستدلال على كراهة التعليق بحرمة المس بناء على ما هو الظ من ان الحكمة في ذلك الاحترام وعن المص نفي كراهة حمل الجنب له مع الخلاف والظ عدم الفرق بينه وبين الحائض ويكره ايضا لمس هامشه كما نقله في الجنب مستوفى وكذا الكلام في قراءة القرآن غير العزائم ويكره الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة لا نحريم الفرج ومن دنا حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما في النبوي ولرواية ابي بصير قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال

تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفي رواية حجاج ابن الخشاب عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منهما قال تلبس درعا وتضطجع معه بظاهر هذه الروايات اخذ السيد ضيا الى عموم فاجتنبوا النساء في المحيض ولا تقربوهن فخرج ما فوق السرة ودون الركبة باجماع المسلمين كما عن كري والعبرة ويضعف بان الظاهر الاية الاحتراز عن الجماع كما دلت عليه الرواية الاتية عن تفسير العياشي واما الاخبار فهي محمولة على الكراهة بقرينة الاخبار المستفيضة المجوزة لما عدا الوطي في القبل كرواية عبد الملك بن عمرو وما لصاحب المرأة الحائض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه وفي رواية معمر وعبد الله بن سنان ما دون الفرج وفي رواية اخرى عن عبد الملك كل شيء دون الفرج ثم قال انما المرأة لعبة الرجل وفي مرسلة ابن بكير اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وفي رواية هشام بن سالم عن الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفي صحيحة عمر بن يزيد ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب وفي رواية عمر بن حنظلة ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وعن تفسير العياشي عن عيسى بن عبد الله قال قال ابو المرأة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها في المولد فعن ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج هذا كله مع ان الاخبار المزبورة للسيد موافقة لكثير من العامة كما عن الاستبصار ومخالفة لاصالة الحل وعمومات وربما يمنع دلالة تلك الاخبار من حيث ان الحكم بان له منها ما فوق الازار لا يدل على ان غيره ليس له الا بمفهوم اللقب وفيه نظر لا يخفى فان هذا الكلام في جواب السؤال عما للرجل من الحائض يفيد حصر ذلك فيه لان ما الاستفهامية تفيد العموم كما اعترف به في مثل قوله ما للميت من ماله فقال الثلث فلا وجه في الجواب عما ذكرنا بقي الكلام في ان السرة والركبة داخلان في المكروه او المباح ظ جمع المعتبر من محل الخلاف ان له ما فوق السرة ودون الركبة دخولهما في محل الخلاف وظ عنوان اكثرهم محل الخلاف بما بين السرة والركبة خروجهما وهو الاقوى للاذن في صحيحة الحلبي بالخراج ساقيها الدال بالفحوى على الاذن في اخراج الركبة ويستحب لها ان تتوضأ عند حضور وقت كل صلوة على المشهور بل عن غير واحد الاجماع عليه ولاجماع غيرهم على خلافه وهما كافيان في المقام مضافا الى رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرأة طامثا فلا يحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها ورواية الحلبي عن ابي عبد الله قال كن نساء النبي لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضين ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام ينبغي للحائض ان تتوضأ عند كل وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي وفي رواية ابن مسلم الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله ورواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال تتوضأ المرأة الحائض اذا ارادت ان تأكل واذا كانت وقت الصلوة توضأت واستقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل وظ الرواية وان كان هو الوجوب لذا عبر والد الصدوق في رسالته البر بعين عبارة الفقه الرضوي وهو انه يجب عليها عند حضور كل صلوة ان تتوضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلوتها كل يوم الا انه لا اشكال في حمل الخبر على الاستحباب بقرينة ما بعده ولا يبعد ذلك ايضا في عبارة الرسالة فلا ادري وجها لما رجح صاحب الحدائق هذا القول مع انه لو لم يكن الاسيرة المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الالزام والالتزام بفعل ذلك لكفى في الاستحباب ثم انه لا اشكال في انها لا تنوي بهذا الوضوء رفع الحدث لعدم ارتفاع حدثها ولو توضأت في وقت توهم انها حائض فبانت طاهرة فهي انه لا يجوز الدخول به في الصلوة لانها لم تنو طهارة فلم تقع والفرق بينه وبين المجدد حيث قلنا بانه يسوغ الدخول به في الصلوة ان المجدد انه نوى الفضيلة التي لا تحصل الا مع الطهارة اما هيهنا فلم تنو فضيلة على الطهارة ثم لكن الطهارة حاصلة انتهى وفيه كلام ليس هيهنا محله وظ الروايات والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر من وقت كل صلوة الاوقات الثلثة دون الخمسة مع احتمالها وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين فيه وجهان اقويهما الاول لظ الاخبار وهل ينقض الحيض من النواقض استشكاله في محكي كرة ولعله من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظ من ادلة النقض في الوضوء المؤثر في الطهارة الآن يقال ان هذا الوضوء مؤثر في الطهارة بحسب حاله مطلقا او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذي امرت به فهو رافع لنقص كان حاصلا وهذا هو الاقوى قال كاشف اللثام ان في التحرير وهي كرة ونهاية الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان وانه لا يشترط فيه ارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز اشتراط فضله ولا ينافي دوام حدثه ارتفاع حكمها وحكم غيره انتهى والا على رفعه الحدث مطلقا القوله اما الطهر فلا نعم قد اشرنا الى امكان كونه مؤثرا في تكميل الذكر الذي امرت به ورفع النقص الحاصل فيه اريد بالحدث ذلك فلا مشاحة في التسمية وهل يشرع التيمم لو فقد الماء وجهان من عموم كونه بمنزلة الماء فيتبعه في وجوب الاستعمال و

المقصد الثاني

استحبابه ومن ان الظاهر كونه غسلا مستحبا فيما يعتبر فيه الطهارة وما في معناه من انها طهارة اضطرارية ولا تشرع مع عدم الضرورة ولذا اختار في المهذب عدم
بره مع صدق وكذا في كشف اللثام واستشكل المصنف في نهاية الاحكام ويبحث الاول بعض المعاصرين بعد حكاه عن ظاهر المختصر ونص التحرير في باب الغايات لكن الظاهر
من عبارته مع صدقه في ذلك الباب المقول به فيما في السنن لفتوى بعض الاصحاب باستحبابه حيث قال وهل يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه
الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان المبدل ذا غاية ومبيحا وانما الاشكال فيما سوى ذلك والحق ان ما ورد النص به او ذكره من يوثق
به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحائض للذكر بدلا عن التيمم ما سوى على المنع حتى يثبت بدليل انتهى لكن الانصاف ان القول به غير بعيد عن شياع عموم ما
بدل على التراب بمثل قولهم يكفيك الصعيد عشر سنين مع ان التسامح فيه لفتوى الفقيه الحكيمة في مع صدق الاحتمال دلالة الادلة التيمم بعيد
انتهى وهل يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص به كغسل الاحرام واما غيره فالظاهر من السرائر والمعتبر والتذكرة والموجز وشرحه
الجواز وهو المحكي عن ابن سعيد قال في محكي الاول ولا يجوز منها الوضوء والغسل على وجه يرفعان الحدث ويصح منها الغسل والوضوء على وجه لا يرفع
الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيدين ووضوءها للجلوس في محرابها للذكر الله بمقدار صلواتها او في المعتبر ولا يرتفع بها حدث وعليه
الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان توضأ للذكر الله وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام انتهى وذكر
بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها وهو حسن لعموم الادلة الا ان الظاهر من المبطل والخلاف حمل وعلى المختار لو اغتسلت منه ولو
فهل يجزي ذلك عن وضوءها للذكر مثلا او لا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء لان الظاهر من ادلة اجزاء غسله اجزائه عن الوضوء الرافع
ويحتمل بناء على هذا القول عدم مشروعية الغسل للندوب لانه رافع ولا يرتفع للحائض حدث كما سيجيء وهو ضعيف والاقوى كفايته عن
الوضوء بناء على هذا القول لعموم قوله اي غسل اطهر من الغسل ولعموم كفايته عن الوضوء الرافع وهل يشرع منها الاغسال الواجبة غير غسل
الحيض ظاهر قولهم ان الحائض لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة السابقة ويظهر من محكي المنتهى بالنسبة
الى غسل الجنابة حيث نسب الخلاف الا الى اكثر العامة الا ان الظاهر المحكي عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض وربما استدل على ذلك
بصحيحة الكاهلي عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلاة وفي
دلالته نظر لا يخفى كما فيما تقدم من استدلال المعتبر على ذلك بان الطهارة ضد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث ملازم فلا يرتفع
من الحدث الحالة المانعة المشتركة بين الحالات الحاصلة من اسباب الغسل فلا كلام في عدم ارتفاعها وان اريد خصوص الحدث الحاصل
بالسبب الخاص فمنع الملازمة والتضاد بين الحيض وبين الطهارة عن تلك الحالة الحاصلة من مس الميت مثلا نظير ما اذا اغتسلت بعد انقطاع
الحيض غسلا للحيض بالخصوص وغسلا آخر للسبب الآخر ومنه يظهر ضعف توجيه المنع بان حدث الحيض يحتاج الى ما فاحتمل في زمان النقاء الا ان الظاهر
كونها في حكم زمان الدم فكان الحيض حدث دائم فهو مانع من الانتفاع بالغسل الصحيح فالنزم موقوف على انفصال الغسل بحدث سبب غسل
آخر في اثنائه ومنعه ظاهر مما تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع فهي موثقة عمار عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان
تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وهي مع اعتبار
سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب هو المعروف بين الاصحاب مع انه احوط وقد تقدم في غسل الجنابة ما يؤيده فراجع ويجب
عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او نفاسها من شهر رمضان اجماعا وفي وجوب قضاء المنذور وشبهه الذي فات في الحيض
وعدمه قولان للشهيد والمحقق الثاني والتحقيق ان ادلة قضاء الصوم للحائض انما تنصرف الى صوم شهر رمضان كما يشعر به التعليل في الروايات
الآتية فان ثبت القضاء في ذلك القادح بدليل يثبت ذلك في الحيض وغيره من موجبات الفوات له والا فلا مطلقا دون قضاء الصلاة
اليومية باجماع علماء الاسلام والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه
انما صارت الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها
والقيام بامورها والاشتغال بمعيشتها والصلاة تمنعها عن ذلك كله لان الصلاة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم
ليس كذلك ومنها ان الصلاة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه
اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا يجب عليها فيه صلاة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث
يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلاة وجب عليها الصلاة الخبر وفي رواية ابي بصير قيل له ما بال الحائض تقضي الصوم ولا
تقضي الصلاة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلاة في كل يوم فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلاة لذلك
وظاهر هذا التعليل يعطي اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وغير المقضي من الصلاة بالصلاة اليومية مضافا الى انصراف الاطلاق

الصوم والصلاة في الاخبار اليهما ولذا اختار في منتهى المنتهى للموقت عدم وجوب القضاء الا اذا قلنا بوجوبه مطلقا بفوته بالحيض وبغيره
اما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فاستقرب في الروض عدم القضاء تبعا للبيان ومع صدق في الاخيرين عكسه
قضاء الصلاة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار وفي عد غير اليومية الى الموقتة تصريح بلحوق غيرها في معقد الوفاق
ولعله لاطلاق عدم قضاء الصلاة على الحائض فعم كل صلاة من شانها ان تقضي لكونها موقتة وفيه نظر لولا الاتفاق لما عرفت من
انصراف اطلاق الصلاة الى اليومية دون غيرها فيرجع فيه الى عموم قضاء الفوائت الا ان يكون اجماعا وقد يمنع صدق الفوات تارة
لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت واخرى بكونها مكلفة بتركها فلا يصدق الفوات مضافا الى ظاهر قوله في الاخبار الكثيرة
وفي الفتاوي تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة من جهة تداركهما فانها من الصوم دون الصلاة فان القضاء تدارك لما فات ولا لازم ذلك
تحقق صدق الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوي ان كل صلاة تركت يجب قضاؤها
كما سيأتي في باب القضاء وفي الحاق المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض بالموقتة قولان واستقرب في مع صدق وجوب القضاء فلعله
بين الموقتة بالاصل وبالعارض وقد يورد ان الظاهر انكشاف فساد النذر وفيه انه اذا لم يكن النذر متعلقا بذلك الوقت المشخص بل تعلق بيوم
كما لو نذر صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم المنذور
عيدا مستندا الى بعض الروايات ثم خالف جماعة منه لاستنادهم ايضا الى بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم
المنذور مع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق السفر والمرض في اليوم المنذور
جعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم من الشهيد من وجوب قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادف
الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر ثم ان ما عدا الكسوفين من الآيات الظاهر وجوب قضاء صلواتها الفائتة بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة
نعم وقع الخلاف في صلاة الزلزلة الا ان الظاهر كما سيجيء في محله عدم توقيتها ايضا فيجب قضاؤها ايضا ووافق للشهيد الثاني وغيره وفي حوس
على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا يكون صلواتها من الموقتات لكن عن غير واحد الاجماع على كونها من الموقتات وانها موقتة من
غير توقيت كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب واختار مع صدق عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة
بان صلواتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الآية منضما الى ما يسع الصلاة فيما بعده زمانا اول للصلاة ثم هي اداء الى آخر العمر مع وجوب
الفورية زمانا فزمانا وهذا لا يخلو بظاهره عن منافاة لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بادنى تامل واحتمل في النهاية كون الصلاة بعد
مقدار الفعل قضاء وقواه كاشف اللثام وسقوطه عن الحائض واضح وتمام الكلام في محله هذا كله اذا استوعب الحيض وقت الصلاة
واما اذا لم يستوعبه فاما ان يكون الطهر في اوله واما ان يدركه في آخره فان ادركته في اوله وقد مضى منه مقدار يصح ان تؤمر فيه بالصلاة
بان يسع فعل الصلاة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل على ما يظهر والمانع اجماعا لا يرد
قضاء تلك الصلاة اجماعا محققا ومحكيا اصدق الفوات عرفا ولموثقة يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلاة وهي طاهرة فاخرت
الصلاة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية ابن الحجاج عن امرأة طمثت بعد ما تزول الشمس لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاة
قال نعم وظاهر اطلاق الاخيرة عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى صورة مضي ذلك المقدار لكن اختصاص
مورد السؤال فيها وفي الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابهما فالاستدلال بها لاعتبار مضي ذلك المقدار مشكل الا ان يستدل باصالة
البراءة بناء على عدم صدق الفوت الا بعد مضي ذلك المقدار وفيه انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو قدر عليه ولذا يراد في
امكان تحصيل الفعل منه في الجملة بان يكون قبل الوقت جامعا للشرائط ومن هنا احتمل المصنف في النهاية من كفاية مضي مقدار
الصلاة دون الطهارة فضلا عن غيرها من الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو تمكن وعدم توقفه على
تعلق الطلب ان المستفاد من الادلة عدم قضاء كل صلاة كان فوتها مستندا الى الحيض ومن المعلوم ان فوات الصلاة فيما اذا لم يبدء
الحدث بمقدار الطهارة مستند الى الحيض هذا ولكن اللازم مما ذكر اعتبار مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الاختيارية التي
لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلاة كما هو ظاهر كل من عبر بمضي مقدار الصلاة والطهارة كالمصنف في عدة وتبعه المحقق في مع فان مقتضى
ادلة الصلاة ولخصوص ادلة تلك الشروط هو اشتراطها بالتمكن كما هو المفروض انه اذا علم المكلف بطرو المانع له حيضا كان او غيره بعد زمان
لا يسع الا للصلاة والشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلاة خالية عما عدا تلك الشروط فاذا لم يفعل والحال هذه اثم وعليه القضاء
فاي فرق بين ما لو علم بذلك او فجأة المانع غفلة فان مفاجاته كاشفة عن كونه مأمورا في الواقع بالصلاة الخالية عن الشرائط

الاختيارية كما لو تضيق الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي الحاصل من مفاجاة الموانع عارية عن البينة
والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع مدفوع بانه لا باس بالتزامه لولا
الاجماع وقد تاملت بعد تحريره ما ذكرنا على مواضعه الفاضل الهندي في شرح الروضة في ذلك المبحث انه بعد نقل كلمات جماعة من الاصحاب
وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار غيرها من
الشروط والفرق ان الصلوة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها يسقط في الضرورة ومنها ضيق الوقت فان من رأى العذر
في اخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلوة بدونها فكيف يجوز اعتبار امكانها اجمع اما اول الوقت
فهو بمنزلة اخره لان عروض العذر بعده يكشف عن ان الوقت كان منحصرا في المكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة
الى الاخر المضيق فقد ضح من هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان النص عاضد لذلك بالنسبة الى اخر الوقت
وهو رواية عبيد بن زرارة ورواية الحلبي الاتيتين واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الامرة بقضاء ما ادرك
وقتها يقتضي القضاء ولو لم تدرك مقدار الطهارة المائية ولم ار ممن قبل الفاضلين من تعرض في اول الوقت للطهارة ولعله لاطلاق تلك
الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا **اقول** وما ذكره حسن وقد تفطنا له الا انه يمكن ان يقال اولا لا نسلم تنجز التكليف وحدوثه
في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر ذلك من بعضهم في باب الاوقات بما لا نسلم كونها كافية في بقاء التكليف فتأمل
وثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية عليه اذا علم بطرو المانع وجوب قضاء الصلوة عليه لو تركها الا لو كان
مع فوت الفعل الاضطراري تدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل لا تدارك بدله الاضطراري الذي امر به فعلا فاذا فرض
استناد فوت الاختياري الى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض فلا مقتضي اخر للقضاء وهذا نظير ما سيجيء من
وجوب الصلوة على الحائض اذا ادركت مع التيمم ركعة مع دلالة الاخبار كما سيجيء على عدم وجوب القضاء عليها لو تركها هذا مضافا
الى ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضاء عمن ادركت ركعتين مع اتساع وقتهما لتمام الصلوة الاضطرارية فلا يقوى اعتبار
مضي مقدار جميع الشرائط المفقودة كما هو ظ المعتبر وصريح كرى والموجز ومع صد وضة وكشف اللثام بل هو ظ ط والمهذب والجامع قال في ط
على ما حكي عنه ان رأت الدم وقد دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة
وان رأت الدم قبل ذلك لم يلزمها القضاء انتهى ونحوه عن المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد في الجمل فاثبتا القضاء بمضي
مقدار اداء اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج المتقدمة بناء على صرف اطلاقها الى صورة التمكن من الجميع خرج منه ما اذا
لم يتمكن من الاكثر بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من
مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت فلتقض الركعة التي
فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها ومخالفتها للاجماع المحكي عن ف على خلافها ضعيفة سندا ودلالة من حيث الاشتمال على ما لا قائل
به لاشتمالها على ان من قضى بعض الصلوة الا ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها مثل وهو مناسب لمذهب الصدوق في من حكم بوجوب
الركعة الفائتة وان طال الزمان بل ولو بلغ الصين فيجب نظر وعن الشيخ حمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها في التفريط في الاولى
دون الثانية مع حمل قضاء الركعة على قضاء الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح وهنا اخبار اخر دالة
على خلاف ذلك سيجيء بيان النفصي عنها في باب المواقيت ان شاء الله تعالى ولو كانت المرأة ممن يجب عليها تاخير الصلوة لاخر الوقت كما لو كان فرضها
التيمم او كان عليها قضاء الصلوات وقلنا بوجوب التاخير فيها كفى مضي مقدار الصلوة والشرط في حقها عند التاخير الى اخر الوقت
لان المقصود من اعتباره ايقاع الصلوة في اخر وقت الامكان وهذا المعنى حاصل بنفس طرق الحيض عقيب زمان يسع الفعل وما عدا
التاخير من الشروط فالحيض محقق لهذا الشرط لا مفوت له وهذا بخلاف سائر الشروط فافهم هذا كله لو ادركت الطهر في اول الوقت
ولو ادركته في اخره فان كانت متمكنة من الاتيان فيه بركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع فلو لم تفعل وجب عليها قضاؤها بناء على
المشهور بل باجماعنا كما عن المدارك بل عن ف وهو محل الخلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت كله وصحيحة عبيد بن زرارة ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة ففرطت فيها حتى
تدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رأت الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت
الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء الخبر وصحيحة الحلبي في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي الطهر حتى تفوتها

الصلوة ويخرج الوقت انقضي الصلوة التي فاتتها فقال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي وصريحهما اعتبار
ادراك مقدار الطهارة فلو لم تسع الوقت الا لركعة مع التيمم لم يجب القضاء ولا الاداء باهمال الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة الا
وان كانت اداء فهو تدارك لما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية وقد فهم من ادلته عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تدارك مطلق
ما فاتها لاجل الحيض فهو نظير ما تقدم من سقوط صلوة الزلزلة عن الحائض وان لم يكن قضاء فافهم ومن هنا تعرف الكلام في باقي
الشرائط وانها كالطهارة في اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفاقا للمحكي عن صريح س والموجز لابن فهد وشرح عد وضة ولعله في صحيحة عبيد
اشارة الى ذلك حيث ان الظ من التهيئة الاعم من تحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكذا صحيحة الحلبي كما لا يخفى وكيف كان فلو ادركت
من الظهرين والعشائين خمسا مع الغسل قبل الغروب او الفجر وجب الصلوتان كما عن ف بل تعينا فيه عدم الخلاف وعن ابن سعيد والمحقق
والمتاخرين وعن المهذب وموضع من ط استحباب ذلك وعن الاصباح استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع
قبل الفجر وهما ضعيفان ولو لم تتمكن من ركعة مع الطهارة المائية لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل وعن نهاية الاحكام احتمال عدم اعتبار الطهارة
هنا ايضا بناء على عدم اختصاصها بوقت وعدم اشتراطها في اللزوم بل الصحة وعن نهاية والمهذب ذكروه وفي الاحكام استحباب القضاء
اذا ادركت اقل من ركعة قضاء الحق بما ادركته من الوقت ولو رواية الكناني اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الاخرة واذا رأت
الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها غيرها وعن المحقق الميل الى الوجوب بلفظ هذه الاخبار قال بعد ذكر كثير من الاخبار وقد
يتضح من هذا انه لا يجب على الحائض قضاء صلوة الا ما طهرت في وقتها وفرطت في الاتيان بها ثم الذي يتبين من هذه الاحاديث
ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو قيل بذلك
كان مطابقا لمدلولها ثم لا يقضى من الصلوات اذا رأت الدم الا ما تمكنت من ادائه في حال طهرها واهملته انتهى وهل الصلوة التي
ادركت منها ركعة اداء او قضاء او مبعض حكي عن ظ الاصحاب فيه اقوال ثلثة مع ان المحكي عن ف دعوى الاجماع على الاول ومع نقله
القول الثاني عن السيد قده وعن شرح الكتاب لفخر الاسلام ان الخلاف في كون الاربع من الحمل الذي كذا من اخر الوقت للظهر او للعصر مبني
على هذا الخلاف وان من قال بكون الجميع اداء لزمه الاول ومن قال بالتركيب لزمه الثاني وفيه نظر وتمام الكلام في باب المواقيت ان شاء الله تعالى

المقصد الثالث في الاستحاضة والنفاس اما الاستحاضة فهي في الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت
المرأة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كما لا تستحيض اذا استمر بها الدم بعد ايامها فهو مستحاضة كما في الصحاح وظاهره انه لم يسمع
استعماله بالبناء للمعلوم وظ غير واحد من اهل اللغة منهم الزمخشري والفيروزآبادي ان الاستحاضة تخرج من عرق يقال له العاذل قال
في القاموس كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اي ملامتها عند زوجها ثم اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في
كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجيء وهو اي دم الاستحاضة في الا
اصفر بارد رقيق كما عن الاصباح وجمل العلم والعمل و س والمهذب والغنية وسيلة والكافي وكتب المحقق والمص والشهيدين والمحقق
الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم وعن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد وبه الاحكام الاقتصار على الاولين وعن المقنعة على الاخير
كما عن الاسكافي بزيادة الصفا ويدل على الوصفين الاولين قوله في حسنة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة
ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ورواية الرقي فالمحكي عن ظ المعتبر وكري التردد فيها الثبتها
الى الشيخين ولعله لعدم الظفر له على رواية نعم صحيحة علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت
صفرة اغتسلت لكن الرواية كما ترى غير معمول بها بل ولا دالة على المط نعم في المحكي عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة ان دمها يكون
رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار تخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم
وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد
هذا الوصف من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة دما فاسدا في رواية اسحق بن جرير
فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد والدم ما دام صحيحا لا يخلو عن غلظة ولا يفسد الا بعلة فيه واما كونه يخرج بفتور فقد اعتبره
المص هنا وفي عد كما عن الروضتين وشرح عد ولعل بعضا ما عن يه وط والمقنع والفقيه كما عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما
من انه بارد لا يحس بخروجه بل قبل الظ انه لا خلاف فيه ويدل عليه اعتبار الدفع في الحيض وتوقف صاحب المدارك فيه من جهة عدم
الظفر له بمستند ليس في محله وقيد الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بغير هذه الصفات كما ان الحيض قد يكون بهذه الصفات ثم ان الظ

الكثير مما ورد من الروايات في باب اوصاف الاستحاضة سوقها في مقام تميز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا
يدل على تميز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض اخر منها ذلك مثل ما دل على وجوب الوضوء برؤية
الصفرة مطلقا فيدل على كونه حدثا في الجملة ويثبت تقسيمه الى القليل والكثير والمتوسط لعدم القول بالفصل لكن دلالتها على كون
الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كون مطلق ما اتصف بالاستحاضة بمجرد
امتناع كونها حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن ثلثة ايام مطلقا او بشرط التوالي على القول به مما اتضح على المكلف بقرح ولا جرح
وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس سيما والخارج مع سن اليأس على الخلاف الاقوال فيه اتضاحه
بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كترتب ما البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك فيتعلق بصاحبها احكام المستحاضة الا ان الاشكال
فيما لم يتصف بها مما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما لم يشمله من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص
عن ثلثة وبعضه مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت الباقي بعدم القول بالفصل وهذا
لا يستلزم كون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظاهر بعض الاخبار وفاقا للعرف العام عدم كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة
هو للطابقة لما تقدم من الجوهري بل عرفه بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث اخذا في تعريف الاستحاضة كونها
مرتبة بعد ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون صاحبته
حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في تأخير الحدث عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة منه دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة
ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما بالاستحاضة او بلحكامها كالاخبار ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها
تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك ومنها ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة
الا ان ظاهر المحقق في المعتبر والمنتهى والتهذيب والمحقق الثاني ومعظم من تأخر عنهم ان ما عدا دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل
لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة وعن نهاية المنتهى انه قد يعبر بالاستحاضة عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج
عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدئة والمضطربة وعن
شرح الوجيز على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال لانحصار فيما ذكر بعد
الحيض والنفاس اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد دم غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة
وحكم العقل فلا يجري في الحكم بكونه استحاضة من تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ومحصل ما ذكره ان كل ما امكن
كونها استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدم المذكور استحاضة بما تقدم منه
في باب الحيض من امتناع كونها حيضا واستخراج هذه القاعدة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة انما
تكون لانه فيكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل قوله عليه السلام في مرسلة
يونس القصيرة وان عرتها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم من تلك اليوم واليومين اللذين رأت لم يكن من الحيض انما كان من علة اما
من قرحة في جوفها واما من الجوف الحر وفي بعض الروايات الاتية في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق
في الرحم اللهم الا ان يدعى ان المستفاد من مواد الدماء المتبعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء وفي جواب السؤال وحكم بكونه
استحاضة حقيقة او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال الوجود دم اخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا
الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض في الاخبار فيحصل حدس قطعي للفقيه بانه لو تعرض الامام للدم الخارج عن اليائسة لقضى
الاستحاضة بحكم بكونها استحاضة مع امكان ان يدعى انه اذا حكم على الصفرة مطلقا بكونها حدثا كما تقدم استفادة ذلك
من بعض الاخبار فيكون الحمرة المتبعة كونها حيضا كذلك بطريق اولى لما تقدم وتدل على ما ذكرنا ما سيأتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله عليه السلام
فان ذلك يعني ذلك الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل صلوة فرتب عليه السلام وجوب الوضوء وقيد ذلك الدم على عكس
كونه خارجا من الرحم وبعد وضوح من الطمث وعلى اي حال فربما يشكل الحكم في الصغيرة في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة
حتى لو خرج وهي قريبة العهد من الرضاع او لها احد حالا موكول الى العرف او غيره وكذا الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة
فهل يعتبر بالتطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر بالجانب والاعتبار بهما غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة
وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسئلة القرحة ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر ولعل

ان ظاهر كلام هنا ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كسائر موانع الحيض دليلا على الاستحاضة وهذا هو المحكي عن جماعة
وحكي عن الصدوقين والسيد مدعيا عليه الاجماع في الناصريات وتبعهم المص في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وغيرها والمحقق الثاني
في بعض كتبه وجماعة من متأخري المتأخرين وهو الاقوى لاستصحاب الحالة السابقة اعني كونها بحيث تحيض كل شهر لولا المانع
وهذه الحالة بعد عروض الحمل مشكوك الارتفاع فيستصحب وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال بانه
لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ولصدق الحيض لغة وعرفا وعموما ترك الصلوة ايام اقرائها وخصوص الاخبار المستفيضة بل
المتواترة مثل صحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن
الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر قال تترك الصلوة اذا دام والظاهر ان المراد بدوامه مقابل
انقطاعه بعد قليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة
كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان بن خالد قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال
نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة قال الكليني
في رواية اخرى فاذا كان كذلك تأخرت الولادة ورواية زريق ان رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة
قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فزادها وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الولد فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة
وكلما تركت من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت وما الفرق بين دم
الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج رأس الولد فاذا خرج فعند ذلك يصير دم النفاس والحيض
فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم الخبر وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الحبلى ترى الدم ثلثة
ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة ومرسلة حريز عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة
فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي
كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة خلافا للمحكي عن الاسكافي في الحيض
والحبلى والمحقق في الشرائع ونسب في المنتهى الى اشهر الروايات ولعله لاصالة عدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل وعدم صحة
طلاق الحائض فيتبع لا شيء من الحامل بحائض ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ما كان الله ليجعل حيضا مع الحبل يعني انها اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد اذا ضربها
الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية مقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله عليه السلام ان سلمان رضوان الله عليه سأل
عليا صلوات الله وسلامه عليه عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن
امه ورواية حميد بن المثنى عن ابي الحسن عليه السلام عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين قال تلك
الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة
بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة السراية بالحمل وفي الجميع نظر اما الاصل فلاندفاعه بما مر واما الروايات فالاولى منها
ضعيفة لا تصلح لتخصيص العمومات ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع وشهادة النصوص والثانية
انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد
المتقدمة واما الثالثة فلا ينافي المختار لاعتبار التوالي في الحيض الى الثلثة واما اخبار الاستبراء والاعتداد فيكفي في حكمتها
غلبة علم الاجتماع لان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا يتبين
من حيث اسم خال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فتدفق بل ربما يدعى انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم
لم يحكم بحيضية ما تراه المستبرأة والمعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة عدم كونها حاملا على تحقق حيضها
لزم الدور ولكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا لا يتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل
ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر فاختلاط الشارع للانساب تارة بجعله حيضا واخرى تخفيفا للاحتياط ببعض الحكم
مثل تسهيل الامر على الرجل او المرأة فاكتفى بواحدة او بثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة ثم ان
هنا قولين اخرين احدهما ما ذكره في النهاية مدعيا الاجماع عليه حاصل الخلاف بين اصحابنا في غيره وعن السرائر مدعيا انه

من هب الاكثر والمحصلين وهو عدم اجتماع الحيض والحمل المستبين دون ما لم يستبين فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في
الاستبصار من مضي مقدار عشرين يوما من عادتها فلعله استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة صحيح الصحاف
قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرين
يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي
بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك
عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الخبر لكن المذكور في الرواية للبر لا
التفصيل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو القول الاخر المحكي عن الشيخ في ية وكتابي الاخبار من دون تعرض في بين
استبانة الحمل وعدمها وكيف كان فهي مكافئة لما تقدم من الاخبار منعا والضعف ووجه الجمع بين اخبار الطرفين بحمل اخبار المنع على
ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد لهذا الجمع ببعض الاخبار المفصلة مثل قوله ع
في رواية اسحق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة
فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم
ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فلتتوضأ والرضوي الحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت
الصلوة فاذا رأت اصفر لم تدع الصلوة ويمكن الجواب عنهما بان التفصيل بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض
المرأة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة فيهما على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية ويشهد لما ذكرنا ذكر اليوم واليومين
في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد ان تبين
وعدمه فتقدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وتواليه في الثلثة الاول هذا ان مع تقييد اخبار المنع بمسلوب الصفة
في غاية البعد وابعد منه تقييد اخبار الجواز بما تراه في العادة كما استقربه في الحدائق زاعما ان اخبار المسئلة ما بين مطلق ومقيد
والواجب بمقتضى القاعدة المقررة حمل مطلقها على مقيدها ثم قال والعجب بظهور ان ما اشتهر بينهم من القول بحيضها مطلقا
ليس بين لك انتهى وفيه ان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقة
حتى يوجب تقييدها **ثم** دم الاستحاضة ينقسم بحسب قلته وكثرته وتوسطه الى ثلثة مختلفة في الاحكام حيث لا طريق غالبا
الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار وجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من اي الثلثة كما في هي وكرى وفي مع وصح وان
كان الشبهات الموضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم يعتبره الامكان فسدت عادتها العمل عليها بما يجب عليه
من الطهارة نعم لو فرض عقلها من ذلك اتت بوظيفتها الواقعية صحت وفي كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او بشرط
موافقته للاستصحاب وعدمها مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب عنه مع مخالفته للاحتياط لو
سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العدم لما مر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد
من بعض اخبار المسئلة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة او استنابة فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم
ان لم تسبق حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات ووجه انقسام الدم الى الاقسام الثلثة انه لا يخلو اما
ان يكون بحيث اذا وضعت الكرسف يعني القطنة لم يتغير لونه بشيء او يغمسه من باطنه الذي يلي من باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي
الخرقة المشدودة فوقه واما ان يثقب بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثاني فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف الى الخرقة
لو كان عليه واما ان يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلفت عبارات الاصحاب
في بيان مناط القلة والكثرة والتوسط فعن المقنعة حاكيا عن رسالة ابيه وفي الغنية والسرائر والشرايع وس والجعفرية وموضع
من المدارك وشرح المفاتيح ان مناط القلة عدم ثقب الكرسف والمتوسطة بالثقب وعدم السيلان وعن المصباح ومختصره ان
القليل ما لا يظهر على القطنة والمتوسطة ما يظهر عليها من الجانب الاخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن ية وير والتبصرة
والتلخيص والبيان واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس ان مناط القلة عدم غمسها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه ولعل
المراد بالعنوانات الثلثة واحد كما نبه عليه مع صد ونبه شارح الجعفرية من ان الثقب والغمس والظهور واحد ويؤيده ان
المحقق في هي تبعا للمحقق في المعتبر اناط القلة بعدم الظهور والتوسط بالغمس ولبس بالتلطخ مما عن كرى حيث زاد الاول على

عدم الثقب في القليلة وعدم الظهور فان الظ ان زيادة الظهور للايضاح والى ما ذكرنا يرجع ما في المقنعة وية وسم ونسبة التعبير
من القليلة بان ترى الدم غير راشح وعن المتوسط ان تراه راشحا غير سائل وزاد في الاول عطف عدم الظهور على عدم الرشح والظ كون
العطف للايضاح فيشير اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج شيئا فشيئا وكيف كان فالظ اتحاد مناط تثليث الاقسام فان كان
اشكال في المقام فانما هو في تثليث الاحكام والمشهور ان كان الدم لا يغمس القطنة اي جميعها كما في لك تبعا للمحقق الثاني في فوائد الشرايع
وزاد في الاول انه متى بقي منه شيء في الخارج ان تقل فالاستحاضة قليلة وجب انها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبه في محكي كره والمعتبر
الى علمائنا الا ابن ابي عقيل وعن محكي الناصريات وكرى وصح ومع صد وظ الغنية الاجماع عليه لقوله ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان
الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة زرارة عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع
قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل ولتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت
وصلت وفي معناها الرضوي وما ورد في الحامل من انها ان رأت دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا
الوضوء هذا كله مضافا الى العمومات المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة غالبا للقلة كما اعترف به غير واحد
وظهر من جميع ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم من الدم حدثا استضعافا بالطهارة وتمسكا بما دل على حصر نواقض
الوضوء وعن ير انه لا اعتداد به وعن البيان انه متروك وعن مع صد انعقاد الاجماع على خلافه وخلاف الاسكافي المحكي عنه انه ان
ثقب الدم فالاغسال الثلثة والا فغسل واحد لليوم والليلة مرة استنادا الى صحيحة زرارة قال قال له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر
حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض
قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم
يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا
وان كانت صفرة فعليها الوضوء لكنهما محمولتان بما بعدهما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكثيرة جمعا بينهما
وبين ما تقدم **ثم** ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد
سواء كانا فرضين او نفلين او مختلفين كما صرح به في هي ونسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا ويدل عليه مع ما عرفت عموم
في اباحة الصلوة لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة
وقد ادعي في يه اجماع المسلمين على كونها موجبة للطهارة وفي لف كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت
من الادلة هو عدم تأثير الحدث الواقع بعد الوضوء في اباحته بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن حمل الا
بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله ع في رواية يونس فان رأت
دما صبيبا فلتغتسل عند كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله ع في رواية ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما
فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت الى غير ذلك مما ورد في الغالب في
ذلك الزمان من التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها
في مقام البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد
الاجماعات التي لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعدم الشاهد منها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في
المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا
بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل يحتاج الى الدليل
فصار العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة اذ هو المنساق من الاخبار بل من معاقد الاجماع
دعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظ فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل نوافلها
اما الاستظهار دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما لاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء
موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض اخر لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول
على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ظ والمهذب من انه اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به من النوافل ما شاءت

وزاد الشيخ الاستدلال العلية بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق في مسئلة انقطاع دم المستحاضة
وربما يلتزم بهذا القول كل من قال فيما سيجي بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح
بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قويناه فانه يجوز لها حينئذ ان تصلي
النوافل ما شاءت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جرأة على انكار استفادة حدثية طبيعة
الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة
واحدة ويجب عليها مع الوضوء تغيير القطنة لعدم العفو عن نجاستها ولو كانت اقل من درهم في محمول في باطن لا تتم الصلوة فيه الا ان
الظ المصرح به كما عن الناصريات الاجماع على وجوب ابدالها عند كل صلوة وعن ولده في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب التغيير
وربما يستفاد من بعض الاخبار الاتية في المتوسطة والكثيرة لكن دعوى عدم القول بالفصل كما عن المحقق البهبهاني قدس سره وتبعه في
الرياض ممنوعة كما اعترف به بعض مشايخنا مع قوة احتمال كون القليلة اخف من حيث الخبث كما هي اخف من حيث الحدث ثم ان ظ
تلك الاخبار كما سيجي لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل لا لكل صلوة بل ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ولو
اريد من تغيير القطنة انها اذا اخرجتها لاجل الملاحظة فيجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا لتلوث
ظاهر الفرج لكن ارادة هذا المعنى لا يخ عن بعد ومن بعض ما ذكرنا يظهر وجوب غسل ما ظهر من الفرج وهو ما يبدو منه عند القعود
على القدمين كما في جامع المقاصد وعن نهاية العلامة ثم المحكي عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس وجوب تغيير الخرقة بل نسبه كاشف اللثام
الى الاكثر وهو كذلك مع تلوثه بالدم بناء على الحاقها بالقطنة في عدم العفو واما مع عدم التلوث فلا وجه له نعم ان ثقب الدم الكرسف
وحمنها ظاهرا او باطنا وصارت الاستحاضة متوسطة وجب عليها تغيير الخرقة كالقطنة عند الاكثر بل لا فانها الحاقها البا ولم يذكره
في الناصريات والجمل وشرحه والمهذب والغنية الا ان الظ عدم الخلاف في الحاقها بالقطنة التي ادعى فخر الاسلام في شرح الكتاب اجماع
المسلمين على وجوب تغييرها بل ادعى بعض دخولها في معقد ذلك الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل لصلوة الغداة بلا خلاف يعرف من
القديمين وعن الناصريات وظاهر الغنية الاجماع عليه ولا اشكال فيه بعد اتفاق النصوص والفتاوى وانما الخلاف في الاكتفاء
به ووجوب غسلين اخريين للظهرين والعشائين فعن الصدوقين والمشايخ الثلثة وسلار والقاضي وابن حمزة والحلبي وابن
زهرة والحلي والمحقق في غير المعتبر والمص في غير هي والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة ويدل عليه ما تقدم في
القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء على ان المراد بالجواز فيهما التعدي عن الكرسف الى غيره ويكون المراد بعدم الجواز عدم النفاذ
الكرسف بقرينة الاجماع من غير الاسكافي على عدم وجوب الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل رواية سماعة كما تقدم ولا يقدح
عدم التعرض فيهما لبيان ما يغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع بل الضرورة كما عرفت على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح ضعف
السند لو كان بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وربما يستدل لهم برواية الصحاف اذا رأت الحامل
الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد
في حيضها فاذا انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين
المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف وسال الدم وجب عليها
الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل صبيبا لا يرقى
فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء وكذلك
تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها الخبر بناء على انه علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف
الكرسف صبيبا لا يرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرح الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد حيث انه لم يظهر من الرواية كون
قوله اذا امسكت الكرسف الخ منتهما لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظ انه متمم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا
يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء وفي الاخر الغسل فلا ينصا ان
الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب من جهة ان الظ من لفظ الغسل في قوله فان طرحت الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير
الوضوء في مقابله فلا دلالة على المط نعم ربما يتجه الاستدلال له بقوله ع في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع في
حديث المستحاضة ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا

فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تجمع بين الصلوتين بغسل واحد الخبر بناء على تعلق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ارادة
المتوسطة في الفقرة السابقة ونحوه الاستدلال بصحيحة ابي بصير فان رأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت
كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت ونحوها رواية يونس بن يعقوب بناء على اهمال ذكر المتوسطة في الروايتين لندرتها كما في شرح
المفاتيح الا ان يقال ان الظ ان المراد بالصبيب مقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق الاستحاضة في مقابل الحيض كما في قوله ع
في الحامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى وان كان صفرة فلتغتسل عند كل
صلوتين ولكن المعتمد في الاستدلال رواية زرارة وسماعة المتقدمتان لكن بازائهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة
فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل
هذه وتغتسل للصبح وفي رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب
الاولى ما يراد في الجواز في روايتي زرارة وسماعة من الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك
قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل دل على اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا بنافيه توصيف
الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
قيل وان سال مثل المثعب قال ان الظ ان المراد بالاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل تركه للظهور والا لزم ان يكتفي في مقام
البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة ومع قوله وان سال يدل على عموم الحكم لصورتي السيلان والعدم فتامل هذا كله مضافا
الى عموم ما دل على وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام
المستحاضة فيتعين تقييد الروايات المتقدمة مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل
صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله ع بعد الامر بالاغسال تحتشي وتستثفر ولا تحني وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج
فظهر بذلك ضعف القول بتثنية اقسام المستحاضة بين القليلة والكثيرة كما عن القديمين وصاحب الفاخر والمحقق في المعتبر
والمص قده في هي وقد حكى عنه في باقي كتبهما وتبعهم من متأخري المتأخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المعالم
والمدارك وشيخنا البهائي في الحبل وصاحب الذخيرة ومال اليه المحدث وهو احوط ثم انه لا اشكال ولا خلاف في وجوب الوضوء
لما عدا صلوة الفجر من الصلوات وانما الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما لخصوص الفجر في هذا المقام ولذا قال بوجوبه من اكتفى
بالغسل عن الوضوء كالسيد في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصدوقين والقاضي والحلبي وابن زهرة
قال كاشف اللثام ويحتمل عباراتهم ما في نكت النهاية من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها لغيرها من الصلوات فلا
ينافي وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايضا انتهى وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء لما تقدم من وجوب الوضوء في كل غسل غير الجنابة
واما الظاهر من رواية سماعة ومرسلة يونس المتقدمتين هذا مضافا الى استصحاب المنع عن الدخول في العبادة ثم ان الظ اكثر الفتاوى
ومعقد اجماع الناصريات كون غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة ولا زمانا خاصا ورؤية الدم قبل صلوة الفجر فلو رأته بعدها
سقط الغسل في ذلك اليوم للظهرين والعشائين ولو احتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة الى قضاء صلوة
غداة اليوم لو فاتت منه وقد عد الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح من افراد الحدث الاصغر وسائر موجبات
الوضوء وهو الظ من محكي الصدوق في مسئلة وجوب الغسل للصوم مع غمس القطنة والشهيد الثاني في روضة في هذا المقام ويتبعه اوضح
وشارح المفاتيح والمراد من ظاهر كلامهم ان لا دخل لهذا الغسل في باقي الصلوات لكن المحكي عن فخر الاسلام في شرح الكتاب النص
على ان غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل ح ان تحقق الغمس قبل طلوع الشمس وان كان
بعد الصلوة وظاهره ان هذا الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد
استظهر في كشف اللثام في موجبات الوضوء على وجه يظهر منه انه من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في استباحة ما عداها
من الصلوات حتى انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لزمها الغسل اذا ارادت الصلوات الباقية انتهى وهو الظ ايضا من شرح المفاتيح
حيث صرح بان غسل المتوسطة له مدخلية في جميع ذلك اليوم لان المتوسطة حدثية اكبر بالنسبة اليها وهو ايضا ظاهر محكي
حيث ذكر في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوات الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت
الصبح يوجبه انتهى ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك

مقتضى اطلاق كل من اوجب الغسل لانقطاع دم المستحاضة للبرء في الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح كالكثيرة بالنسبة الى العصر والعشاء بل ما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة لو اخلت بما عليها لم تصح صلوتها فح لو تركت صلوة الصبح عمدا او نسيانا او ترك الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيانها فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب بطلت صلوته وعلى هذا فقولهم يجب الغسل لصلوة الغداة فقط مختصة والوضوء للبواقي يريدون به عدم وجوب غسل اخر لما عداها في مقابل الكثيرة لا ان اثر الغسل مختص بها اذا ثبت هذا فنقول لا يبعد ان يقال ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات وان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس ان استمر بها هذا الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وتاليهما في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله ع صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد فيما لا لذات الدم الكثير حيث انها تصلي الخمس بثلث اغسال ووجه تقديمه عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا تصلي على من استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بلا غسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر ح فلو تحقق الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تحقق بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين فما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثيرة في جميع الصلوات فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط او للعشاء فقط اذا حدثت الكثيرة بعد فعل الظهر او المغرب هذا مضافا الى الطلاق بان الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل قوله ع في موثقة زرارة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وقوله ع في رواية الحلبي فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد والحاصل ان دلالة الاخبار على ما ذكرنا واضحة جدا ولا ينافيها شيء عدا ما ينسب الى من ظهر تخصيص هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد الاجماع بكونه لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ما قويناه تبعا لغير واحد من مشايخه كصاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده الفقيه في شرح رسالته وممن يظهر منه هذا القول الشيخ علي في حاشية الروضة بل يظهر منه انه مذهب غيره بل مذهب الكل حيث علق على قوله في الروضة انه لو تأخر الغمس عن الصلوة فكالاولى انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا ولا ينافي وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمهما مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى وما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف الظاهر الا ان المقصود من ذكره موافقته لمن ذكرنا بل حكايته موافقة غيره ايضا فافهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة الوسطى وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظاهر عباراتهم في المقام ان هذا الغسل لاجل خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات وربما احتمل ان يكون ذلك لجميع الخمس يتوقف عليه صحة الجميع وعلى هذا التقدير فلو رآه في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل العموم ينفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وسقوط الزائد انتهى وانت خبير بان منافاة هذا التخصيص لما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم شركة غيرها معها فقد عرفت خلاف ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة مطلقا حدثا اكبر بالنسبة الى جميع الصلوات وبين مقيد له لتعينهم الغسل بما يوجب الغسل لصلوة الفجر وبما يوجبه تحققه من وقتها وان كان بعدها كما فهمه شارح الروضة من محكي شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم بوجوب الغسل لصلوة الغداة فتعين ان يراد به نفي وجوب غسل اخر بعد صلوة الغداة وان كان من جهة لصلوة الغداة الظاهرة في عدم ثبوته لغيرها مطلقا مثل ما لو تأخر الغمس عن صلوة الفجر فهذا وان لم يصرح به من المعبرين بالعبارة المذكورة الا انه يشير كصاحب الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت ان هذا التعبير منهم من جهة فرضهم الكلام على من استمر بها الدم المتوسط كما ان حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثير بالنسبة الى من استمر بها الدم فلا ينافي انه لو فرض الكثرة بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين او بعد الصبح حصل غسلان للظهرين والعشائين وكيف كان فالظاهر عدم تحقق الاجماع على خلاف الوجه الذي قويناه بل ولا الشهرة وان تراءى ذلك من كلامهم فالقول به لا يخلو عن قوة مع انه مقتضى اصالة عدم اباحة الصلوة بعد ما ثبت الدم المتوسطة وعدم ارتفاعه الا بالغسل مع الوضوء فافهم هذا كله اذا لم ينقطع الدم عن القطنة وان سال وجب عليها مع ما ذكر في المتوسطة ثبتانا آخران غسل للظهر والعصر

يجمع بينهما

يجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان تؤخر الاولى الى اخر وقت فضيلتها واول وقت فضيلة الثانية وغسل للمغرب والعشاء يجمع بينهما كذلك ولا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلثة والاخبار عموما وخصوصا مستفيضة او متواترة وانما الخلاف في كفاية الاغسال عن الوضوء كما عن ظ الصدوقين والسيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والقاضي وسلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض او لكل صلوة كما عن ئر ويع ونع وكتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني بل عن لف انه المش وعن لك وحب ان عليه عامة المتأخرين اقوى الاخيرها اوسطها لما تقدم من عدم كفاية الغسل عن الوضوء وعدم الدليل على الاخير مع ورود الاخبار في مقام البيان عدا ما ربما يقال من ان نقض القليل من هذا الدم الموجب يوجب نقض الكثير منه له بطريق اولى وفيه ما لا يخفى كما في التمسك بعموم اية الوضوء وذكر الشارح في الروض ان الاخبار الصحيحة دلت على المش ولم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وفي حاشية الروضة نعم ربما يحمل ذلك في قوله ع في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة لكن الظ ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه اهم من الوضوء وح فقوله تغتسل وتتوضأ الظ ان المراد به الوضوء الذي لا بد في الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب الاجماع لما تبين من عدم وجوب الاغسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في شرعيته كما سنعرف نعم لو اريد من قوله لكل صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه يبنى المختار واحتمال اختصاص الظرف بخصوص الوضوء فقط خلاف الظ كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زائدا على الوضوء الجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه قبل ما يحكى في شرايعه حيث انه بعد ما حكى عن المقنعة اوسط الاقوال وعن الصدوقين والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال قال وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في وفات المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن ذلك مختص بالموضع الذي تقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه الازم للشيخ ابي جعفر ره لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف وان كان ربما يقال انه احوط لكن فيه نظر بناء على وجوب معاقبة الصلوتين للغسل وعدم التراخي بينهما فلو توضأت في اثناء الاقامة كان احوط ثم ان صريح بعض فتاوى الاخرين وجوب تغيير القطنة عند كل صلوة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة ح غسلان للظهرين والعشائين الا ان ما دل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يفيد ذلك ففي رواية فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف ورواية الحلبي فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم فيها مجالا للنظر **وينبغي التنبيه على امور لا يتم بيان احكام المستحاضة الا بها** **الاول** قيل ان الاعتبار في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشية شبه الصريح الدروس وظاهر الذكرى حاكيا له بلفظ قيل ولعله المص في الذكرى كما سيجيء واستظهر في الذكرى من قوله عليه السلام في رواية الصحاف المتقدمة ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها بل ربما يقال ان ظ الاخبار الواردة في هذا الباب ان وظيفة كل حالة عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا وهو كما ترى ضرورة ان الاخبار انما تدل على سببية الدم باقسامه لوجوب وظيفته في الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفة المتردة كما لا يخفى وقد يدعى ان ظ الاخبار انه متى تحققت كثرة الدم في وقت ما كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لكنه افراط لا يرجع الى محصل كما لا يخفى كما ان الاول تفريط فالاظهر في معنى الاخبار انه متى تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسلت له من الصلوات وفي المتجدد بعد الغسل ما تراه في اثناء الغسل لانه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو الظ من روايات الصحاف ونحو ما ذكره في نه وكرى كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة كما في غيرها من الاحداث وان الكثرة متى حصلت كفت في وجوب الغسل وان كانت منقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي عن المص والشهيد في البيان والروضة ومع جماعة من متأخري المتأخرين كصاحبي الذخيرة والكفاية وصاحب الحدائق وشارح المفاتيح وسيد الرياض وشارح الروضة مسندا له الى ظ النصوص والفتاوى

المقصد الثالث

ثم ان ظ القول باعتبار اوقات الصلوة اعتبار تحقق الكثرة فعلا في الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولذا فرع عليه غير واحد كالشارح في الروض وشارح ضة انه لو تكثر قبل الوقت ثم طرات القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا القول ما لم يوجد في الوقت متصلة او طارية وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت في اثنائها الا ان المتاخر عنها عن الغسل كاف في السببية لكن قد يستظهر من عبارتي كرى والموجز ان الذي يعتبر وقت الصلوة لا يوجب تحقق تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعمها بالفعل ولما بالقوة قال في كرى قيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرات الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق انعقاده من الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم وهو اقرب ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب ان كثر بعدهما اعتبارا بل وان استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت منه بني على ما اخره ولو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قل عند الظهر توضأت ولو ظن عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفا كفاها الوضوء والطريق الى العلم الشفا اما اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرات الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه الا ان علم عوده انتهى وقال كاشف الالتباس في شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة وقت الصلوة فلو انتقلت من القليل الى الكثير انتقل حكمها وبالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال في كرى لو كان الدم كثيرا فاغتسلت لاول النهار وصلت الصبح ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى وفي به ذات الدم الكثير اذا انقطع دمها في اثناء النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت من الكثير الى القليل واستمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة في كفاية وجود المرتبة في الوقت ولو بالقوة وظ عبارة المنتهى في محل اعتبار استمرار الفعلي الى الاوقات الثلثة قال وان سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد عطف عليه كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب ثان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب ثالث ما لم تبرأ كما نص عليه في كرى انتهى ثم استدل عليه بتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظ العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى وقد جمع الشارح في الروض بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين في وجوب الاغسال فلو طرات القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان وبين قوله بعدم الاعتبار في كثرة الدم باوقات الصلوة وانه يكفي من الاحداث متى حصل كغيره في وجوب الطهارة منها في الوقت ويمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار ما يقابل الانقطاع ولا شاء بعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل او في اثنائه ما يوجب غسلا اخر لكنه بعيد ومثلهما في عبارة عد ويمكن ايضا حمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمي بقرينة ما تقدم عن كرى وبه كما صنعه كاشف اللثام ومما ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى المعظم محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فيما رايناه من كرى وبه وعد بل ظ الكل مراعاة الاستمرار في الاوقات الحقيقي او الاعم منه كما يشهد به حكمه في الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال وانقطع للبرء لم يجب بقية الاغسال بل مما يبعد ان ينسب ذلك القول الى البيان كما وقع لجماعة تبعا للجامع صد غير صحيح فان المذكور في البيان انه لو اختلف دفعات الدم عملت على اكثرها ما لم يكن لبرء انتهى ربما على ان المراد كما قيل انها اذا كانت بحيث يقل دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت في الاغلب قليلة الدم اعتبرت القلة الطارية للبرء قيل وهذا عين القول باعتبار الوقت **اقول** في هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية الاستمرار الحكمي وجعله بمنزلة الفعلي خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود مشكل جدا اذ لا شاهد عليه الا ما ربما يستفاد من اطلاق الروايات من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء والشفا وانها اذا فعلتها عوفيت مما فيه مع انه لا دلالة في صحيحة المستحاضة والمراة الدامية عليها قبل الشفا كحسنة الحائض في ايام النفاس وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف استخلاف المستفاد من كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم في كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار سيما الواردة في القليلة فان الظ ان القليلة والكثيرة من باب واحد كما ان كليهما مع السلس والمبطون من باب واحد فتامل هذا مع ان الاصل يقضي بعدم

في الحكم بالحدثية

في الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان الخلاف في كفاية الاستمرار الحكمي وعدمها على القول باعتبار وقت الصلوة واضح بل متحقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رات الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده ليلا فان وجوب غسل الظهر عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت ويمكن القول به على المختار وسببه على هذا القول تنزيل وجوده بالقوة وبعد غسل الفجر منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل **الثاني** قد صرح المص انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في هي انقطاع دم الاستحاضة للبرء موجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال في عد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مر عبارات كرى وبه والموجز والاظهر انه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص عن الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المص واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتاخر منها كاف في السببية كما حققنا في كرى بعد ما حكى عن الشيخ ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء قال ويمكن ان يرى ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى فاذا انقطعت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها صلت بطهارة وان خرج بعدهما او في اثنائهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعد فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم يظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلم ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اجزاها غسل للظهرين لانه رفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسلي النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح صامت لانه يأتي على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله على ما قلناه فلو اخلت بطل الصوم والصلوة وفي به فصل فرتب وجوب الغسل لو انقطع قبل فعله اما الجنون فهنا واما الاخلال بها انتهى عبارة كرى بعينها وربما يورد عليه بمنع كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا بل اذا استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظ ان كلامه ككلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا في وقت الصلوة فاغتسلت له او توضأت ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكره فحاصل الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في كرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء وقال في البيان وانقطاع الدم لا حكم له ان كان لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا من غسل او وضوء ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة لم يضر عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوي ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى والجمع بين صدر العبارة وذيلها اما بحمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع لا للبرء كما نص عليه واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الشيخ من ايجاب الانقطاع الوضوء ان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه في عد واراد الاعم من القليل كما نص عليه صاحب الموجز وشارحه قال في الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا الا ان علمت قرب عوده انتهى وذكر شارحه في قوله وان كان كثيرا خلافا للشهيد في الدروس حيث قال ولو برئت وجب ما كان قبله من وضوء او غسل انتهى ثم قال يتفرع على من اقتصر على الوضوء انه لا فرق بينه وبين الغسل وقد وجه الفرق كاشف اللثام وجمال الملة في حاشيته على الروضة بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا انتقض ذلك بصورة الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظ اختصاصها بالقليلة هذا مع ان الكلام في الدم المستمر الى الوقت بعد الغسل له هذا كله على تقدير اعتبار الاستمرار واما مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يقال مع انقطاع الدم في غير الوقت لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق عليه

وجوب الاغسال الان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص عن الالتزام به وهذا يناسب ما تقدم في مسئلة كفاية الاستمرار بالقوة والحاصل انا وان لم ندع ما تقدم في تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال ونعلقها على عنوان المستحاضة والمرأة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب من غير مدخلية للدم حتى يكون من رات الكثرة واغتسلت لها عند الصبح لم يجب عليها الغسل للظهرين اذا علمت بعود الكثرة الا ان دعوى كون المناط نفس الدم بحيث لا يكون لاستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة بحيث يصدق عليها عند دخول الوقت انها مستحاضة مدخلية في ثبوت الاغسال فيكون حال الدم حال الخروج الذي عرفت عن البينة بل الانصاف ظهور الاخبار في اعتبار بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يتحقق معه التكليف بالطهارة فتلخص من ذلك ان المعتبر في وجوب الاغسال مجموع الامرين من وجود الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين وح فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج المني له هذا كله في سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام في ناقضيته و ناقضية الانقطاع للفترة للغسل الماضي كما اذا اغتسل في الوقت ثم انقطع دمها للبرء او للفترة فتفصيله ان الانقطاع اما ان يكون بعد الصلوة واما ان يكون في اثنائها واما ان يكون بينها وبين الطهارة واما ان يكون في اثناء الطهارة وعلى اي تقدير فالانقطاع اما للبرء واما للفترة بعلم انها تسع الطهارة والصلوة او انها لا تسعهما او يشك فيها واما مترددة بينهما فان كان بعد الصلوة و الانقطاع للبرء او للفترة نعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة ويحتمل في الاول بما لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مرفوعة الحدث واولى بالعدم لو شك في السعة فضلا عن القطع بعدمها وحيث قلنا بعدم وجوب اعادة الغسل والصلوة فهل يجب الغسل للصوم كما في كري فيه اشكال من ظهور حدثية هذا الدم ولا ينافيها الحكم باجزاء الصلوة ومن ان الثابت توقف الصوم على الاغسال الواجبة للصلوات ولو انقطع في اثناء الصلوة فعن ظ وف وهي والبيان الصحة وفيه نظر بناء على الحكم بوجوب الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اذ لا فرق بين الصورتين والتمسك بعموم المنهي عن الابطال في الصورة الاولى مع الاعتراف ببطلان الفهري في الصورة الثانية لا وجه له كما لا وجه لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب الاكمال لاحتمال تجديد الطهارة والبناء كما قيل في المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث المبطون متخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع قبله للشيء من الدم فلا وجه للبناء ولو انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمشهور عدم كفاية الطهارة السابقة لما عرفت من ان دم الاستحاضة حدث واذا انقطع وجب له الوضوء ومراده كما صرح به جماعة ان بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث فجعل الانقطاع موجبا من جهة انه به ينكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث ونحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمها وان فرغ من الوضوء وانقطع قبل الصلوة وقت واحد صلت به انتهى وقد عرفت ان العفو عن الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم كون ذلك المعفو عنه ولذا قال في كرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قبل الاستمرار انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ومنه يظهر انه لما لم يكن بد من مراعاة ظ الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتب المص قده والموجز وشرحه دون الغسل لذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثاني و جماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل ومنه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فيوجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل وجود هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل من الوضوء ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الانقطاع للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمت بالبرء في اخر الوقت او دخل ان فترة تسع الصلوة مع الطهارة الحقيقية وجب انتظاره كما صرح به المص في يه والمحقق الثاني وعن الشهيد ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لانه بعوده بعد ذلك كالموجود دائما ومنه نظر بعم لا اشكال في عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع الطهارة والصلوة ولو شك فيها ففي البناء

على اصالة التلبس العود وجهان اقويهما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج في ذلك نعم اذا انكشف طول الفترة فيمكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة فاعاد قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم صح ذلك الانقطاع ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فلا حظ **الثالث** ظ الاخبار وعبائر كثير من الاصحاب كما عن صريح المقنعة وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد الا ان الظ المتفاهم من الروايات ان الامر للرخصة في مقام توهم وجوب خمسة اغسال فلا يفيد ازيد من الجواز كما عن المص في هي والشهيد والمحقق الثانيين مع دعوى الثاني كصاحب المدارك القطع بالجواز وتبعهم جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل عن هي استحباب ذلك لعموم الطهر على الطهر عشر حسنات ويمكن الاستشكال بان الغسل الثاني غير مبيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود نعم يمكن التمسك له ببعض الروايات مثل مرسلة يونس كانت تغتسل في وقت كل صلوة وقوله فيها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة وقوله في رواية يونس بن يعقوب فاذا تمت ثلثون يوما فرات [illegible] اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف وقت كل صلوة وفي رواية الخوئي ليونس بن يعقوب الوارد في الاستظهار [illegible] ان الدم دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وفي دلالتها تامل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المتم من [illegible] **الرابع** المشهور بين الاصحاب وجوب معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر نفي الخلاف واستدل عليه جر [illegible] بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله ع في رواية ابي المعزا [illegible] ي رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلي من ان لفظ عند تفيد [illegible] ن العرب لا يصغر كما ان قبيل وبعيد للمقارنة فكان عند لابهامها مع ترك التصغير غير قبيل وبعيد في التصغير وربما [illegible] عن الاخبار بالجمع بين الصلوتين بتاخير الاولى وتعجيل الثانية فكان اصل الجمع وجب والخصوصية مستحبة [illegible] ان الكل لا يخ عن نظر لكفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة واما [illegible] اضافته الى الوقت اي زمان خصوص وقت كل صلوة لا خصوص فعلها ولذا قال ع في رواية ابن سنان ثم تغتسل عند [illegible] المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ومن هنا اختار كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي جواز الفصل [illegible] الاطلاق وقوله في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وفي رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت وفي دلالة الحديث نظر فالاجود الاقتصار على الاطلاق ويؤيده ما سيجيء من ان المستحاضة تكتفي لجميع الغايات المتوقفة على الغسل مطلقا ما دام وقت الصلوة باقيا بالغسل للصلوة فلا بد من تحقق الفصل بين الغسل واكثر الغايات وتخصيص الصلوة منها بالاتصال بالغسل بعيد جدا فتم مع ان مقتضى ما ذكر من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل على مقدار الضرورة عدم جواز الفصل راسا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب في الظاهر بخلاف الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد والاذان والاقامة بل وعن الذكرى ومن انتظار الجماعة وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن هي الا ان يوجه القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان الظ من الاخبار ولو قلنا بدلالتها على وجوب المعاقبة عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المتعارفة لها بحسب التعارف كالستر باللباس الموجود لا تحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة اجتهادا لا يحتاج معه عند القيام الى الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار الجماعة قليلا لا يعد من هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليست بوجوب المقدمات واستحبابها بل بتعارفها عرفا وعدم تعارفها واجبة كانت او مستحبة ومنه يظهر انه لا باس بالغسل قبل الوقت اذا دخل الوقت بعد الغسل من غير فصل لا يتسامح به كما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين المص الا انه قد يستشكل من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب في نفسه وعدم الامر بها وجوبا لعدم الامر بالغاية مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب ولعله لذا اطلق في كرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد مما تقدم عن يه انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفي بها للصلوة الوقتية وكيف كان فقد استثنوا من ذلك تقديم غسل الغداة لصلوة الليل كما عن الصدوقين والسيد والشيخين وجماعة من المتاخرين بل عن خيرة انى لا اعلم فيه خلافا وعن غيره انسبته

في الاكتفاء

في وجوب معاقبة الصلوة للغسل

الى الاصحاب بل ظاهر المحكي عن المنتهى الاجماع على الجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل
قال و يؤخر صلوة الليل الى قرب الفجر ويصلي الفجر بها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعثر لجماعة على
دليل عدا ما عن الفقه الرضوي في المتوسطة ومما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلوتين بغسل وفيه ما لا يخفى ثم الظ انه
يجوز تقديمه على الوقت واستثنى غيره ما الوارد في صلوة الليل واغتسلت غسل صلوة الغداة بمعنى انه اذا قدمته لصلوة الليل
بان نوى بها صلوة الليل تصلي الفجر بها الا انه لا يشرع الغسل مطلقا قبل دخول الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة و
لازمه انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظ ان حكمهم على سبيل الرخصة بمعنى انه
يجوز لها غسل مستقل لصلوة الليل الا انها قدمتها على الفجر ليلا اجتزت بغسل واحد وهو الظ من عبارة المتقدمة بناء على
ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم ويكشف عن ارادة ذلك ما في الروض من انه لو ارادت التقديم على وقت كفاها
صلوة الليل فهل يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتملنا من عدم مشروعية الغسل لها قبل الوقت ولا العبادة المشروطة به لم
يكن اشكال في وجوب اعادته لعدم وجوب الفرض المستثنى نعم مع ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم على الوقت
للصلوة اليومية لا في مشروعية اصل الغسل وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة والمتوسطة
فالمشهور ايضا وجوب المعاقبة بمعنى توقيتها في اول الوقت وصلواتها في اخره لم يصح كما عن ... والجامع وسبيله والاكثر اوجهه التأثير
الا ... فذهب في ... للمصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة ... مع اكتفائهم بالطهارة
الواحدة في الجمع انتهى وفيه ما ذكره من اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجمع نظر يستعرفه فيما بعد وكيف كان فمقتضى القاعدة وان كان
ما ذكره الاكثر الا ان الاطلاقات الواردة في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام لو قلنا واما الاستناد
بعض الاخبار المشتملة على لفظ عند كما عن الحلي فقد عرفت حاله في الغسل نعم ربما يرشد الى وجوب المعاقبة وجوب تجديد الطهارة
لكل صلوة لان الظ ان ذلك لاجل تخفيف الحدث ويؤيده استدلال الشيخ في محكي ف على وجوب المعاقبة بقوله دليلنا ما قدمنا
من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى وقد ذكر ذلك بما حكي عنه ان المستحاضة ومن به سلس البول يجب عليه
تجديد الوضوء عند كل صلوة ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فان الظ ان مراده
بما تقدم هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فما ... هو الاحوط
وان كان في تعينه نظر والظ ان محل النزاع ما اذا رأت الدم بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انها لم تر الدم بعد الشروع
للقلة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة كما اعترف به بعض مشايخنا في شرحه على الشرايع بل ولا في عدم وجوب تجديد الوضوء
ما لم تر الدم لان المفروض عدم الحدث والبرء مجرد الحالة حدثا فلو ارادت غاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكتفي لها وللفجر بغسل
واحد لان المستفاد من الفتوى والنص تسويغ التقديم بهذا المقدار الا لهذه الغاية بالخصوص ام لا لما عرفت من وجوب الاتصال
المتيقن وجهان اقويهما الثاني لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر بالمتقدم في رواية اسمعيل بن
عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها
ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقويهما الاول ويتعين الثاني بناء على ما اختاره بعض المتأخرين من ان عدم حصول
ذي المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة المأتي بها مطلوبة حتى لو نذر الاغتسال فاغتسل لغاية منذورة كالزيارة فلم يفعلها
لم يبر النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا فتأمل **الخامس** الظ من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكي
عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم من الخروج بحسب الامكان ما لم يتضرر بحبسه عليه ويدل جملة
من الاخبار الامرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الاحتباس بدونه والاستثفار والاحتشاء ان تحشو فرجها بعد غسله شيئا من قطن
او خرقة والتلجم كما في كره ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها
وتشدهما بالتكة والاستثفار وهو التلجم من ثفر الدابة يقال استثفر الرجل بثوبه اذا رد طرفيه بين رجليه الى حجزته ويتعين في الاستثفار
حبضه بكسر الحاء ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن نجاسة الدم مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على
ما لا يمكن والا فلا باثار المحل النجس بمثل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا لا بد من التحفظ منه بقدر الامكان
لانه انما يتم اذا امكنته من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا

بعد خروج شيء منه لا بالاحتباس الآن بل لان الخارج منه بغير الاحتباس معفو للضرورة ويتفرع عليه ما لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها
في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل والاستظهار كما صرح به المص في يه والشهيد في كرى المحكي عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة
تمام النهار وتبعهما في الروض لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم وبان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل
الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس خروج الدم كحدوث الجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث
عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعدم الدليل هذا كله لو خرج الدم للتقصير في الشد اما لو خرج لغلبته فان كان الاستحاضة كثيرة لم تعد
وان كانت قليلة فصارت بالخروج كثيرة بطلت الطهارة السابقة لان الوضوء انما يبيح الدم القليل الطاري بعده وكذا لو صارت
متوسطة في الصبح ومطلقا بناء على ما قويناه في المتوسطة ولو صارت متوسطة في الظهرين او العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل
لو حدث بعد صلوة الفجر ففي الاكتفاء بالطهارة السابقة لاباحتها ما يخرج بعدها مما يتحد مع الحدث السابق في التأثير او وجوب
اعادتها لان الطاري حدث مغاير للحدث المتطهر عنها كما يكشف عنه ايجابه الغسل لصلوة الغداة فهو في الحقيقة حدث آخر كالبول و
نحوه مما لا اشكال في ايجابه الاعادة وجهان **ثم** المحكي عن وحيد عصره في شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاخيار
ان هذا الاستظهار مثل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق منافية الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظ من بعض
الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد الاستثناء غير متيسر **ثم** ان المحكي عن المص والشهيد تبعا للشيخ
وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس مثل التضرع في المسلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيهما في الاول والظ ان المراد
بالتضرع في المسلوس ما ورد من اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ولذا جعله بعضهم اولى
مع امكانه ولا اشكال في تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب لتضرره ولعله الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع
عن تنجس الثياب ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل ممن يقطر بولا او دما اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين
صلوتي الظهر والعصر باذان واقامتين وظاهرها ايض عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايض العفو عن حمل نجس
الاحتلام مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكرسف وتغيير الشداد في المستحاضة تعبد **ثم** انه هل يتعين الاستظهار
في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق ما يحصل به الاستظهار لان الظ ان المقصود منه بيان الفرد الغالب لا التعبد ويؤيده ما في
من اطلاق بعض الاخبار بالاستثفار وجهان الابعد الثاني قال في المدارك لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكيفيته
القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظ ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه في ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة ومحشي
الروضة وكاشف الغطاء وذكر بعض مشايخنا المعاصرين ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انها لا تنفذ بل لا يبقى
محتشية حتى تنقل الى الحالة الاخرى ان كانت او تغيرها عند كل صلوة كما سمعت انتهى **اقول** فيه مع ان سبب الاحتشاء غير معلوم
انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى الوقت المذكور ولم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبر حالها
وهي مع ضبط ذلك الذي تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحال الدم في القلة والكثرة
بحكم الطاهر من الحدث والخبث بلا خلاف كما عن صريح المدارك وظ غيره بل اجماعا كما عن الغنية وكره وشرح الجعفرية وكشف الالتباس
عنها وظاهرها يعطي انه يجوز لها فعل ما يشترط بالطهارة من دون تجديد شيء من المذكورات قال في محكي المصابيح بعد ذكر
كلامهم في انها مع الافعال بحكم الطاهر ان قضية ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس
ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر ذلك من كلماتهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن
الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الغسل عليها للطواف ومن المعلوم عدم وجوب غسل لدخول المساجد بغسل غير غسل
الطواف وكلام الاصحاب غير محرر في هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين فقال لا ينبغي الاشكال في ظهور عبارات الاكثر
في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لانها تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا
يؤثر استمراره اثرا نعم تحتاج الى الوضوء او الغسل مع عروض سبب آخر موجب لهما من الجنابة والبول ونحوهما انتهى وقد جزم بعض
آخر من مشايخنا في كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة في الكثيرة لجميع الصلوات التي بعدها حيث قال في ... غير الرواتب
والقضاء في غيره او فيها او فيهما مؤخرا عن الصلوة من غير غسل ولا وضوء الا من حدث آخر موجب لهما من بول او مني او نحوهما
لعموم الامر بها وعدم ثبوت مانع سوى الدم ولم يثبت مانعيته ولا وجوب الغسل لكل صلوة انما الثابت الاغسال الثلثة

فتامل انتهى **اقول** قد تقدم تصريح جماعة في القليلة بوجوب الوضوء بجميع ما عدا الغسل لكل صلاة فرضا او نفلا فيقع على الحاجة
عليها الصلوات المفروضة لا يغنيها عن تجديد الدخول في غيرها مما يشترط بالطهارتين ولذا صرحوا بوجوب الوضوء لكل صلاة
فرضا او نفلا والظاهر لزوم تغيير القطنة ايضا لاسيما اذا لم يعلم بذلك بان الدم حتى تقتضيه صريح حكمهم على المبتلى بلزوم الحاجة للطواف
ايضا ولمس كتابة القرآن ايضا ولذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلاته وبرد كاشف الغطاء في كفاية
وضوء واحد لمس واحد مستمر بعدمان جزم بوجوب تكراره بتكراره وبالجملة فالظاهر كفاية افعال القليلة لا بد منه من صلاة واحدة فقد
جاز في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر كفاية وضوئها فاوقات اغسالها بغير اوقاتها الذي يغتسل لها فان من اغتسل
وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلاة الفجر فالظاهر انه لا يغنيه ذلك عن الوضوء للصلوات الاخر المتأخرة واو المفروضة غير اليومية
فالمحصل من مجموع كلماتهم ان الكافي من الافعال التي يفعل للصلاة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط
ولعله لان ذلك كله على جريان ما فيه واما بحيث لفظها انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم الطاهر فيتبع مع الوضوء
كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك فيتمشى ما ينافيه من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلاة الليل فان مقتضى
الكثيرة المذكورة كفاية غسل العشائين لصلاة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فكفى بغسل الصبح
للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكفي غسل العشائين الى نصف الليل فلا يرد ما عن كاشف في الروض من حيث ان المستحاضة
لا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلاة من وضوء تتمة اغسالها فالوقت مختلف مائة من
الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلاة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلاة في غير الوقت اغتسلت
لاول الرؤية وعملت باقي الافعال لكل صلاة وكذا القول لو ارادت صلاة الليل لكن يكفيها الغسل عن اعادته للصبح على ما مر من التفصيل
انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظاهر انه لفخر الاسلام حيث ذكر ان وضوء المستحاضة للصلاة يبطل بالفراغ
منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس فعلم من ذلك كله ان الاقوى وجوب تجديد
الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عرفت من بر وحاشية شاد والموجز وشرحه وض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في الكثيرة
من الوضوء لكل صلاة ثم مرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلاة او
هو عند اشتراط الطواف الا انه ما وجب عليها لاجل صلواتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة غيرها من الصلوات الا
وغيرها من العبادات كما قد يتوهم وكيف يجمع هذا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلتها بوضوء واحد في الحنث بغيرها من النوافل
وغيرها نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلاة ثم امكن الاكتفاء به لباقي الصلوات الى ان يحدث موجب لغير الوضوء
او الغسل نظير سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها تجديد
الوضوء لفرائضها ولغيرها ولا لنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء اما الغسل فقد عرفت
تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت وان انقطاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به
وكفاية الاغسال الثلثة بحيث لو خرج الوقت ممنوع بل لولا اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الحدس في ذلك نظرا الى ان
هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة وضوء السلس والمبطون غير رافع للحدث فمقتضى اباحته لما اشترط بالطهارة على التيقن يجب تجديده
لكل عبادة ودعوى ان الظاهر من الروايات كفاية الاغسال الثلثة للمستحاضة مطلقا ممنوعة لان المتبادر منها بيان ما يباح معه صلواتها
المفروضة لا بيان حالها بالنسبة الى سائر العبادات بل لولا ظهور الاجماع على جواز دخولها بعد صلواتها المفروضة لعمل آخر مشروط
بالطهارة امكن القول بعدم الجواز بناء على ان الطهارة الحقيقية في حقها متعذرة والمخرج الغسل الصلوتي او المجعول للدخول في عمل
آخر مشروط بالطهارة محتاج الى التوقيف من الشارع وما ابعد ما بين هذا وبين ما تقدم عن بعض من تجويز الدخول في كل عمل
مشروط بالطهارة بعد فعل الاغسال الثلثة من دون تجديد وضوء ولا غسل نظرا الى انه لا دليل من النص والفتوى على حدثية
الاستحاضة بحيث يوجب في الليل والنهار ازيد من ثلثة اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة
الدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا يبعد تمسكهم بوجوب معاقبة
الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح به الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتضي العفو عن هذا الدم على
ما لا يمكن الانفكاك عنه ولا استبعاد في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي تغتسل لها ويدل عليه

قوله ع في رواية البصري الآتية في وطي المستحاضة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وما نحكيه في التفاسير
من المحكي من المنتقى عن حمران بن اعين عن ابي جعفر ع من قوله لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الآن فاخرجي الساعة
واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت واحتشت وطافت وسعت وصلت فان الظاهر فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة
الا ان يدعى احتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة ويمكن قطع هذا كله مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل
عبادة لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولولا ذلك لكان الاقوى وجوب تجديد الغسل عند كل
عبادة مشروطة به بناء على ما يستلهم على حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه مجردة ما لا تسمع ثم ظاهر تلك الاجماعات كظاهر
البصري المتقدمة عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيده كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بمنافاة حدث الاستحاضة
ولذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار ويكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان جملة
غسل المتوسطة للوقت معنا وجوب الاغسال البعدية وجب لعبادة اخرى فان جاز الدخول في الظهرين والعشائين بغير غسل
وهو كما ترى ويؤيده ايضا بل يدل عليه ان المستند في حدثية دم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النصوص الدالة عليه فلا
يدل على ازيد من ثلثة اغسال وان كان ظهور معاقد الاجماعات الدالة على انها حدث فهو معارض بظهور كلمات المجمعين في نقلة الاجماع
في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث ولذا اعترف بعضهم بانه حدث لا كالاحداث فظهر بذلك ضعف ما تقدم عن الروض
وحاشية شاد من اعتبار الوقت وان كان يؤيده حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين لها وعلى
كل حال فلو فرضنا عدم سبق غسل لها في وقت صلوة كما لو حدث دم الاستحاضة في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة و
ارادت فعل مشروط بالطهارة فلا اشكال في مشروعية اطلاقات مشروعية ما يتوقف على الطهارة من العبادات وكان مرادهم الى هذا
نظر بعض مشايخنا المعاصرين وان لم يلح البحث استشكل فيما ذكرنا وقال قد يشعر ضعف عباراتهم هنا وفي توقف الصوم
بذلك بان طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد الحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولما
ورد في قصة اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد اليه ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من مطاوي كلماتهم خصوصا في توقف الصوم
والوطي على الغسل عدم ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء والغسل ولعل ما ذكرنا
اذ ليست هي غايات مستقلة لتشريع الافعال لها ابتداء بل هي امور تابعة لتكليفها الصلوتي فيكون من قبيل الاحكام
لها لكن الجرأة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه الاستعدادات لا تخلو عن اشكال ونظر انتهى لكن الاقوى مشروعية العبادة لها قبل
دخول الوقت فتغتسل وترتفع به حكم حدثها كما تقدم عن ض وصرح به كاشف الغطاء الان المستفاد من اخبار ايجاب الاستحاضة
الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بها مطلقا من دون اختصاصا بوقت الصلوة ولذا لو اتفق
وجوب صلوة الكسوفين او غيرها عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث وعدم الدليل على
رفع حكم حدثها بالوضوء والغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في اغتسال اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعيته
غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت ولم يقم على المشروعية للنوافل دليل كما ترى هنا مع
ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من دعوى تقييدها بارتفاع الحدث او حكمه والمفروض
عدم ارتفاعه هنا قطعا وعدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم يدل دليل على مشروعيته مدفوعة بمنع تقييد تلك
العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غاية الامر انما يستفاد من مثل قوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة على استعمال الطهور
فالعمومات جارية في حق كل من يمكن من ذلك ويلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي
في مشروعية الغسل والوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة بل لولا ما تقدم من الاجماع المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة
بالغسل والوضوء امكن دعوى دفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل والوضوء المامور بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد
بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول معلوم الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق فالعام بالنسبة
اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل ثم ان الاقوى جواز وطيها بدون الاغسال كما عن المعتبر وكره وير وس والبيان
والموجز وشرحه وض ومجمع الفائدة ولك وخيرة وفواته في نع صد وشرح الجعفرية لعمومات جواز وطي الازواج وما ملكت
ايمانهم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن ورواية ابن سنان ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا

في أيام حيضها بل موثقة زرارة فإذا حلّت لها الصلاة حلّ لزوجها أن يغشاها بناء على أن الظاهر من الحلّ لغة وعرفاً حلّية الصلاة لها
في مقابل حرمتها عليها لا أجزاؤها وصحتها في مقابل فسادها لأن الحلّ يرادف الإباحة المراد بها المعنى الأعم الشامل للوجوب لعدم
تعقل المعنى الأخص في العبادات ويؤيده أن صحة الصلاة يتوقف على الاحتشاء والاستثفار ولا يتوقف عليهما الوطي قطعاً كيف ولو
اريد بها الحلّ الدخول من جميع الجهات لزم توقف الوطي على إجزاء سائر مقدمات الصلاة التي لا تباح الصلاة بدونها اللهم إلا أن يراد
ما يتوقف عليه إباحة الصلاة من حيث الاستحاضة كما يظهر من قوله عليه السلام في أول الرواية المستحاضة تكفّ عن الصلاة أيام أقرائها ثم
تحتاط بيوم أو يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلاة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب
والعشاء بغسل فإذا حلّ لها الصلاة حلّ لزوجها أن يغشاها بل الانصاف عدم صحة التمسك بها لمذهب الجماعة لو لم يتمسك
بها للخلاف لأنهم من حيث إن المتبادر عرفاً إباحة الدخول في الصلاة في مقابل المحدث الذي لا يستبيح الصلاة وعدم إباحتها للحائض
من هذه الجهة أيضاً لا من جهة الحرمة الذاتية كما أشرنا إليه في أحكام الحائض وقد صرّح بما ذكرنا من إرادة الإباحة بمعنى ارتفاع
المانع عن الدخول في الصلاة قوله عليه السلام في رواية البصري المروية عن مجمع البيان بعد الأمر بالاغتسال لكل صلاتين وكل شيء استحلّت
به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فإن فيه من الظهور ما لا يخفى ونحوها في الظهور قوله عليه السلام في موثقة سماعة بعد الأمر بالاغتسال
ثلثة في الكثيرة وغسل واحد في المتوسطة وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل وقوله عليه السلام في صحيحة مالك بن أعين قال سألت
أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الأيام
من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الأيام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحبّ حمل الغسل على غسل الحيض
بعيد جداً نعم هو غير بعيد في رواية الأخرى عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم إذا مضى منذ وضعت
بقدر عدة أيام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعدُ أن يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب وفي المحكي عن قرب
الإسناد بعد الأمر بالاغتسال قلت يواقعها زوجها قال إذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها إن أراد وعن الرضوي
والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد أن تغتسل وتنظف لأن غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وقد
يستدل أيضاً بصحيحة ابن مسلم المحكي عن المعتبر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن الباقر عليه السلام في الحائض إذا رأت دماً بعد أيامها التي كانت
ترى فيها فلتقعد عن الصلاة يوماً أو يومين ثم تمسك قطنة فإن صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل و
يصيبها زوجها إن أحب وحلّت لها الصلاة وصحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قلت جعلت فداك إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى
الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة أيام طاهراً ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلاة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة
بعد قطنة وتجمع بين الصلاتين بغسل ويأتيها زوجها إن أراد بناء على أن الظاهر من الصحيحين ترتب جواز إتيان المستحاضة على
ما ذكر من الاغتسال والأولى الاكتفاء بغيرهما من الروايات في تخصيص العمومات السابقة أو تقييد المطلقات بعد الغض عن ورودها
في بيان الإباحة الذاتية للوطي التي لا تنافي توقفه على شيء آخر كما في آية الأزواج وما ملكت اليمين أو في مقام الإباحة في الجملة
كما في رواية ابن سنان وأمثالها الدالة على جواز إتيان المستحاضة فيما عدا أيام حيضها وأما حملها طراً على استحباب خصوص
الاغتسال أو جميع الأفعال للوطي أو كراهة الوطي بدونها كما عن أكثر الجماعة المتقدم إليهم الإشارة منهم المحقق والمص والشهيدان
فهو في غاية البعد وبالجملة فطرحها في غاية الإشكال سيما مع موافقتها لعمل معظم القدماء بل كافتهم إلا من شذ كالقاضي حيث
قال في محكي المهذب والأفضل لها قبل الوطي أن تغسل فرجها ثم اختلفوا بين من اعتبر في الإباحة جميع الأفعال كما عن الإسكافي والمقنعة
والنهاية والجمل والعقود والمراسم والسرائر والكافي بل ظاهر جماعة اتفاق القدماء عليه فعن المعتبر أومأ الأصحاب إلى ذلك ولم يصرحوا
به وهو معنى ما قالوا يجوز لزوجها وطيها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحكي عن المنتهى وأما عدم الأفعال فالذي
تقتضيه عبارات أصحابنا التحريم وفي كري ظا الأصحاب توقف حل الوطي على ما يتوقف عليه الصلاة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم
يجوز وطيها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحكي عن شرح الجعفرية وعن كري الظا من عبارة علمائنا اشتراط الطهارة
في الإباحة قالوا يجوز وطيها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن كشف اللثام أن ظا الأصحاب المنع مع الإخلال بالأفعال و
من اقتصر على الاغتسال وتجديد الوضوء كما عن ظا روض الأحكام ومن أهمل ذكر الوضوء كما عن رسالة الصدوق والهداية
وعن مع صد الميل إليه القول به ولا إشكال عندنا فلا يتوقف تقديم الوضوء على الغسل عند اجتماعهما وأما على المختار من عدم

اعتبار التقديم فيمكن اعتباره لتوقف حل الصلاة لها عليه مضافاً إلى ما تقدم من رواية قرب الإسناد والتحقيق أنه إن أريد بالحل
توقف الوطي على فعل الأفعال لأجله وإن فعلها قبل ذلك للصلاة فقد عرفت سابقاً كفاية الغسل للصلاة لكل عبادة مشروطة
بالطهارة فضلاً عن الوطي وإن أريد من مقتضى الإجماعات المنقولة توقفه على فعل تلك الأفعال للصلاة ففيه أنه ليس في الأخبار ما
يدل عليه سوى قوله عليه السلام في موثقة زرارة فإذا حلّت لها الصلاة حلّ لزوجها أن يغشاها وقوله عليه السلام في رواية البصري وكل شيء استحلت
به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ولا دلالة في شيء منهما على اعتبار ما عدا الغسل أما الثاني فلما تقدم من أن الظاهر
لا يكفي فيه ولا يشترط من الأفعال التي فعلت للصلاة إلا الغسل لاعتبار تجديد ما عداه له وعدم قدح تركها للصلاة في صحته
بعد أن فعلت له فتعين إرادة الغسل فقط فهو المعتبر أيضاً في حل الوطي وأما الرواية الأولى فإن أريد من الشرط حلية الصلاة
فعلاً من جهة جميع الأمور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلاة إذ لا يحل لها الصلاة ح
فعلاً لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فتعين أن يراد بالشرطية إما توقف حل الوطي على حل الصلاة
من جهة الغسل فقط وإما تعلقه على حلية الصلاة فعلاً من جميع الجهات في زمان ما ولو لم يتفق عند الوطي وإما عدم
جواز الوطي إلا بين الأفعال والصلاة مع منافاة الوطي لها لئلا يخرج الأفعال عن قابلية الصلاة معها والثالث مع أنه
خلاف الإجماع مستلزم لخلاف الفرض إذ بمقدمات الوطي يخرج الأفعال عن قابلية الصلاة بها لكونه اشتغالاً بغير مقدماتها
الصلاة مع استلزامه الإخلال ببعضها كإخراج القطنة ورفع الخرقة اللازمين لخروج الدم فدار الأمر بين أحد الأولين
والأول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم مقارنة زماني الشرط والجزاء وهو خلاف
الظاهر في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الأول بقرينة الرواية الثانية التي تقدمت أن المراد بها استحلال الصلاة من جهة
الغسل فقط فلا أقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو التوقف على الغسل وينفى الثاني بإطلاق الرواية الثانية في كفاية
الغسل فالأقوى توقف الوطي على الغسل فقط بل يظهر من مع صد أن الخلاف فيه لا غير وأن المراد من الأفعال في عباراتهم الأغسال
حيث قال في شرح قول المص قده ومع الأفعال تصير بحكم الطاهر المراد بالأفعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما
إلى أن قال ويلوح من مفهوم عبارته أنها بدون الأفعال لا يأتيها زوجها وإنما يراد بها الغسل خاصة إذ لا تعلق للوطي بالوضوء
ولخبار في هي واسنده إلى ظاهر عبارات الأصحاب واستدل بالأخبار الدالة على الإذن في الغسل بعد الوطي انتهى محل الكلام
فإنها إن لم تكن مسبوقة بغسل للصلاة كما لو حدثت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها أن تغتسل لأجل الوطي الأقوى
ذلك كما هو ظ رواية مالك بن أعين وقرب الإسناد ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلاة كما مر من صحته
اكتفي به للوطي بل الأحوط أن لا يوقع الغسل لخصوص الوطي والأحوط منه أن لا يوقعها إلا مسبوقة بالأغسال بل جميع الأفعال التي
الصلاة والأحوط منه أن لا توقع مع ذلك الأغسال بل تأتي بالأفعال لخصوص الوطي أيضاً وأما حكم اللبث في المساجد ودخول
المسجدين فالمش كما عن موضع من المصابيح توقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع آخر منه أنه قد يتحقق أن مذهب الأصحاب
تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الأقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها
من غير توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ هذه الأقوال وحكي عن حواشي الشهيد أنه قال وأما حدث الاستحاضة
الموجب للغسل فظ الأصحاب أنه كالحيض وعن شارح النجاة الإجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالأكبر عدا المس ثم قال
وظاهرهما الإجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ويستفاد ذلك من الغنية والمعتبر و
كره انتهى **أقول** كأن مراده مفاهيم عبارات الكتب التي ذكرها فإن في الغنية ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم على الحائض
وحكمها حكم الطاهر إذا فعلت ما ذكرنا بدليل الإجماع المشار إليه انتهى وفي المعتبر أن مذهب علمائنا أجمع أن الاستحاضة
حدث تبطل الطهارة بوجوده فمع الإتيان بما ذكر من الوضوء إن كان قليلاً والأغسال إن كان كثيراً يخرج عن حكم الحدث لا محالة
وتستبيح كلما تستبيحه الطاهر من الصلاة والطواف ودخول المساجد وحل وطيها وإن لم تفعل ذلك كان حدثها باقياً ولم
يجز أن تستبيح شيئاً مما تشترط فيه الطهارة انتهى وفي كره إذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الأغسال والوضوء وتغيير القطنة
والخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا أجمع إلى آخر ما في المعتبر وفي الوسيلة إذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم عليها
شيء مما يحرم على الحائض إلا دخول الكعبة انتهى وفي البيان ولا يحرم عليها شيء من محرمات الحيض إذا أتت باللازم عليها انتهى

وقد يخدش في ذلك كله بعدم دلالة شيء من العبارات على المطلب المذكور لان مفهوم قولهم اذا اتت بما عليها لا يحرم عليه شيء مما
يحرم على الحائض انها اذا لم تفعل انتفى هذا الحكم الكلي لا انه حرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا
توجب الموجبة الكلية ويمكن ان يقال ان هذا الكلام من قبيل قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على استناد انتفاء
الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فهو من قبيل المانع للاحكام النفسية في الجزاء فيفيد السلب الكلي واما الوهن فيما استظهر من عبارة
بانه لو كان الامر كما ذكر لدلت عباراتهم على تحريم دخول المساجد على المستحاضة القليلة وعلى الكثيرة اذا اخلت بالاحتشاء والتلجم
بعد الغسل ولو مع قوة نعلم لاجلها بعدم خروج الدم الى الظاهر فضلا عن تلويث المسجد فهو ايراد على ظاهر عباراتهم لازم على كل
تقدير ودعوى ان معنى عباراتهم انها متى اخلت بما عليها من الطهر من الحدث والخبث لم يكن بحكم الطاهر بل هي اما حائض او ذات نجاسة
فلا يجوز لها الدخول فيما يشترط بالمفقود من الطهارتين وح فان ثبت توقف دخول المساجد وقراءة العزائم على الطهارة من الاحداث
حرم عليها قبل الطهارة والا فلا هذا ولكن الانصاف ان عدم اعتبار تغيير الحرمة وشبهه مما لا ينفع من جهة الحدث مشترك الورود
اذ لا يتم تعميم الحدث والخبث من لفظ الطاهر مع ان في بعض العبارات انها بحكم الطاهر خلاف الظاهر فالكلام في توقف الامرين على
رفع حدث الاستحاضة لا يتجه منه ما ذكر من العبارات الا من جهة ذكرهم دخول المساجد فيما يستبيحه الطاهر في كلام بعضهم كالمحقق
والمص قدس سرهما ومن انه عطف عليه ايضا حل الوطي الذي لا يقول المحقق بتوقفه على الطهارة من الحدث فدل على ان ذكرهما فيما
يستبيحه الطاهر لا يدل بالمفهوم على عدم استباحة المحدث لهما مطلقا فتامل بل يمكن الاستشهاد لذلك بما ذكروا في باب ما يجب له
الغسل ولذا استثنى في الجعفرية عن عموم هذا الكلام غسل المس فلولا عموم الكلام لجميع الاغسال الخمسة لم يحسن الاستثناء
هذا كله مضافا الى ذلك الرضوي المتقدم المنجبر بما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة المحققة فالحكم لا يخلو عن قوة وفاقا
لصريح المحقق والشهيد والكركي وغيرهم وخلافا للمحكي عن القدوس في الحكاية نظر وص بشرط امن التلويث ومجمع الفائدة و
وغيره وشرح ق والرياض والمناهل وغيرها وكذا قراءة العزائم وفاقا للوحيد في شرح المفاتيح وبعض من تاخر عنه ولو اخلت
المستحاضة بالاغسال الواجبة عليها لم يصح منها الصوم بلا خلاف بين الاصحاب كما في ظ ك وشرح المفاتيح ومستظهر الحدائق
بل عن مع صد وض وحواشي ق ومنهج السداد والطالبية الاجماع عليه للامر بقضائه فيما رواه اصحابنا كما عن ظ ورواه في الصحيح عن
علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان كله
من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلاتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي
صلوتها لان رسول الله ص كان يامر فاطمة ع والمؤمنات من نسائه بذلك والخبر لا يقدح في الاسناد الا لاشتماله على ذكر الصديقة الطاهرة
معما هو المعروف بين الشيعة وتكاثرت به الاخبار من انها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا حيضا ولا استحاضة اذ ليس في
الرواية الامر الذي اباها بذلك فلعله لتعليم نسوان المسلمين مع احتمال ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي مر ذكرها في
حدث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها في رواية الصدوق في الفقيه والعلل كما لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها
مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان عدم العمل بجزء من الرواية لمخالفته بظاهره للاجماع لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية
في غيره وما اشبه بالعام المخصص بل هو من النسبة الى دليل حجية الخبر فافهم وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا يخلو بعضها
عن برودة يقشعر منها الجلود نعم قد يحتمل ان يكون تقضي في الموضعين بصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا يؤدى وهو وان كان خلاف الظ من وجوه الا
انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال كما لا يخفى ثم ان الرواية كما ترى مختصة بالكثيرة ولذا
كان ظاهر البيان والموجز وشرحه كما في الجعفرية والجامع بل المعتبر قده وكل من عبر بالاغسال اختصاص الحكم بالكثيرة فالتعدي الى
المتوسطة كما هو المش يحتاج الى دليل الا ان يدعى تنقيح المناط وكيف كان فالاقرب عدم الكفارة لانها معلقة في النصوص على
الافطار لا مجرد افساد الصوم فهو كترك النية في الصوم وعن المص قده في لف وجوبها ولعله لكونها في حكم الجنب والحائض في ترك
الصوم عمدا مع العلم باشتراطه بالغسل ثم انه ليس في الرواية تعرض لبيان مدخلية ما عدا الاغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على
الوضوء او غيره وان كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية وهل يتوقف صوم كل يوم على اغسال نهاره كما عن ظ ى وكرة والبيان
لان المنافي للصوم حدث النهار او الفجر خاصة كما احتمله كاشف اللثام ونسبه الى النهاية الاحكام وان لم يوجد قائل به ولعله لان

غسل الطهرين بمنزلة الغسل للجنابة الحاصلة في اثناء النهار فيكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة عن الحدث الاكبر ومع ليلته اللاحقة
كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الاغسال بناء على ان الظ من الرواية اناطة قضاء الصوم باخلالها بما على المستحاضة من الغسل لكل
صلوتين ولا يبعد استبعاد توقفه على غسل الليلة المستقبلة مع سبق انعقاد الصوم كما قطع به جماعة منهم الشهيد في كرى او مع الليلة
الماضية مطلقا ابتداء عدم تقدم غسل الفجر في الليل كما اختاره في كرى وغيره في ص بعد ان احتمل الاطلاق وجوه بل الاطلاق قول
اقويها الاخير ان استفدنا من الرواية كون المنع للحدث وان بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم بالحدث
فالاقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المنافي عند الدخول في الصوم مع الامكان كغسل الجنابة ومنقطعة الحيض ولو بنينا
على ظ الرواية من اناطة القضاء بالاخلال بما يجب للصلوة توجه عدم الوجوب كما عليه جماعة بل ولو قلنا باناطة الحكم بالحدث اذ لا دليل
على رفع الحدث بالغسل المقدم فان الظ من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة وليس الغسل قبل الوقت غسلا لها والاحوط تقديم
الغسل ثم تجديده بعد الوقت للصلوة ثم ان وجوب الغسل لاجل الصوم على المستحاضة الوسطى هل يتوقف على الغسل قبل الفجر ويكفي
الغسل قبل صلوة الفجر او يكفي ولو بعد الصلوة وجوه الا انه لم يوجد قائل بالاول وان احتمله في الروض مع التصريح بضعفه نعم حكي
عن المحقق الثاني في حاشية ق انه قد وقع في بعض الحواشي المنسوبة الى الشهيد تقييد وجوب الغسل على المتوسطة بما اذا كان الغسل
قبل الفجر قال وهذا يكاد يكون مخالفا للاجماع ويمكن ان يكون اراد بالفجر صلوته او ان يكون سقط لفظ الصلوة من قلم الناسخ
او ان احد تلامذته تصرف فيه كما تصرف في غيره انتهى **اقول** ولعل وجه التقييد بما ذكر ان المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة
منافيتها لابتداء الصوم كما في الجنابة دون استمراره وانما لم يقل به في الكثيرة لاطلاق النص وقد عرفت اختصاصه بالكثيرة
وان التعدي لو كان الى المتوسطة فبالاجماع والمتيقن منه ما ذكرنا واما الاحتمالان الاخيران فيبتنيان على ما تقدم من ان الغسل في المتوسطة
بعد الصلوة يوجب غسلا للظهرين ام لا وعرفت ان الاول لا يخلو عن قوة **واما النفاس** بكسر النون الذي هو لغة ولادة

في النفاس

المرءة كما عن جماعة فدم الولادة ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما يؤيد ونفس سائلة او من تنفس الرحم بالدم او من النفس التي
هي الولد يقال نفست المرأة ونفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفي الحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث
لا يورث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرءة نفساء بضم النون وفتح الفاء وقد بفتح النون وتسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل
عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام العرب يجمع فعلاء على فعال الا نفساء وعشراء ويجمعان على نفساوات وعشراوات ايضا
وكيف كان فلا اشكال في انه لا نفاس ولا حدث مع عدم الدم كما حكي انه اتفق في زمان النبي ص خلافا لبعض العامة نعم لا فرق بين
ان يكون معها او بعدها على المش بل عن ق ان ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي انه هل هو حيض او نفاس
عرفا ولقوله ع في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امرءة حامل رات الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رات الدم وقد اصابها
الطلق فرايته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال
لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال
ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع الصلوة في النفاس
والحيض فاما ما لم يكن حيضا ونفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم ويؤيد ذلك بل يدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي
ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رات الدم وهي حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على راس الولد اذا ضربها الطلق و
رات الدم تركت الصلوة فان التفسير ان كان من النبي او الامام صلوات الله عليهما وآلهما فهو دليل والا فهو مؤيد خلافا للمحكي عن ظ
مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي والوسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه المرءة عقيب الولادة ويمكن ان يريدوا به الغالب
كما صرح به المص في لف او بعد ابتداء الولادة وظهور شيء من الولد كما احتمله كاشف اللثام ويحتمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة فلعلهم
استندوا مضافا الى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع الى اصالة الطهر المعتضد بصدق الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة
الزوج لو طلقها الى موثقة عمار عن المرءة يصيبها الطلق يوما او يومين فترى الصفرة او دما فقال تصلي ما لم تلد ونحوها
رواية الصدوق بناء على ان الظ ان الصفرة والدم قبل الفراغ وفيه انه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في انه
لا يتحقق النفاس بخروج الدم قبلها اي قبل الولادة ودعوى الاتفاق عليه محكية عن جماعة ولا خلاف ايضا في كونها استحاضة اذا
قلنا بان الحامل لا تحيض ولهذا قال في محكي ق الدم الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين

حملها لا تحيض وكذا الاشكال فيما اذا لم يتجمع الدم شرائط الحيض وهل يعتبر بينهما تخلل اقل الطهر عشرة وبين النفاس كما عن ى في الخلاف
عنه ويدل عليه اطلاق ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض واطلاق موثقة عمار
ورواية زريق المتقدمتين مع ان الفرق بين دم المخاض وما تراه الحامل في رواية زريق لا محصل له الا كون المخاض من المقدمات
القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض لعدم
علمها غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة
لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس حيث ان الظ هنا ان عدم مضى ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس
ولذا تواترت النصوص وتظافرت الفتاوى بان المتعدى من اكثر النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم
والمتاخر كما صرح به في الروض الا ان الاطلاقات ادلة الحيض لعادة ومن قاعدة الامكان السليمة عما ذكر من الوجوه لاحتمال ارادة
الشيخ من معقد نفي الخلاف ما بين النفاس والحيض المتاخر والا فلا يتصور عنده حيض متقدم على النفاس من جهة ما ذكره من دعوى
الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيده ما ذكرنا انه استدل في هذه المسئلة على كون الدم قبل الولادة ليس حيضا بالاجماع على عدم
حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر واما ما دل على اعتبار تخلل اقل الطهر فلا يبعد حملها على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء
عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهو تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد حيض وحيض في المرة السابقة ولذا اتفقوا على اعتبار
تقدم طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراد من حيث قال لو ولدت قبل عشرة ايام بقي من الدم الاول فالاقرب انه
استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد
الولد نفاس اجماعا فالاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضين ولو رات الحامل
الدم على عادتها وولدت على الانقضاء من غير تخلل نقاء اصلا فالوجه انه انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان
النفساء كالحائض فلم يثبت كليته على وجه يجدي فيما نحن فيه مع ان ما دل على التحديد باقل الطهر اذا خص اعتباره على ما عرفت بالحيضة
الثانية فالظ منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى تجمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعبر عما بينهما بالقرء
الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقه بطهر كامل ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين
اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا ايض واما الروايتان فضعيفتان واما الصحيحة فمضمونها غير محل الخلاف ودعوى
عدم الفصل ممنوعة كما ستعرف ولعله لذلك كله او بعضه اختار العدم في المدارك وغيره تبعا لما حكاه منهما وفي مجمع عن
كره ونسب الى الحواشي المنسوبة الى الشهيد على القواعد ثم المحكي عن ير وقد عرفت عبارتها الا ان الانصاف انه لا وجه للخروج عن
الاطلاق والروايتين المعتضدتين بالشهرة بل عدم الخلاف كما عن ى مع ما تقدم في مسئلة اقل الطهر بين الحيضين من ان المستفاد
من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة للمرأة مطلقا لا يكون اقل من عشرة ولذا الجاء بها عن صاحب الحدائق حيث جوز
تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة فراجع الا ان نقل الاجماع فيما عن ى وفي اخبار اقل الطهر ما لا يخفى من ظهوره في
الطهر بين الحيضين مع انها انما ينفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او حالة ثالثة بين الحالتين فالعمدة الروايتان مع اصالة
عدم الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان لعدم الدليل عليها في المقام ومما ذكرنا يظهر حال التحقق اتصال الحيض بالنفاس كما
عرفت احتماله عن ير وقال هنا زيادة على الصورة السابقة ان ليس في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر
عشرة اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرة بل يحكم باتصالهما او يكون المجموع شيئا واحدا فتامل ثم ان ظاهر سببية الولادة
للنفاس وانه مدار صدقها عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج ادمي كله او بعضه واما خروج المضغة فصدق الولادة عليه لا يخ
عن خفاء الا ان المعروف بين الاصحاب كما في الحائز بالادمي بل عن كره انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهدت القوابل انها لحم ولد
ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرات الدم
فهو نفاس اجماعا انتهى ويؤيده ما دل على انه حيض محتبس فلا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن انكاره كما عن المحقق الاردبيلي
في شرح الكتاب حيث قال ان الخارج مع المضغة وبعدها ليس بنفاس وان علم كونها مبتدء ادمي لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس بذلك
انتهى واما العلقة فقد عرفت دعوى الاجماع عليها من كره ونحوها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد فيها كما عرفت بالعلم بكونها مبتدء
ادمي ولح منع نفي الخلاف فيه بعد ملاحظة استناد المانع الى عدم العلم بكونه مبتدء نشوء ادمي كما عن المعتبر والمنتهى وغيرهما ومن هنا انكر

الشارح فيحمل على من توقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدء نشوء ادمي ربما يستند في المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين
العلقة والمضغة مشكل الا بدعوى الاجماع في الثاني ومنعه في الاول وعن الشهيد احتمال الحاق النطفة اذا علم كونها مبدء نشوء ادمي
ولعله لصدق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والمراد بكونها مبدء نشوء ادمي اشرافها على صيرورتها علقة ولذا قيل ان العلم
بذلك متعسر بل متعذر والا فالنطفة مطلقا مستعدة لتحقق الولد منه وبهذا الاعتبار يطلق الوالد على الاب واعلم ان النفاس
حد لاقله بل يكفي فيه اقل المسمى فلو رات لحظة ولم تره بعده بطل صومها ولو رات لحظة اخرى في اخر العشرة كان تمام العشرة
حيضا ولا خلاف في عدم الحد بل الاجماع عليه عن ى والغنية والمعتبر وكره وكرى بل نسبه مضافا الى اناطة الحكم بالمسمى
الصادق على القليل والكثير رواية ليث المرادي عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها
حد وفي الاستدلال بها اشكال حيث ان ظاهرها بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلوة وقوله كيف تصنع السؤال عن حده في
طرف الكثرة ولعله لذا حمله الشيخ على انه ليس له حد شرعي ولا يزيد ولا ينقص بل يرجع الى عادتها وهذا الحمل وان كان بعيدا
بالنسبة الى الجواب الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين في النفساء كم
يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت فالعمدة الاجماعات
المستفيضة بل الاجماع المحقق مضافا الى صدق النفساء على المرأة والنفاس على دمها واما اكثره الذي لا يمكن شرعا وصول الدم
ويمنع التجاوز عنه فالمشهور محصلة ومنقولة انها عشرة ايام وهو المحكي عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة والشيخ في كتبه
والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن زهرة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والمص في غير لف والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب الموجز
وشارحه وغاية المرام وحاشية الميسي جل من تاخر عنهم بل من موضع من كرى نسبته الى الاصحاب بل عن ى والغنية الاجماع عليه
ويدل عليه مضافا الى ان المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات
ولا استصحاب احكامه لانه فرع بقاء موضوعها اعني النفساء شرعا هذا مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو حدث الدم
بعد العشرة والى ان النفاس حيض محتبس وان النفساء بمنزلة الحائض فيتم ما ارسله المص في محكي كتاب احكام النساء عن الائمة الا يكون
النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذه
من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام من الشيخ على ما يظهر من كرى وحبل المتين والسرائر ورواية يونس بن يعقوب فلتقعد
ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة الخبر فانه لولا كون الاكثر عشرة
لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ويحتمل ان المراد تستظهر بعد العادة بعشرة فيوافق روايات الثمانية عشر والسبعة عشر بعيد من
حيث المعنى وان كانت ظاهره من حيث اللفظ فالانسب ما ذكره في ير من ان المراد من الباء معنى الى لان حروف الصفات يقوم بعضها
مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بحاله والمراد انها تستظهر بتمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة
في الحيض الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ
النفاس عشرة لامكان بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها خصوصا بملاحظة الاستظهار لما دل من النص
والاجماع على ان الاستظهار الا ثبت مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا يثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة
بحيث يمكن بلوغ نفاسها وتمنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في غيرها بل لا يدل على تحديد النفاس في حق المعتادة
ايض لان المراد من تحديده بالاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مطلقا وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد
هذا من تلك الروايات وربما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظ من الرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى
العادات التي هي العشرة وفيه ما لا يخفى كما في ما قد يستفاد منها من كون النفاس حيضا في المغني كما في لف لانه مجرد استبعاد لكون نفاس
المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء
على انه لو لم يكن الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار بهذا المقدار اذ المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحال في كون
ما زاد عن العادة ينقطع على العشرة حتى يعد نفاسا اولا حتى يكون استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ وغيره بروايات
المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكروا ما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايض ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او
يومين الا على وجه الظن والتخمين والاقرب تجاوز الدم عن عادة الخمسة او الستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة فجاز الاكتفاء

المقصد الثالث

بل لذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف من جهة احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا وقد اشار الى ما ذكرنا من احتمال تلك الاخبار بخصوص اكثر النفاس للعشرة دون غيرها الشهيد في الروض حيث قال واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لا مرة وفي بعضها الاستظهار الى العشرة فلو كان اكثره اقل منها لم تستظهر اليها انتهى ولكن الانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة لا ظهور تام في المطلب سواء جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الطهر ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المنقولة عن المفيد اما قوله قد جاءت اخبار معتمدة فالظاهر ان المراد منها سواء كان من عبارة المقنعة ام من عبارة التهذيب اخبار الرجوع الى العادة كما يظهر من التهذيب وقد عرفت عدم دلالتها على وجه يطمئن به النفس حتى ان رواية يونس بن يعقوب المتقدمة لا تدل على المطلوب على وجه يطمئن به النفس واما حكاية الاجماع عن ق فالظاهر انه اراد به الاجماع على نفي ما ذكره العامة من التحديد بالاربعين والستين فان المحكي عنه في ق انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما الى ان قال بعد نقل اقوال العامة دليلنا على صحة ذلك اجماع الفرقة انتهى وبوئيده قال في ط اكثر النفاس عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم يكون ثمانية عشر يوما الى ان قال انتهى وكيف كان فلو لم يكن في المسئلة الا الاصل المتقدم سابقا الذي اشار اليه الشيخ في ق بقوله بعد دعوى اجماع الفرقة وايضا فان الذي اعتبرناه مجمع على كونه من النفاس وفي يب بقوله بعد نقل عبارة المقنعة المتقدمة لمعهد وهذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرأ عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهو اخبار احاد لا يقطع العذر او خبر خرج عن سبب او لتقية انتهى وبما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المعتبر والسيد الصدوق والاسكافي وسلار وحزة وفي ط الى قوم من اصحابنا وفي محكي الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون مما كتبه مولينا الرضا ع للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وصحيحة ابن مسلم سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين وبعضهم من دون ذكر الاستظهار وصحيحة زرارة وموثقة ابن مسلم والفضيل وزرارة وعليها يحمل رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسع عشر يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب اما عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فبمعارضتها بما دل على ان رسول الله ص انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لانها سألته بعد الثمانية عشر ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابرهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سألت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وما رووا في المنتهى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت لي امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا جعفر ع مني السلام وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية عشر قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله ص كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله ص احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر فقال لها الان فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سألت رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت ثمانية قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن من ايام قرءها فان هي طهرت

والا استظهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الخبر وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء على ما تقدم عن الشيخ في يب من خروجها بسبب خاص او للتقية وكذا في محكي المنتهى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قصة اسماء بكمالها محمولا على التقية لامكن المصير الى ان القدر الذي يستبعد فيه ذلك منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون النقل بالحكم بعد نسخه محمولا على التقية انتهى وظهر مما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على سائر روايات الثمانية عشر لكون الروايتين محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار في غير المعتادة خلاف ما علم عن رشاد من اصحابنا واما الروايتان الاوليان فان اريد ان يرفع بهما اليد عن الاخبار المستفيضة والمتواترة الدالة على رجوع النفساء الى عادة حيضها فهو في غاية الفساد وان اريد ثبوت الحكم بهما في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في لف و استحسنه في التنقيح فهو لا يخلو من قوة لاعتضاد الروايتين بنقل مثل السيد بدعوى الاجماع وان كان الظاهر من عبارة الانتصار كونه في مقام نفي الزائد ردا على العامة فهي علة كفاية عن دعواه بل يمكن التمسك بالروايات الاخر ايضا على رغم المنافاة بينهما وبين ما ذكرنا من ان المفصل فيهما زعم توهم الراوي بل اكثر الناس في ذلك الزمان بثبوت الثمانية عشر حتى للمعتادة لما اشتهر من قضية اسماء فجاء به ع بعكس دلالته على ثبوت الثمانية عشر مطلقا ولذا لما سأله الراوي في رواية المنتهى اقتصر على بيان ان المعتادة تأخذ عادتها فينكشف هذا عن اهتمامه ع بردعهم عن العمل بقضية اسماء في المعتادة التي هي غالب افراد النفساء والمتحصل من ذلك كله ان المتيقن في روايات الردع عن العمل بقضية اسماء الا مع الايجاب الكلي الذي يتوهم من تلك القضية والمتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة فهي ساكتة بالنسبة الى غير العمل بها في غير المعتادة والردع عنه فيخصص بها عموم ما دل على الثمانية عشر مطلقا بغير المعتادة فبقي الكلام على هذا التقدير ان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه للاستشهاد بقضيتها في حكم غير المعتادة وان كانت غير معتادة كان ما دل على الردع عن العمل بقضية اسماء معارضا لما دل على الثمانية عشر ويمكن ان يختار الاول ويكون الاستشهاد بها لغير المعتادة لمجرد اشتهارها واطلاقها بين الناس كونه مستندا اما تواترا عن رسول الله ص فان مولانا ابا جعفر ع كثيرا ما كان يسند الحكم الى رسول الله ص ليقع الحكم في قلوب الخاصة والعامة ولذا كان ع قد يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الانصاري رضوان الله عليه فظهر بذلك كله صحة التمسك بهذا القول لمجامعته هذه القضية وعدم التنافي بينها هذا كله مضافا الى عموم ادلة احكام النفاس والنفساء بناء على ان النفاس ليس له حقيقة شرعية ويصدق عرفا بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في الشريعة للحيض انما هي لغير المحتبس من الحيض فكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس اول الكلام واضعف منه توهم تخصيص ذلك العموم بما دل على ان النفساء كالحائض اذ لو سلم وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بهذا الوصف بمنزلة المتلبسة بذلك الوصف في الاحكام فهذا التنزيل بعد الفراغ عن اتصاف هذه بالنفاس وتلك بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة الحائض ام لا نعم ربما يقال ان ما قويناه من اختصاص الثمانية عشر بغير المعتادة قول بالفصل غير معهود بين الاصحاب فان قال به في لف واستحسنه في التنقيح وفيه مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل العلامة قده في مثل لف الذي هو اخر كتبه ولذا صاحب التنقيح انه لم يعلم من القدماء القائلين بهذا القول تفصيلهم كلا والرجوع المعتادة الى عادتها فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر ليس الا كقول المشهور ان اكثره عشرة ان المراد بيان ما لا يمكن الزيادة عليه شرعا فلا ينافيه رجوع المعتادة الى عادتها والعجب ممن استظهر ذلك وبالغ فيه عند رد ما ذكره الشهيد في الذكرى من التنافي بين فتوى الاصحاب بالعشرة وبين دلالة الاخبار على الاخذ بالعادة في هذا القول مع تقابل القولين واتحاد مساقهما واضعف من ذلك ما ادعاه من ان حمل اخبار الثمانية عشر على المبتدئة حمل على الفرد النادر ومثله المورد للروايات الواردة في قضية اسماء اذ لا يخفى ان الروايتين المتقدمتين لم تدلا على وجوب قعود النفساء ثمانية عشر حتى يكون حملها على المبتدئة والمضطربة حملا على الفرد النادر بل دلت الاولى على حصر مدة النفاس ثمانية عشر في الشرع كحصر مدة اكثر الحيض عشرة والثانية ايضا صرحت بانه لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك تقييد للمطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قضية اسماء فقد سبقه فيه جماعة حيث زعموا ان العلامة قده حمل قضية اسماء على المبتدئة بالمعنى الاخص فطعنوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه اولادا والظاهر ان مراد العلامة قده المبتدئة بالمعنى الاعم بل مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قضية اسماء على شيء من ذلك لا يبعد كل البعد واما ما ربما

يذكر

بذكر شيئا الظ كلام الشيخ في التهذيب من حمل تلك الاخبار على التقية ولو لم يعلم قائل بها من العامة فلعل القائل به كان موجودا او ان المقصود
بيان خلاف حكم الله بما يكون اقرب اليه من حكم العامة من كون الاكثر اربعين او ستين مع استثناء تم في ذلك الى حكم رسول الله فهو بعيد
لا وجه لارتكابه بعد سلامتها عن معارض صريح او ظاهر اذ قد عرفت اختصاصها بغير المعتادة بقرينة اختبار العادة فلا انصاف ان هذا
القول لا ينقص في القوة عن القول الثالث الآن شهرته المحققة ونقل الاجماع عليه خصوصا مع ما قيل من رجوع السيد والمفيد عنه يمنع عن مخالفته
فالعمل عليه وفي الاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة ثم ان هنا قولين اخرين احدهما محكي عن
العماني وهو ان اكثره احد وعشرون والثاني قول ثالث محكي عن المفيد هو احد عشر يوما وكلاهما شاذان لم اقف لهما على مستند الا
ان المص في كره استدل للعماني بصحيحة البزنطي عن الباقر ع والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب العماني انه روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل
عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لكنه اعرض عنه بان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد عشر فلم نجد له
مستندا وعن السرائر رجوع المفيد عنه الى العشرة واما الاخبار الواردة بالزيادة على ذلك فهي ساقطة عند الاصحاب واردة للتقية
او الاتقاء عن الكلاب ثم ان قولهم ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة متصلة بزمان الولادة لا مطلقا ويتضمن احكاما منها
انها لو رأت دما بعد العشرة لم يكن حيضا سواء رأت قبلها او لم تر ولا خلاف في ذلك ومنها انها لو رأت احد عشر يوما لم يكن
الحادي عشر نفاسا وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت وهذان الحكمان باعتبار العقد السلبي الذي يتضمنه التحديد وهو انه لا يتعدى
عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى العشرة وهذا بنفسه لا يدل على وجوب قعود كل نفساء الى العشرة
نعم يثبت ذلك بضميمة قاعدة الامكان المجمع عليها في المقام المطابقة للعرف من حيث صدق النفساء والنفاس ودم الولادة لكنها لا
تنافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها في الحيض وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز عن العشرة
كما هو المشهور او مطلقا كما احتمل او قيل كما ان كون اكثر الحيض عشرة لا ينافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وجعل الباقي
مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز او مطلقا والحاصل ان القول المذكور من المشهور لا يقتضي وجوب قعود المرأة بالفعل
ولو كانت معتادة لدون العشرة الى العشرة بل غايته عدم امتناع العشرة بل التحقيق ان هذا الكلام ليس مسوقا لبيان امكان الاكثر
فقط بل له ولبيان امتناع الزائد ولذا تريهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة الى عادتها فانها وان لم تعين العشرة الا
بعد اضافة الاستظهار الى العشرة الا انها يكتفى لنفي الزائد عن العشرة وامكان كونه عشرة لامكان كون العادة عشرة بل وقوعها
لكن الظاهر من اكثر كلمات المشهور سيما القدماء وجوب القعود للنفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس بيانا لمجرد الامكان نظير قولهم في الحيض بل
مرادهم وجوب التنفس فعلا الى العشرة على مطلق النفساء الا ان تنقى قبل العشرة ومن هنا ذكر الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة
تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر انتهى وربما تصدى جماعة من المتأخرين تبعا لكاشف
اللثام لدفع التنافي والرد على الشهيد قدس سره بما ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي عند من يرى الرجوع الى العادة والفتوى بالعشرة فانهم
يفتون بانها اكثره لا بكونها كلها نفاسا اذا رأت فيها الدم وان كانت ذات عادة ولم ينص عليه فيما اعلم غير المحقق انتهى وحاصله ان
هذا القول نظير قولهم اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا تجاوز الدم العشرة **اقول** وهذا
التوجيه حسن لولا استظهار الشهيد فتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لهذا الاستظهار اصلا لما عرفت
من ان هذا الكلام في مقام بيان امكان بلوغه عشرة وامتناع تجاوزه عنه لكن الظ ان مستند الشهيد في نسبة ذلك اليهم ملاحظة
ظ اكثرهم وصريح بعضهم في كلماتهم الاخر غير الضابط المذكور فان اكثر كلماتهم دالة بكل من القولين المتقدمين على وجوب قعود المرأة
عشرة او ثمانية عشر عند استمرار الدم وجعل الزائد استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها فعن الصدوق في الفقيه
انه اذا ولدت المرأة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة ما بينها وبين ثمانية عشر
يوما الا ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها ان تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنعة اكثر ايام النفاس ثمانية
عشر يوما فان رأت الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة وتفعل بما رسمنا للمستحاضة
وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما وفي يب لا
خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره عشرة ايام فكل دم تراه
بعده فهو استحاضة انتهى وعن السرائر ان حكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليها بغير خلاف وفي اكثر ايامها على الصحيح من
الاقوال والمذاهب لان بعض اصحابنا يذهبون الى ان اكثر ايام النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه عند استمرار دمها ثمانية عشر

يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ المفيد في بعض كلامه في تصنيف لحق لهما وعن السيد في المسائل الخلافية فانه
قال عندنا ان الحد في نفاس المرأة ايام حيضها التي تعهدها بعض اكثرها انتهى وعنه ايضا انه نقل عن المفيد انه سئل كم قدر ما تقعد
النفساء عن الصلوة وكم يبلغ ايام ذلك فقد رأيت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما
وفي كتاب الاعلام احد وعشرين يوما فعلى ايها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في المعتبر
والنافع ان المرأة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية يونس المتقدمة
الدالة على الاستظهار بعشرة ثم قال المعتبر هذه رواية انها تستظهر بيوم او يومين ظنا منه انه يختلف بحسب عوائد النساء من عادتها
تسع تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ثمان تستظهر بيومين وضابطة البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي
لها عشرة ثم تصير مستحاضة انتهى ونحوها في اطلاق وجوب الصبر الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها متمسكا برواية
يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المص في كره وظاهرها وجوب الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وحمل اختلاف
مقدار الاستظهار في الاخبار على اختلاف العادات ولا ينافي ذلك قوله في الحيض بعدم وجوب الاستظهار وكون مقداره
يوما او يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسئلتين مع احتمال الرجوع عما ذكره في الحيض واضعف من ذلك
ما اورد على المحقق قده من انه ذكر رواية يونس في باب الحيض واجاب عنه بان اخبار اليوم واليومين اولى واكثر واشبه
بالاصل وهنا قد اخذ بها وحمل ما عداها على اختلاف العادات ولا يخفى عليك ان هذه الرواية التي وردت في الحيض غير الرواية التي رواها
الشيخ في باب النفاس وروى نظيرها الواردة في الحيض في باب زيادات الحيض وكيف يظن به ان يتمسك بما ورد في الحيض لحكم
النفاس وذكر المحقق في الفرع السادس من فروع مسئلة اكثر النفاس انه لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادتها نفاسها ولا
الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهو اقل الطهر انتهى
وغلطه المص في المنتهى حيث انه بعد ما اختار ان القطنة اذا خرجت ملوثة صبرت المرأة الى النقاء او مضي الاكثر ان كانت عادتها
العشرة والا استظهرت بعادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتأخرين غلط هنا
فتوهم انه مع الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم ردها بعبد الله لانه قال اذ من المحتمل
ان تكون عادتها ثمانية ايام او تسعة انتهى والظ ان تخطئة المحقق انما هو مما حكم به في الفرع السادس من عدم رجوع النفساء
الى عادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة وان كان عبارته فيه لا تأبى عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق اولا من اطلاق وجوب
صبر النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر ذلك من عبارة ئر لكنك قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق
في هذا الاطلاق حرفا بحرف وان خالفه في المنتهى فتفصيل كما عرفت وانت اذا تاملت هذه العبارات وجدت الجميع ظاهرة في وجوب
قعودها حال عشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان مجرد امكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظ من المص في لف والمحقق
ان القول بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القول بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر ذلك ايضا مما تقدم عن
ئر حيث عد قول السيد في مسائل الخلاف بان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر
والحاصل ان المتتبع لكلمات الاصحاب حتى المص قده في بعض كتبه كالتذكرة لا يخفى عليه ظهور كلماتهم في وجوب قعود النفساء مطلقا
الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة فما في كرى من التنافي
بينهما في محله وتوهم ان منشأ ما ذكره في كرى هو مجرد فتوى الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت من ان مجرد هذا لا يصلح
منشأ للتوهم الا انه يمكن دفع المنافاة بان حكمهم بوجوب القعود الى العشرة حتى في ذات العادة من جهة ايجابهم الاستظهار عليها
الى العشرة كما يظهر من المعتبر وكره لا من جهة كون النفاس الواقعي في حقها عشرة حتى يلزمها التنفس بها مع تجاوز العشرة ثم رجوع
المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما يظهر عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها
وغيرها تاخذ بالعشرة نعم قد صرح المحقق بخلاف ذلك في المعتبر على ما عرفت وعرفت ايضا تخطئة المص قدس سرهما وح فلا تنافي بين
قولهم بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه يجب على النفساء القعود عشرة مطلقا وانه لو تجاوز دمها العشرة اخذت المعتادة بعادتها
وغيرها بالعشرة وقد جمع بين هذه المطالب الثلثة المص قده في كرى الا ان كلامهم في الاستظهار وانه غير واجب يدفع عما ذكرنا فافهم
وكيف كان فلا قوة في المقام ووجه الاستظهار الى العشرة لما عرفت من رواية يونس ولا يعارضها ادلة اثبات الاستظهار

المقصد الثالث

بيوم او يومين لما عرفت من المعتبر وكره من حملهما على ما زاد منها على العشرة ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فانقطع الدم على العاشر فالظاهر
ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك الاخبار الآمرة بالاقتصار في القعود على العادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار
لان هذه الاخبار لبيان وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة المستحاضة لا كونها مستحاضة واقعا كما انه ربما يعامل
الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسألة والمركب حيث انه لم يقل احد بالفرق
بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم في الحيض وقد يؤيد بعموم التسوية بين الحائض والنفساء وكون النفاس حيضا
فالقول باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف جدا الكلام في مستند الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة
ولعله من جهة الاستظهار بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار ظهور حال الدم الزائد على العادة من حيث انقطاعه على العشرة
حتى يكون نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة واما الوارد في الاستظهار الاحتياط في جانب النفاس من حيث احتمال زيادة على
العادة فان الدم قد يزيد على العادة وقد ينقص فلا يبعد ما تقدم عن جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار معدودة من النفاس
وان تجاوز العشرة كما يرشد اليه اطلاق بعض الاخبار باستظهارها للمبتدئة بل مطلق المستمر بها الدم الشامل لصورة علم رجائها
الانقطاع لدون العشرة فتامل والاحوط الجمع بعد العادة الى تمام اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة ثم ان مقتضى كون
النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع الى التمييز مع امكانه وعدم التصاف عنه لما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا
فقد ذكر السيد في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المراة اذا رات الدم بعد الوضع يصير نفساء ويجيء على غير العادة
التنفس بالاكثر وعدم الاكثر نفاسا عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التمييز وعدمه لان ادلة التمييز والرجوع الى الصفات
مختصة باختلاط الحيض والاستحاضة كما عرفت وظاهر ان المراد من الحيض ما يقابل النفاس لا ما يعمه مع ان النفاس لا يختلط بالاستحاضة
لكونه مقدما على الاستحاضة فالشك في منتهى النفاس ومبدأ الاستحاضة الا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التمييز نظير معتادة
الوقت مضطربة العدد فالعمدة اختصاص ادلة التمييز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض احتبس او ان النفساء
كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس ومنه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة الى التمييز ثم الى عادة اهلها والمضطربة
الى التمييز ثم الى الروايات وهو الظاهر من عبارة الذكرى ايضا ثم اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال
في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض للمعتادة ام لم يصادف كما صرح به في هي لسبق
الحكم بالنفاسية على مقدار العادة من العشرة فيمتنع الحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما حكم الدم بعد
عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون استحاضة مطلقا الى ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل
المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك من اول الامر الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها واخذ
غيرها بالتمييز او بالروايات لعموم ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات
ويحتمل ان يرجع الى ذلك بعد ما تقعد المعتادة عادتها والمبتدئة والمضطربة الى العشرة ولذا احتمل بعض المعاصرين وجوب
صبرها بعد النفاس الى شهر ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وفيه ان هذا التحديد
في مقابل الزائد على الشهر كما يستفاد من اخبار اخر من ان ما جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر في الروض
تفصيلا حيث قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة
يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المتعقب للذي ولدت فيه فرجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التمييز
ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها
المعتادة ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تستفيد منه تمييزا لا ينافي ايام النفاس فتجعل ايام التمييز حيضا لان ايام النفاس
قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وربما يظهر
ما ذكره في المبتدئة والمضطربة من الموجز وشرحه وما ذكره في المعتادة صرح به المص في نه والاظهر ان يقال انه ان علمنا باطلاق
كون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول لغاية الامر ان يعارض معها ادلة العادة او الصفات بالعموم
والنسبة عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة ويؤيده ان تقييد تلك الاطلاقات وجعلها مختصة
بمقدار العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا مثل

الرواية المتقدمة عن المنتهى من ذكر امراة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابها بثمانية عشر
وردها الامام ع الى مقدار عادتها وجعل الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى عشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في
غاية البعد مع ذلك كله فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظ من تلك الاطلاقات اثبات الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا
ينافي الحكم بالحيضية اذا وجد امارة الحيض كالعادة مثلا نعم الظ ورودها على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة
بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حضر عادتها بعد عشرة الاستحاضة تحيضت والا انتظرت عادتها والظ انه مراد الشهيد
في حق من قوله ان المعتادة تجعل الزائد عن النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها
وقد صرح به المص في نه حيث قال انها يعني المعتادة تجعل ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيض
لو اراد منه وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتاد فلا يخفى فساده من وجوه واما ما استثناه بقوله الا
ان يتغير لون الدم فيرد عليه ان مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا
عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة
كما عرفت واما المبتدئة والمضطربة فحيث لا يجري فيها الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار
على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة يرجع الى قاعدة الامكان فتحيض مطلقا او تنظر
صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب عمل
المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه انما يرجع الى التمييز وغيره بعد تجاوز العشرة من زمن التحيض ولم يرجع اليه من اول
الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الا
بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما
ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة الحائض في ثبوت الاحكام المذكورة فما ذكره الشارح من ان مما يتفرع على كون
النفساء كالحائض ان النفساء اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة فالمبتدئة والمضطربة الى اخر ما ذكرنا عنه سابقا فيه
ما فيه لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض عرض للمراة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعد
العشرة ايام طهر واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكر المحقق سابقا في مسئلة اكثر
النفاس حيث ذكر ان ما زاد من العشرة استحاضة الى ان تستوفي اقل الطهر لا يابى الانطباق على ما ذكرنا من الاحكام بالتفسير
الى المبتدئة والمضطربة الا انه قيده ذكره ذلك في المعتادة فراجع وتامل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن
في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت
مع ايام النفاس وعلل القعود عن الصلوة بتعدي ايام طهرها في ضمن ايام النفاس فتدل على ان هذا بمجرده كاف في التحيض
وانه لا مانع عن التحيض بعد النفاس بحو عدا انقضاء ايام الطهر ولا ينافيه عدم حكم الامام ع بحيضية ما زاد عن العشرين من زمن
الولادة مع انقضاء اقل الطهر لاحتمال تنزيل الرواية على مذهب القائل بالثمانية عشر او بالاحد والعشرين واما تقرير الامام
للسائل في قوله تركت الصلوة ثلثين يوما فلعله للتقية او نحوها من موانع الردع لو ولدت توامين فالدم بعد الثاني نفاس
قطعا كما في هي بل اجماعا على الظ وكذا ما بعد الاول عند علمائنا كما في هي وكره لصدق الاسم عرفا فان الشيخ في الانتصار
لا يمنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا وايضا اهل اللغة لا يختلفون في ان المراة اذا ولدت وخرج الدم
عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما في المعتبر من التردد اولا في تحقق
النفاس من جهة انها حامل بالثاني فان الحمل بنفسه غير مانع عن تحقق النفاس ولذا قوى اخيرا كونه نفاسا لصدق الاسم ثم
ان مقتضى كون الولادة امارة ومعرفا لنفاسية الدم الحاصل عقيبها كون كل دم منها نفاسا مستقلا سواء تاخر ولادة
احد التوامين عن الاخر او ولدا معا فيبين الآن في صورة التعاقب يكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان في الحقيقة
متعددا وان كان ظ العبارة وحدة النفاس حيث قال فعدد ايامها من التوام الثاني وابتداء النفاس من حين ولادة الاول
الا ان هذا الحكم في الحقيقة دليل على التعدد اذ لو كان نفاسا واحدا لاعتبر العدد من الاول ومما ذكر يعلم انه قد يمتد مجموع
النفاسين الى عشرين وقد يكون الاول الى العشرة ثم يتخلل الطهر بل قد يطرء بعده الحيض ثم تلد الثاني فيحصل النفاس

وهذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل الطهر بين النفاسين ونعم يستشكل في هذا لولا الاجماع من جهة ان النفاس عندهم كالحيض
في الاحكام سيما هذا الحكم ولذا حكموا بعدم حيضية الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقامين **اقول**
ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس لان الطهر لا يكون في اقل من عشرة لكن خبير بانه لا وقع لهذا
الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة الخبر بها في الفتاوى فلا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك
وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض محتبس فقد عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا ليس تنزيلا
شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام ذي المنزلة كقولهم الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض
احتبس لغذاء الولد هذا لا يدل الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الاخبار الا
المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث يحكم المتاخرين منهم من قولهم في بعض الاخبار المثبتة
لاحكام المستحاضة ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما
بملاحظة مورد ذلك النص واما حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتاخر
بل المتقدم ايضا لما عرفت سابقا من الروايتين في دم المخاض مع حكاية الاجماع عن غير واحد ومع عدم الفصل بينه وبين المتاخر من
الشارح في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فله وجه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار
كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر
فاذا فرضنا انها رات الدم عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالتسعة ثم رات البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورات الدم
فاما ان يرفع اليد عن عموم ادلة تحيض النفساء مقدار عادتها فيخصصها بمن لم تر بعده قبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان
يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها نفاس واحد هو عشرون مثلا او يقال بان دم الولادة الثانية
ليس بنفاس واما ان يقال بان عموم ادلة الطهر مخصصة بما عدا ما بين النفاسين ومن الظاهر عند المتامل المنصف اولوية التخصيص
في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم حجية استصحاب النفاس موضوعا ولا حكما ومن هنا ظهر ان
ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاس مستقيم وان ما اورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعدما
ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشارح في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين ما لو ولدت الثاني
لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا او انقطع وترى في الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طاهرا
وان رات بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظاهر عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين
والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كالحيض انتهى ونبه عليه في جامع المقاصد وحاشية الروضة والحدائق وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد
ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رات فيما دون العشرة من الاول فلا يجدي الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل
قبل ولادة الثاني وبعدها المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول فكان الاول قد انقطع ولعله لاجل مقتضى سببية
الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين
معدودا من كل من النفاسين لحكم كل منهما فلو رات الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول
والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقائين المتخللين نفاسا ولعله الظاهر من كاشف الغطاء حيث قال لو رات مع كل من التوأمين
الدم كان مبدأ النفاس من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا
فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان
ازداد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما كمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله
نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من القول بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة
لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظاهر المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عد ايام النفاس من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستناد
لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني مستوعبا الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما بناء على مقتضى السببية المتقدمة او يقال
انه ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي يحصل بولادة واحدة والا فلا ادري وجها لما ذكره
سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخوانساري في حاشية الروضة بتداخل ايام النفاسين فيما يشتركان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى ثم

انه

انه هل يلحق الولد المنقطع قطعا بالتوأمين فيكون لكل منها نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مبتدأ مما دل على تحديد النفاس
عشرة فيجعل ابتداؤه من ظهور الجزء الاول وعدده من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا الا اسمه الدم على
معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يجعل تحديد النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة
او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختار اولها جماعة من
المص في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورات الدم فهو نفاس انتهى ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط
القطعة كما لا وجه لتخصيص ادلة تحديد النفاس والعدد من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض
فيما يحرم عليها ويجب ويستحب ويكره لانه دم حيض احتبس لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها
يتعلق بالفرق بين الحيض والنفاس وبعضها يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه
يعلم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض غير احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور
المذكورة الاقل فانه في الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها الاكثر فان في اكثره خلافا بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على
البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم بالحمل وربما يجاب عن ذلك بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة النفاس الا ان يراد الدليل
الفعلي ومنها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع الذي تنقضي فيه العدة نعم في العدة التي لا تنقضي بالوضع كعدة
المطلقة الحامل من الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء لا ترجع الى عادتها في
النفاس بخلاف الحائض والرجوع في المقامين رواية شاذة ومنها انها لا ترجع الى التميز ولا الى الروايات عند الاكثر بخلاف
الحائض ومنها الخلاف في اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيضتين اتفاقا بخلاف النفاس المتاخر والظاهر ان المتقدم لا خلاف فيه ومنها
عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين وكو لم تر الدم بعد الولادة ثم رات اليوم العاشر منها فهو النفاس كما عن السرائر والجامع
والشرائع وكتب المص قده ومن تاخر عنه بل عن ك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب بل يدل عليه صدق النفاس عرفا لعدم
اعتبار الاتصال بالولادة وحكم العرف نعم يشكل مع عدم الصدق او عدم العلم به مع عدم العلم بكونه الدم المحتبس ولذا تامل
فيه صاحب المدارك فالاولى الاستدلال له بظهور الاجماع كالاستدلال له باعتبار كون العشرة من مبدأ الولادة لا من حين رؤية الدم
وقد يستدل له برواية مالك بن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منذ يوم وضعت ايام عدة
حيضها واستظهرت بيوم فلا باس ان يغشاها زوجها وما ورد من قول النبي ص لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل منذ كم ولدت
ولا يبعد دعوى انصرافها الى مقارنة الدم الاول بحكم الغلبة وكيف كان نعم ربما يستفاد من اطلاق العبارة شمول الحكم لما اذا رات
الدم الولادة بعد العاشر ايضا مع كونها معتادة لما دون العشرة لكن قيده جماعة كجامع المقاصد ومن تبعه بما اذا كانت غير معتادة او
اعتادت العشرة واما معتادة ما دونها فيشترط في النفس عدم تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم في الحيض من ان الدم
المتجاوز عن العادة اذا لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس نفاسا ايضا ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما تقدم في الحيض هو
الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة
الا انك قد عرفت في تلك المسألة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط ولذا تامل في الحكم المذكور جماعة تبعا لصاحب
وهذا الدليل مفقود فيما سمعت لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما
سواها وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض بعد العادة وتجاوز عن العشرة استحاضة انما هو لمن
استمر بها الدم الى ما بعد العادة والعشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي
المتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة وما بعدها بينه وبين ما احتمله في كرى من انه ينبغي على اعتبار
عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج عنها استحاضة وان انقطع على العشرة ويضعفه ان اعتبار عادة الحيض في نفاس
المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على التنفس بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بعد الاستظهار او معه
وهذه الاخبار اما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سؤالا وجوابا فلا ريب في خروج الفرض
عنها سواء انقطع الدم على العشرة او تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض
في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت الاخبار بحيث تشمل الفرض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انهم قد

اعترفوا

اعترفوا ان هذه الاخبار انما في جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فيخرج لا انه على كون خصوص العادة معتبرة الا في حق من يتجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة فانهم يحصل ما يستفاد من الادلة هو انها متى رأت الدم قبل العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في وجوب جعل عادتها الاخيرة نفاسا لان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتداد بهذا الانصراف بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رأت معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا واما لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رأت وعبر العشرة فالظاهر خروجه عن مورد الاخبار فمقتضى الاصل تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر وربما اشكل اذا كان تعدده اكثر من العادة كما اذا كانت في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا بعد الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رأت في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عموم ما النفاس او يجعل النفاس بمقدار عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا دم لها الا ايامها سواء رأت من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول بهذه الكلية في النفاس يعني كل دم تجاوز عن العشرة والعادة فالنفاس العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة رأسا والمتجه عليه ما ذكره المصنف من الاطلاق تبعا للشيخ المحقق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يوخذ بشئ مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير تحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة او لم يقع فيها الا مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والقرينة على ما ذكرنا من التفسير وان كان ظاهر العبارة تفسيره بمقدار الدم الاجماع على ان مبدأ العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة ولو رأت العاشر والاول خاصة فالعشرة نفاس اجماعا على الظاهر المستظهر من بعض العبارات اما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقا فلكون المرأة في ايامه نفساء عرفا اذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ على الدوام فيشمله كل ما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بمن رأت الدم مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتحقق على مذهب القول بالعشرة مع ان الطهر مطلقا لا ينقص عن عشرة لعموم النص والاجماع خرج منه النفاسان المفصولان بما دون العشرة لما تقدم سابقا فما ذكره كاشف اللثام من الايراد على من استدل في المسئلة بعدم نقص الطهر عن عشرة كالشهيد والمعتبر وكره وكرى وغيرها بالنقض بالطهر بين النفاسين لعله في غير محله كنقض صاحب المدارك حيث ذكر انه لم يثبت الاجماع على الكلية المذكورة كان للتوقف في الحكم المذكور مجال لفقد النص الدال عليه نعم ربما يحسن الايراد هنا من مثل صاحب الحدائق ممن يرى جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة ويخص اعتبار الفصل بالعشرة بين الحيضتين وقد عرفت الحال فيه ثم ان الحكم بنفاسية العشرة هنا مقيد كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس العادة بعدم كون المرأة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فالنفاس في مسئلة الكتاب هو الاول قال في الروض ويترتب على كون الاول نفاسا خاصة امكان الحكم بالحيض من الثاني عشر فصاعدا ان استفاد منه تمييزا او لم تر في العاشر ورأت الثاني وما بعده الى ثلثة فيحكم بكونها حيضا للامكان انتهى وهو حسن هذا كله على مذهب من يحد الاكثر بالعشرة واما من يحد بثمانية عشر فلو لم تر بعد الاول الا الخامس عشر واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كان في غير ايام عادتها فالظاهر الحكم بكونها نفاسا لعموم دليل النفاس في الدم عقيب الولادة ولا يعارضها قاعدة الامكان لان ذلك العموم دليل الامتناع وان صادف ايام العادة فهل يرجح عموم ادلة النفاس او عموم ادلة التحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح دليل النفاس هذا اذا اجتمع شرائط الحيض اما اذا كان اقل من ثلثة مثلا فالظاهر تعين كونه نفاسا لانتفاء امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا فيمن لم تر الا العاشر اذ لا فرق عرفا جمعا بين من رأت لحظة ثم رأت العاشر او رأت الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رأت ساعة بعد الولادة

ثم انقطع

ثم انقطع عشرة ايام ثم رأت ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد ايام نفاس طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو رأت اقل من ثلثة كان دم فساد لانه اقل من عدد الحيض بعد طهر كامل فكان فسادا وعلى الثاني يكون نفاسا ولم اقف له على نص قد انتهى وفيه مواضع للنظر تعرف مما قدمنا سابقا

المقصد الرابع

في غسل الاموات وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا باقي احكامه من التكفين والصلوة عليه والدفن باجماع العلماء كما عن التذكرة ومن جماعة اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت دون ما يقال من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل الصبي المميز للميت وح فيحتمل ان يكون امور الميت واجبة على بعض مستحبة على آخر ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مصادرة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي عينا فان امتنع فعلى غيره كفاية كما اختاره في الحدائق حيث قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب لجميع هذه الاحكام يعني احكام الاحتضار ونحوها انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما ستقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها لاهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دل عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق وحيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولي انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه وانهم امروا بالصلوة عليه وربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره وان كان الولي او من يأمره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما يفهم من عبارة يع في مسئلة التغسيل وقوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاستحباب بانه مع الدليل على الوجوب الكفائي اولا وانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز للمتقدم بدون اذن الولي والظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** اما ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي فهو انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه حق له وحقيق به لا انه يجب على الولي ان يفعل ذلك اي في مقام اثبات تكليف عليه ولعين ح اراد الاول مخالف لظاهر الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله ع في ذيل الرواية الثانية او يأمر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر وعن المامور بمن احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي لا مقام الزام وتكليف والا كان المناسب ان يقول او يلتمس واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله ع في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي اخرى فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب يعني ان الولي اذا لم يقدم امام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار يتضح له ان مساقها ما ذكرنا واما ما نسبه الى ظ الشرائع فلم يعلم وجهه اذ اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلوة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ربما يشهد له تاييد الحكم فيه بمرسلة الصدوق في تغسيل الميت اولى الناس به الا ان حمل كلامه على استحباب المباشرة لتعين ذلك البعيد بل جزم به بعض المعاصرين ونظير نسبة الاستحباب الى الشرائع من جهة العبارة المذكورة نسبة ما اختاره في المسئلة الى ظ كلام الشهيد او صريحه حيث قال في كرى النظر الاول في الغاسل واولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا باقي الاحكام لعموم آية اولى الارحام ثم ذكر الآية والروايات المتقدم بعضها قال في الحدائق وربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافة المسلمين كما هو المشهور بل على الولي خاصة ويؤيده قوله في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الاولوية نظرية او للميت انتهى قال وهذا كالصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى ولست ادري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي عينا مع اشتماله

بانه اولى الادحام الظاهرة بل الصريحة مما ذكرنا فى مسئلة الاجبار من كونها فى مقام اثبات الحق للولى لا الزام التكليف عليه واى صراحة
او ظهور فى الفرع الذى ذكره الشهيد اخيرا فتدبر بدل على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين ومع عدم الولى الخاص والعام بمعنى ان لمن اشاء منهم
ان يصلى ولهم ان يقدموا من شاؤا وهذا مرتبة فى مراتب الولاية لا فى مراتب التكليف كما لا يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى من جواز اخذ
الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق لمختار صاحب الحدائق بناء على ما اسئلنا لا غير واحد بان الوجوب مختص بالولى فلو استنهض بموافقة
السيد لكان اولى الا ان يطلع على عدم ابتنا ما ذكره السيد على ما اسئلنا برلم وكيف كان ينبغى فى المقام اشكال ذكره صاحب الحدائق
وغيره توضيحه ان الوجوب الكفائى على كافة المسلمين ينافى اعتبار اذن الولى فان الواجب الكفائى لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن
بعضهم الاخر بل كلهم فيه سواء فان لازم اعتبار الاذن فى الصحة كون الوجوب على غير الولى مشروطا باذن الولى لان شرط المكلف به اذا كان
خارجا عن قدرة المكلف راجع الى شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق
على الولى ومشروط فى حق غيره باذنه فان لم ياذن لغيره فغيره غير منجز عليه التكليف الكفائى فيكون الوجوب المطلق معينا فى حقه لا غير نعم هو
مخير فى المباشرة والاذن للغير وان اذن لغيره شاركه فى الوجوب الكفائى الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما ويبقى غيرهما على صفة عدم الوجوب
لفقد الشرط ويمكن دفعه بان شرط المكلف به هو احد الامرين من اذن الولى او امتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب
لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولى اذ لا واسطة بين عدم كل من الاذن والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال
الولى فالفعل بالنسبة الى غير الولى مع اذنه يتصف بالوجوب وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل واما مع عدم الامرين فلا وجوب من
جهة تحقق الامتثال ويصدق على كل من كان انه واجب عليه بقول مطلق الا ان الفعل بالنسبة الى الولى غير مشروط وبالنسبة الى غيره
مشروط باذن الولى او امتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل فى حق الغير بعدم الوجوب الا اذا تحقق الامتثال وهذا حال كل
واجب كفائى وتوهم انه قد يتحقق الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق وقت الفعل فان الولى لو امتنع عن الاذن
والفعل لم يتنجز الوجوب فى حق الغير بمجرد ذلك مدفوع بان المراد بالاذن والامتناع المعتبرين على سبيل البدل فى صحة فعل الغير هو
الاذن والامتناع عن الفعل المامور به فى تمام وقته لا الامتناع عنه فى هذا الزمان الخاص ومن كل الامرين فى تمام الوقت
لا يتحقق الا بامتثال الولى او ماذونه فينحصر عدم الوجوب على الغير فى صورة امتثال الولى او ماذونه وهذا الاينافى الوجوب الكفائى المطلق
نعم لعل له الاشتغال قبل الاذن وتضيق الوقت لعدم تاتى الفعل الصحيح منه لان المفروض اشتراط الصحة فى حقه باذن الولى او امتناعه من
الاذن والفعل فى تمام الوقت وهذا لا ينافى ثبوت الوجوب عليه فى هذا الزمان اذ ربما يتاخر زمان الواجب عن زمان الوجوب لتوقف
بعض شروط الوجوب او الصحة فهذا الغير من اول الموت يجب عليه لا على الفور ان ياتى بواجباته مقرونة باذن الولى فيها او امتناعه
عنها فى تمام الوقت فتامل ثم انه ربما يقال بانه لا ثمرة مهمة بين القول بتعين هذه الواجبات ابتداء على الولى وبين القول المشهور
لعله لاتفاق القولين على استحقاق الكل للعقاب مع ترك الواجب وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولى ابتداء وبين
عدم تعلقه عليه الا بعد فقد الولى او امتناعه كثيرة واضحة منها جواز استيجار الولى غيره فى هذه الافعال ومنها انه على هذا القول
لا يتعلق الوجوب الا بعد العلم او الظن بامتناع الولى او فقده وعلى المشهور لا يسقط الوجوب بمعنى وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن
بامتثال الولى او ماذونه فلو شك على هذا القول فى امتثال الولى فالاصل حمل امره على الصحة وهو الفعل وان كان مقتضى
الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك فى ثبوت الولى اذ تخصصنا الولى بمن يمكن فقده فالظاهر اشتغال الذمة بذلك بناء على القول الا
انهم وقد يتوهم نفى هذه الثمرة من جهة ان المشهور لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولى باذن الولى او امتناعه عن الفعل والاذن كان اللازم
من ذلك شك المكلف فى تنجز الطلب الكفائى عليه لامكان عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولى او امتناعه مع ان
الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن الاذن فيه وفيه ان عدم امتناعه من الفعل والاذن يعنى فعله لاحدهما لا يوجب
سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان ياذن الولى لغير هذا الشخص او ياذن لغيره ولا يفعله ذلك الماذون ولا نفس الولى
مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات انما هو فى الواجبات العينية لا الكفائية والا لكان لاحتمال
فعل الغير للواجب الكفائى مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل بتعينه على الولى كما تقدم فتبين ان الاصل
عدم اخلاله بما تعين عليه فعله او الاستنابة فيه ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام التجهيز على المسلمين كفاية انما هى
ثابتة لكل ميت مسلم باظهارها الشهادتين عدا من جحد بعض الضرورى كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم فى الحقيقة كفار وان

في غسل المخالف

انتحلوا الاسلام ويغسل المخالف فانه مسلم على المشهور بالنسبة الى احكام ما بعد موته مما يتعلق بالمباشرة والمواصلة فيشمله عموم
ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل قوله عليه السلام اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع الامن قتل بين الصفين و
قوله عليه السلام غسل الميت واجب ونحو ذلك مضافا الى عموم ما دل على وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة عدم القول بالفصل وما دل على وجوب
تجهيز الميت الذى قذفه البحر الى الساحل ولا مخصص لها عدا ما يتخيل من الاخبار الواردة فى بيان تعليل تغسيل الميت وان الوجه
فيه هو تنظيف الميت وجعله اقرب الى رحمة الله والى شفاعة الملائكة او انه تطهير للميت عن الجنابة الحادثة له عند الموت واياما كان
فلا يليق المخالف بشئ منهما وفيه ان ظاهر اخبار التعليل هو كون غسل المشروع عندنا كذلك وظاهر الاصحاب ان المخالف لا يجوز ان يغسل هذا
الغسل بل يغسل غسله اى اهل الخلاف اللهم الا ان يدعى ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل غسل الميت كذلك فيدل على انه لا يجب غسل
غيره والا لكان الجواب اخص من السؤال كما لا يخفى ويدفعه انصراف الغسل فى اخبار التعليل سؤالا وجوابا الى الغسل المتعارف عند
الخاصة مضافا الى ان ظاهرها رجوع العلة الى بيان المصلحة فى ايجاب الغسل من حيث هو فى اصل الشرع وهذه المصلحة مسلم
الانتفاء فى غسل اهل الخلاف لكن لا ينافى ذلك ايجابه بحكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم وان كان وجوب غسل المخالف لا من
حيث انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما صوريا بالاجل اظهار كلمتى الشهادة نعم لازم ذلك هذا جواز اثبات وجوب هذا
الغسل بعمومات وجوب الغسل الثابت من حيث هو غسل لكنا فى غنية عنها بل التمسك بها لا يخ عن المناقشة لانا نقول تلك العمومات
والاطلاقات العام المتقدمة وكل منها ممنوع الدلالة اما اطلاق الرواية الثانية فلانه فى مقام بيان حكم الغسل بقول مهمل نظير
قوله الصلوة الفلانية من الايات او الجمعة او نحوها واجبة واما عموم الرواية الاولى فهو وان كان لغويا الا انه لا يبعد ان يكون
لبيان تفصيل بعض افراده كالغريق وما بعده ثم استثناء الشهيد واردا فى مقام تعميم الحكم لجميع اصناف الموتى المتغايرة من حيث
اسباب الموت فكانه بمنزلة قولك اغسل كل من مات باى سبب كان الا بالقتل بين يدى الامام ثم فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة
بخصوصيات اخر غير سبب الموت كالمطلق كما تقول احب كل لحم الا لحم البقرة وهذا غير بعيد بعد التامل واما المناقشة فى الاجماع و
انعقاده على الكلية لمخالفة جماعة فى المسئلة فهى فى غير محلها فان من خالف فى المسئلة كالشيخين وسلار والقاضى والحلى و
نحوهم من جهة القول بكفرهم كما هو ظ بعض وصريح اخرين ثم لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع على الكلية كفى فى المسئلة ما دل على انه
يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين فى الامور المتعلقة بالمعاشرة التى من اهمها ان لا يعامل مع موتاهم معاملة
الكلاب فى هذا واخيلن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم او لجلب قلوبهم الى
الايمان كما قال عليه السلام كونوا دعاة الينا بغير السنتكم واما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصورة المسلم واما تعبد من جهة الاجماع
وعلى اى تقدير فالواجب تغسيلهم على الوجه المعروف عندهم اذ به يحصل المداراة والاستمالة وبه يحصل احترامهم لان احترام كل
ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم وتغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك نعم هو احترام عندنا من جهة انه ايصال خير ونفع
اخروى اليهم لكنه غير مطلوب للشارع وكيف يطلب ايصال النفع الاخروى الى من طلب لعنه والدعاء عليه بتضعيف العذاب حيا
وميتا وجعله من افضل الاعمال ومما ذكرنا ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثانى فى حاشية الشرايع عن ظ الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم
غسل اهل الخلاف وفى المدارك انه ربما كان مستندهم فى ذلك قوله عليه السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم وكانه اخذه عن كلام
جده فى الروض فى باب توجيه المخالف الى القبلة من انه غير واجب لزاما له بمذهبه كما يغسل غسل المخالف ويقتصر فى الصلوة عليه
على اربع تكبيرات وحكى الاقتصار على الاربع فى الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم على مذهبهم لكن الرواية لا تخ عن قصور
كما صرح به بعض ويؤيدها ما ورد فى الرواية الفارقة بين دم العذرة ودم الحيض من قوله عليه السلام دعوا لهم بما رضى الله لهم من الضلال
واما ما ذكره ذلك المحقق فى ذلك ان المغتسل ان جهل غسلهم غسله غسلنا فلعل وجهه عموما التغسيل خرج صورة القدرة على
غسلهم ويمكن القول بابقائه على تقدير الاستثناء فى حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم مداراة او تعظيما
لان تغسيلهم غسلنا وان كان غير مناسب لحالهم اما عندهم من جهة الفساد واما عندنا من جهة الصحة والسداد الا انه خير من ترك
المستلزم لعدم المداراة ولهتك حرمة صورة الاسلام ثم لو غسل غسلنا فالظ ترتب الاثار عليه من الطهارة وسقوط الغسل بمسه
ولو غسل غسلهم فالظ انه كذلك وفاقا للجامع للمقاصد لعله للامر به فكان كالبدل الصادر من شخص مجتهدا او مقلدا بالنسبة الى
غيره المخالف له فى كيفية الغسل واما تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك وان لم يقع عليه امر من الله فيكون تغسيلهم كصلوتهم الموجبة

للقبض المشروط في صحة الوقف فتامل ثم ان مقتضى كراهة تغسيلهم مع وجوبه استحبابا ترك المفروض لرد وكولة الى مخالف مثله كما يستحب المسابقة الى تغسيل المؤمن الصالح العالم ولا كراهة مع الاختصاص بغيرها شيء وهو ان ظ المحقق الثاني كما عرفت دعوى اتفاق الاصحاب على انه لا يجوز ان تغسل غسل اهل الحق لخبار ادمقتضى للنان تخلافهم في الحرمة وعدمها انما هو في تغسيله غسل اهل الخلاف مع ان الظ من القول بالتحريم والاستدلال له بانهم كفار هو حرمة التغسيل الصحيح دون الفاسد اذ يكفي في الفاسد الحرمة التشريعية كما ان المتبادر من تحريم صلوة الحائض تحريم الصحيحة لولا الحرمة فتامل ثم ان المحكي عن كشف اللثام في المسألة تفصيل حاصله على ما حكى انه قال وبالجملة فيجب المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى يكون مكروها للتشبه بالمؤمن وكذا لو اريد اكرامه لا قراره بالشهادتين او لرحم او صداقة وان اريد اكرامه لكونه من اهل الخصوص مخلته او لانها الا خرجها عن الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى ولعل قبيل هذه العبارة محل الجواز في كلام المانعين والمجوز بن علي ما ذكره ليكون النزاع لفظيا **اقول** هذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل الاعمال ولا يحتاج حقيتها او ترتب الاثار عليها على ثبوت امر من الشارع ولا الى قصد التقرب فح لا حاجة لنا الى اثبات عموم لاوامر الغسل بل الغسل بنفسه وجب لترتب الاثار عليها على نحو من طهارة بدن الميت و وصول النفع الاخروي البرزخي يكون اتصافه الى المخالف يتصف تارة بالاباحة واخرى بالحرمة وثالثة بالكراهة لكنه لا يتصف بالوجوب لعدم وجوب ايصال النفع الاخروي الى المخالف بل ولا استحباب ولو كان هناك نفقة وجب تغسيله غسل اهل الخلاف ولا يحصل من ذلك نفع البدن واما نفع بل كلماتهم على ذلك ففي غاية البعد بحيث

عند الاحتضار وهو حضور الملائكة لتوفي النفس وحضور الروح او حضور لوازمه واهله صدره توجيهه الى القبلة وفاقا للمحكي عن المقنعة وعن النهاية في باب القبلة والمراسم والوسيلة والمهذب والكافي والسرائر والمحقق والمص هنا و في المختلف والتهذيب والمحقق الثاني بل حكي عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندة وعن ثواب الاعمال والدعائم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين قال دخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وحسنة سليمان بن خالد بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلم اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة و رواية معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وربما استدل باخبار ظاهرة في كيفية التوجيه لا في حكمه فالاولى الاقتصار على ما ذكرنا لكن الاولين قاصرا دلالة لظهور الاول في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرح به في المعتبر ومنع اشعاره بالاستحباب خلاف الانصاف عند من له ذوق سليم وظهور الثاني فيه من جهة ان اصل التسجية وهي تغطية الميت مستحب مع ان ظاهرها ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات ميت بعيد جدا الا ان المراد من لفظ الميت هو المشرف على الموت لامن لفظ مات وعن هنا يكون قياسه على قوله في ذيل الرواية واذا اغتسل يحفر له موضع تجاه القبلة فيا سامع القادر مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر ودعوى انجبار ضعفه دلالة انها كضعف سند الاول بالشهرة المستفيضة مدفوعة بعد تسليم انجبار ضعف الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف وقد حكي القول بالاستحباب عن المقنعة في العزية والسيد المرتضى والشيخ في ط و ف و في باب الاحتضار وابن سعيد في الجامع والمحقق في المعتبر والمص في كره واختاره من المتاخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والكفاية وكاشف اللثام بل ظاهر المحكي عن المعتبر وكره ان هذا القول هو المشهور حيث اقتصر في المعتبر على نسبة القول الاول هنا الى المفيد وسلار مشعرا بمن عدا ما في اهل الفتوى الى الاستحباب كما صرح بهذا في كره وقال بعد ذكره قول المفيد وسلار ان الباقين على الاستحباب بل عن ف دعوى الاجماع لكن المحكي من عبارته ان دعوى الاجماع انما هي بالنسبة الى كيفية الاستقبال في مقابل الشافعي لا في اصل الاستحباب واما رواية معوية بن عمار فكما يحتمل ان يكون السؤال فيها عن الميت من حيث اصل الاستقبال يحتمل ان يكون من حيث كيفيته بل هو الاظهر نظرا الى اشتهار مخالفة الجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الاتية وربما استدل باستمرار سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعدون في تركه من الشنايع على الميت واهله وفيه ان الناس كثيرا ما يلتزمون ببعض المستحبات كما لا يخفى واما عدهم ذلك من الشنايع فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا يدل على المطلوب اذ لا نقص له على ذلك بل لو فرض نقص ان في فوت ذلك منه استغاثة الى الحاتمة باعتقاد العوام كما لو مات من غير تلقين وان كان بالنسبة الى اوليائه فهو من اجل اشتغالهم بذلك حتى بلغوا الهمة في مقام وجوب الاهتمام في رعاية حال الميت لعدم تفويت هذه الفضيلة عليه حاشاه الحالات والمسألة محل اشكال والتوقف كما عن بعض متابعه وعلى القول بالوجوب ففي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في

في وجوب توجيه الميت الى القبلة عند الاحتضار

زمان او مطلقا او ما لم ينقل عن محله او سقوط بالموت وجوه ظ المرسلة بل صريحها الاخير فيل وكذا ظاهر الحسنة بناء على ان المراد بالميت المشرف على الموت وفيه تامل ولا فرق في اطلاق الاخبار بين الصغير والكبير ولو تمكن المحتضر نفسه من التوجيه فلا يبعد ان يجب عليه كما صرح به بعض لان الظ من الاخبار وجوب التوجيه في الخارج لا عن مباشر وللعوض فلذلك لا يبعد نقله تكليف على غيره ويتحقق التوجيه بان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن الذخيرة وعن المعتبر وكرة اجماع علمائنا ويدل عليه رواية ذريح لا تجعله معترضا كما يفعله الناس ويستحب امور منها ما يتعلق بما قبل موته ومنها ما يتعلق بما بعده من الاول التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة ولو اجمالا فان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في الخبر وفي رواية ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والولاية وفي رواية الحضرمي والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا ابدا وفي رواية ابي خديجة ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسوله حتى يموتوا وفي مرسلة هشيم بن واقد ان ملك الموت يتصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلوة فان كان ممن يواظب عليها عند مواقيتها لقنه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونحى عنه ملك الموت ابليس ومنها تلقينه كلمات الفرج لحسنة زرارة بابن هاشم اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وفي مرسلة الصدوق على بعض النسخ كما عن الفقه الرضوي مثل التحميد قوله وسلام على المرسلين وهو المحكي عن المفيد وجماعة وحكي انه سئل عنه المحقق فجوزه لانه بلفظ القرآن وفي رواية ابي بصير زيادة وما تحتهن بعد قوله وما بينهن والاولى ما اشتملت عليه الحسنة لانها الصح واصرح ويستحب ايضا تلقينه الدعاء المروي انه يقول الميت اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك وفي رواية اخرى يقول يا من يقبل اليسير ويعفو عن الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الرحيم وهو بين الخبرين بل وساير الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين متابعة المريض للملقن بلسانه نعم لو لم يقدر فقلبه لحظاته القلوب الكلمات او عقد القلب بمضمونها ونقله الى مصلاه ففي صحيحة ابن سنان اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه وفي حسنة زرارة اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وظاهرهما كغيرهما واكثر العبارات وان كان اختصاص الاستحباب بصورة اشتداد النزع الا ان تعليله في بعض الاخبار بانه يخفف عليه ان كان في اجله تاخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل عليه ان يدل على كونه مطلوبا مطلقا فعمم المص تبعا للمحقق في كتبه لجوده ونسبه الحدائق على ما حكى عنه الى الاكثر واعترض عليهم باختصاص الاخبار ونسبه كما عرفت لم يصادف المحل الا ان يدعى بعدم حمل هذا التعليل بحيث يخصص ما استفاد منه كراهة مس المحتضر وان من مسه فقد اعان عليه ثم ان ظ العبارة كاكثر الاخبار ان المراد المكان الذي يصلي فيه ويظهر من الحسنة المتقدمة التخيير ولعل الترديد من الراوي والا فلفظ المصلى في الرواية لا يستعمل في اكثر من معنى نعم يظهر من المحكي عن الوسيلة جمعه بينهما ولا باس به تسامحا ويستحب ايضا ان يقرء عنده سورة الصافات قبل سورة يس بل مطلق القرآن كما عن كري والمعتبر وعن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرؤا عنده القرآن وذكر الله والصلوة على رسول الله ص وللمروي عن الكاظم ع قال لابنه القاسم قم يا بني فاقرء عند راس اخيك الصافات صفا حتى تستتمها فقرء فلما بلغ ايهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت يقرء عنده يس فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت الا عجل الله راحته ويستفاد من حكاية يعقوب اشتهار قراءة يس عند المحتضر ولا باس العمل به تسامحا بل يظهر من الامام ع بل للنبوي المحكي عن كشف اللثام انه من قرء يس وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة يسقاها اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء وعنه ايضا ايما مسلم قرء عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه واما ما يختص بعد موته فمنها امور منها التغميض بان يغمض عينيه بعد موته مثل لئلا يقبح منظره نقل له رواية ابي كهمس قال حضرت اسمعيل الموت وابو عبد الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطاه بالملحفة والمراد بحضور الموت موته فلا دلالة فيه على الاختصاص للنهي عن مس الميت عند النزع ففي رواية زرارة انه ثقل ابن لجعفر ع وهو جالس في ناحية فكان اذا دنى انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا

المقصد الرابع

واضعف ما يكون في الحال ومن معه في هذه الحال فكانما اعان عليه فلما قضى الغلام امره غمض عينيه وشد لحييه ثم ان مما اشتهر
بين الناس من غمس قطنة في الماء وعصرها في فم الميت لم اعثر عليه في الاخبار ولا على من ذكره او شهد له بوجود رواية عدا ما حكاه
شارح الوسائل عن بعض معاصريه ولعله صاحب الحدائق انه لا باس به وان في بعض الروايات اشعارا به وحكى عن بعض انه حكى عن بعض
كتب الطب انه سبب لراحة الروح في الاخراج والانسلال لان الماء بارد والروح بخار حار وكيف كان ففي الحكم به مجانه اشكال بل منع
نعم الدليل بل الظاهر تعليل منع المرتضى في رواية زرارة المتقدمة بكونه غاية الضعف فيكون من مسه كمن اعان عليه المنع عن عصر الماء في فيه
لئلا يحبس نفسه فيكون ذلك اعانة عليه ومنها الطباق فيه قبل لئلا يقبح منظره او يدخله الهوام قبل ولعله مستفاد من شد لحييه
ومد يديه وساقيه مع انقباضها بلا خلاف كما ظاهر الجامع عن جماعة وعن المعتبر انه لم ينقل عن اهل البيت فيه ذلك رواية ولعله لكونه
اطوع للغسل واسهل للتدرج في الكفن ومنها تغطيته بثوب تأسيا بالصادق ع كما تقدم في رواية ابي كهمس والمشهور انه يستحب ان يكون عنده
مصباح ان مات ليلا ونسبه الى الشيخين واتباعهم والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمتأخرين قبل لم احد فيه خلافا وعن
المقاصد نسبته الى الاصحاب ومما استدل له بمرسلة عثمان بن عيسى قال لما قبض ابو جعفر ع امر ابو عبد الله ع بالاسراج في البيت الذي كان
يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع فامر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وهو مبني على ان المراد
بالبيت مسكنه في حياته من البيت الذي مات فيه او البيت الذي يليق فيه ولذا تعارف واشتهر الاسراج عنده قبل الدفن لكن الانصاف
ظهور الرواية في مسكنه حال الحيوة فينبغي الحكم خاليا عن المستند وليس المقام مقام التسامح من جهة فتوى الفقيه لغرض العلم بابتناء
فتويهم الى هذه الرواية التي لا دلالة لها على المطلوب لاحتمال وجود رواية اخرى غيره كاف في التسامح بحصول بلوغ الثواب بالنسبة
الى تلك الرواية المحتملة وصدقهم بالنسبة الى فتاويهم لا يجدي بعد العلم بخطائهم في دعوى البلوغ بتلك الرواية ومجرد احتمال الاستحباب
المجرد عن الرواية والفتوى لا يصلح الحكم بالاستحباب حتى يترتب عليه الثواب في مجرد فعله بقصد الاستحباب القطعي كما هو شأن ما ثبت
فيه من المستحبات نعم لو فعله لاحتمال الاستحباب استحق عليه الثواب بتمام الكلام في الفرق بين قاعدة التسامح المستفاد من الاخبار وبين قاعدة
الاحتياط وجلب الثواب المستفاد من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن ان يستفاد استحباب الاسراج عنده من فحوى استحباب الاسراج في البيت
الذي كان يسكنه في حيوته ونوى ان الظاهر ولو بقرينة الغلبة موت الامام ع في البيت الذي كان يسكنه فيدل على استحباب الاسراج فيه
كل ليلة فيدخل فيها ليلة الموت ويستحب ايضا ان يكون عنده من يقرء القرآن بلا خلاف ظاهر كما اعترف به بعض ويدل عليه المحكي عن
الفقه الرضوي المتقدم اذا حضر احدكم الموت فاحضر عنده القرآن بناء على ان الحضور للموت يشمل حاله ويستحب بالخصوص قراءة سورة يس
للنبوي المحكي عن كتب الدعوات ايما مسلم قرء عنده يس وهو في سكرات الموت خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء
على ان التخفيف لمطلق العذاب لا لخصوص عذاب القبر والا كان الاستحباب مختصا بما بعد الدفن وعن دعوات الراوندي انه ما قرء يس
عند ميت الا خفف الله عنه تلك الساعة وعن الدعوات ايضا استحباب ان يقرء عند حال الاحتضار وبعد الموت آية الكرسي وآية السخرة
وثلث آيات من آخر البقرة ثم سورة الاحزاب ويستحب التعجيل في تجهيز الميت للامر به والنهي عن تأخيره في عدة روايات محمولة على الاستحباب
للاجماع ولظاهر النبوي كرامة الميت تعجيله الا في الميت المشتبه موته وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لان المشتبه ملحق بالاحياء
لاستصحاب الحيوة اجماعا حتى يتبين علامات الموت كما في الروايات منها رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في الغريق ايغسل
قال نعم ويستبرء قلت كيف يستبرء قال يترك ثلثة ايام قبل ان يدفن وكذلك صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه مات ولم يمت
ويستفاد من التعليل تعديه الى غيرهما وهو الاستبراء لكل مشتبه الموت وفي موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه قد مات
ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق قال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن وفي رواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن ع ينبغي للغريق
والمصعوق ان يتربص بهما ثلاثا لا يتكلم الا ان يجيء منه ريح يدل على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق والغريق قال ينتظر
به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وفي رواية عبد الخالق ينتظر بهم الا ان يتغير والغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن
وفي مرسلة الفقيه ينتظر بهم ثلثة ايام وعن الدعائم في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلثة ايام الا ان يتبين موته و
يستيقن والظاهر ان المراد بالتغير تغير ريحه او صفته في بعض اجزائه بحيث يصير الى صفة لا يكون عليها الحي كالعلامات التي ذكرها
الاطباء وعلى اي حال فالمعيار العلم بالموت فالتغير مقدمة علمية كما هو ظاهر موثقة عمار بل رواية ابن ابي حمزة وكذا التربص ثلثة
ايام كما يظهر من موثقة عمار ومن رواية عبد الخالق المغياة فيها الانتظار بالتغير دون الايام بل ورواية اسحق بن عمار حيث علل

وجوب الانتظار

وجوب الانتظار ثلثا بقوله ربما ظنوا انه مات ولم يمت فدل على انه يجب الانتظار ما دام الاحتمال بل المستفاد من المحكي عن المعتبر والتذكرة
الاجماع على ان حد التربص العلم ففي المعتبر يجب التربص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحده العلم وهو اجماع وعن التذكرة انه لا يجوز
التعجيل حتى يظهر علامات الموت ويتحقق العلم به بالاجماع نعم ظاهر بعض العبارات كظاهر رواية هشام وعلي بن ابي حمزة ومرسلة الفقيه
ورواية الدعائم كفاية الانتظار ثلثة ايام ولو لم يعلم بموته فلعل هذه المدة غاية تعبدية او كاشفة في علم الشارع عن الموت واقعا
والثاني في غاية البعد والاول وان لم يكن بعيدا بل هو المتيقن من جهة كون هذه الروايات اخص مطلقا من الاخبار التي علق الحكم فيها بالعلم
بالموت الا ان الاظهر حمل ذكر الثلث على ما هو الغالب من حصول العلم بعد ذلك كما ينبئ عنه تعليل وجوب الانتظار ثلثا في رواية اسحق
باحتمال الخروج للحيوة الدال على ارتفاع هذا الاحتمال بعد الثلثة ويشهد له الاقتصار في موثقة عمار على يومين بجعل الثلثة امارة
اقوى في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظاهر ان المراد به ان يتكشف موته بملاحظة الامارات التي ذكرها الطب حتى
يعلم موته منها او يصبر حتى ينكشف حاله ويظهر موته للحس وليس المراد حمل المدة حدا على حده ويكره طرح الحديد على بطنه وان يحضره
جنب او حائض اجماعا كما عن المعتبر وللاخبار الكثيرة منها قوله ع في رواية يونس بن يعقوب لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين
ولا باس ان يليا غسله وفي رواية ابي حمزة قلت لابي الحسن ع المرأة تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حد الموت قال لا باس ان تمرضه
فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتاذى بذلك وفي غير واحد منها تتاذى الملائكة بحضورهما وعن الهداية
والمقنع التعبير بعدم الجواز كالمضمر المحكي عن الخصال لا يجوز للمرأة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملائكة تتاذى بهما ولا
يجوز لهما ادخال الميت في قبره وما تضمنه بل هذا الخبر مما لم يعرف عامل به لكن لا باس بالعمل به لكنه اقوى قرينة على اراده الكراهة من عدم
الجواز ولا باس ان يليا غسله للاصل والاخبار وفي استحباب الوضوء للجنب اذا اراد تغسيل الميت ثم ان غاية الكراهة تحقق الموت قبل
لانصراف الملائكة وفي زوال الكراهة بانقطاع الدم وحده قبل الغسل وجهان وفي زوالها بالتيمم نظرا للاصل والاطلاقات ومن ان التيمم يبيح
ما هو اقوى من ذلك كالمس عموما ثم البدلية وقد صرح بعض من رجح الثاني بانه لا يشرع التيمم لمكان تضمنه هذه الغاية بحيث لو
اغتسلت لم يدرك حياة وفيه تامل ويكره ايضا ان يخلى الميت وحده لخبر الجعفريات انه ليس من ميت يترك وحده الا لعب الشيطان في جوفه و
الناس بغسله بل بجميع احكامه اولاهم بميراثه بلا خلاف كما في الحدائق نصا وفتوى بل اجماعا على ما حكي عن ... وظاهر المنتهى ومع
صدق العموم لغة واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض بناء على ان المراد الاولوية من كل جهة حتى الامور المتعلقة بتجهيزه لا خصوص ارثه
ويشهد للتعميم المذكور وحدته والمتعلق المعتضد باستدلال الفحول بها في المقام كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني ولا يبعد
فيه ما عن المحقق الاردبيلي من ان الاية لا دلالة لها فيها اصلا هذا كله مضافا الى قوله ع في رواية غياث يغسل الميت اولى الناس
به ونحوها مرسلة الصدوق يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب فان المراد ان كان اولى الناس بارثه
ثبت المطلوب وان كان الاولى به من كل جهة كما يدل عليه حذف المتعلق فينكشف من اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت
في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والا لكان ذلك الغير وارثا هذا مضافا الى ما يستفاد من مجموع روايات فضل الولي
عن الميت ومما ذكرنا يظهر ما في المدارك من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى به اشد الناس به علاقة ان اراد العلاقة العرفية
وان اراد اشدية العلاقة في نظر الشارع فهو الاولى بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من ان الميراث للاقرب فليس المراد
من الاولى بالشخص الا الاولوية المرادة في قوله ع في صحيحة الكناسي ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الى اخر
الرواية المتقدمة ان اقربهم رحما الى الميت اولى به ثم ان ظاهر هذه الادلة كون الاولوية على سبيل الوجوب خلافا لما يظهر من المحكي عن
ابن حمزة في باب الصلوة من انه يستحب تقديم الاولى بالميت او من يامره بناء على اتحاد الحكم في الصلوة والغسل وقواه في كاشف اللثام
والبيان ومال في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقق الاردبيلي بل ربما نسب الى المنتهى من جهة عبارته المتقدمة حيث حمل مرسلة الصدوق
يغسل الميت اولى الناس به او من يامره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الاية او تضعيف سند
الرواية فيبقى عموما وجوب التجهيز كفاية سليمة عن المخصص مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرة من عدم الالتزام باستيذان
الاولياء سيما من يتعسر استيذانه كالنساء والحاكم ولم يسمع الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى لزوم الحرج
وفيه منع دلالة الاية سيما مع تمسك الفحول بها وضعف السند لو سلم منجبر بموافقة الكتاب وفتوى الاصحاب هذا كله مضافا
الى ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة عدم القول بالفصل بين الزوج وغيره من الاولياء فان

السباد ومن لا حق هو المعين المختص بالشي كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة في باب احيا الموات واحواز الشركا في المواريث وغيرها ومن خصوص ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفي رواية فان قدمه الولي والا فهو بعينه الولي غاصب فتهما مع محال في ارادة الحق اللازم ثم مقتضى الاولوية الوجوبية هو كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا كما يشعر به لفظ الغاصب في الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كان عبادة ويكفي في باخر التصرف فيه ما يكفي في التصرف في سائر الحقوق من الاذن الصريح والفحوى وشاهد الحال وان كان ظاهر رسالة الصدوق حصر الفعل في الولي او ماذونه الا انه محمول على الغالب وبما ذكرنا يعلم انه لا يشترط الاذن الخاص بل لو اذن الولي اذنا عاما اجاز لكل من تسمله ولو لم يفعل ولم ياذن او اعرض اعرض عن واسقاطا لرسالة وجب على المكلفين ولا يجب هنا الاستيذان من الحاكم ولو على القول بوجوب استيذانه مع امتناع الولي عن الفعل والاذن كما ستبان لان الاعراض عن الحق بمنزلة ابطاله وبذله لغيره بخلاف الامتناع فانه غير راض بفعل الغير وملتزم لحقه غير مسقط له فيحمل ان ينتقل الى الحاكم ومما ذكرنا من كفاية فهم رضا الولي ولو من جهة شهادة القرائن يعلم الجواب عن مخالفة اعتبار الاذن للسيرة واستلزامه الحرج ثم الامر في ثبوت الولاية بين ان يكون الشخص قابلا للفعل او غير قابل بالذات او بالعرض فان انتفا المباشرة لا تستلزم انتفا الولاية فلا يسقط حق الاناث في تجهيز الرجال الاجانب ولا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استيذانهما في الفعل لعموم الادلة المتقدمة والروايات اكثرها وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة في التعميم وان الفعل لا بد ان يحصل من الولي واما بامره وكذا الموثقة الزوج احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بل هي اصرح واشد اذا تاملت في سائر الروايات نجد ظاهرها كصريح المرسلة مسوقة لبيان مجرد كون امر الفعل بيد الولي من غير تعلق قصد بمباشرة الفعل هذا كله مع وحدة الولي ومع تعدد الاولياء فسيأتي الترجيح وحكم صورة عدمه بانه في باب الصلوة مفصلا ان شاء الله وكيف كان فلو امتنع الولي عن الفعل والاذن سقط وهل يجب استيذان الحاكم ام لا وجهان من ظاهر الموثقة والمرسلة في حصر المصلي في الولي او ماذونه ومن ان المستفاد من سياق الادلة ان ليس لغير الولي مزاحمته ويشترط في صحة فعل غير الولي عدم مزاحمة الولي فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا ياذن لغيره فليس في فعله مزاحمة له ولو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه فالمحكي عن الشيخ عدم تقدمه على الولي بل نسبه بعض الى علمائنا العموم دليل الولاية لكون الفعل من دون اذنه غير مشروع فاذا اوصى الميت به فان اراد به الفعل بدون اذنه فهي وصية غير مشروعة وان اراد الفعل لا بشرط فوجب على الموصى اليه بنا على وجوب العمل بمثل هذه الوصايا مع قبولها مراعيا باذن الولي فان لم ياذن سقط الفعل عن الوصي لانه غير قادر على الفعل المشروع هذا لو اوصى بالفعل واما لو اوصى بولاية لغير الولي في تفويض امره اليه فهو باطل ايضا لانه تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى لشخص بولاية اولاده لغير جدهم بل البطلان هنا اوضح لان الاب له الولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية في تجهيزه بل الولاية تحدث للولي بعد موته ومما ذكرنا يظهر انه لا اثر لاجازة الولي في حيوة الميت او بعد مماته خلافا للمحكي عن الاسكافي فقدم الوصي على الولي لعموم حرمة التبديل وهذا انما في الوصية المشروعة والفعل بدون اذن الولي غير مشروع ودعوى انصراف ادلة الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية مراعاة لحق الميت بل هي الحكمة الاصلية في تشريعها فلا يناسب اهمال حال الميت وطرح قوله ومخالفته امره والحاصل ان الاخبا بعمومه المقام منصرفة الى غير صورة الوصية ولعله لذا مال في مجمع صحته في باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد القول بتقديم الوصي فقال المسالك لان الحاكم ولاية حسبية فهي ثابتة عند عدم الولي ولكن اثبات ولاية الوصي لعموما وجوب العمل بالوصية ولم يثبت توقف الفعل الى اذن الحاكم الاحيث فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولايته فان الاولى ناشية اصلية فادلة دليل على ولاية غيره تثبت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مختصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كانت عموما ولاية الاولياء حومة عن احنهم في عدم مشروعية فعل الوصي فيكون تلك العموما دافعة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية وهذا بخلاف ولاية الحاكم فانها موقوفة على عدم الولي فاذا دل عموم على ولاية الوصي لم يجر هنا عموم ولاية الحاكم لارتفاع موضوعها فادلة ولاية الولي بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاولياء بالنسبة الى ادلة ولاية الوصي فتامل واما دعوى نيابة الحاكم عن الامام عم فلا يجدي الا مع امكان منع ثبوت تقدم الامام عم على الوصي بمعنى وجوب استيذانه والاخبار اولى بالمومنين من انفسهم مع ان في عموم ادلة النيابة بحيث تشمل المقام نظرا ولذا لا نقول بانه يقدم الحاكم على الولي الوارث بالصلوة مع الاتفاق على ان امام الاصل اولى بها والزوج اولى من كل احد من الاقارب في كل احكام الميت اتفاقا على الظاهر من محكي جملة من العبائر كالمعتبر والمنتهى وحاشية

الى غير الحاكم ولما بالنسبة

الزوج شرعا يقع على كل من الذكر والانثى فيشمل الزوجة فيهذا الحكم ايضا

المدارك ومجمع الفائدة والحدائق لرواية اسحق بن عمار الزوج احق بامراته حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير المراة يموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق بالاب والاخ قال نعم ويغسلها ولا يقدح اختصاصها ببعض احكام الميت للاجماع المركب ويعتني لذلك كله فلا وجه لما في شرح صاحب المدارك في الحكم من جهة ضعف سند الرواية او معارضتها بروايتي حفص وعبد الرحمن عن ابي عبد الله الدالين على ان الاخ احق بالصلوة من الزوج المحمولين على التقية على ما ذكره جماعة تبعا للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص و كلام الاصحاب كما في المدارك عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة بل المطلقة في العدة الرجعية لانها زوجة على ما في بعض الاخبار بخلاف البائنة لصيرورتها اجنبية بمقتضى البينونة فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب كما في الروايات يعني اجنبي من الاجانب نعم يمكن ان يقال ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولذا قال في المنتهى لو طلق امرأته فان كان رجعيا ففي جواز تغسيل الاخر له نظر ولا يجوزان يغسل كل من الرجل والمراة الاجنبيين الامثلة بلا خلاف ظاهر كما صرح به في محكي الذكرى والروض والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم ويدل عليه كثير من الاخبار الاتية في المسائل الاتية انتهى و يجوز لكل من الزوجين بالزوجية الدائمة او المنقطعة وفي حكم الزوجة المطلقة الرجعية على اشكال تقدم عن المنتهى تغسيل الاخر اختيارا وفاقا للمحكي عن الشيخ والاسكافي والجعفي والمرتضى وسلار والحلي والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي ومن تاخر عنهم وعن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المراة زوجها اختيارا او نسبة العكس الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امراته والمراة زوجها ويدل عليه مضافا الى اطلاق احقية الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها مصحح ابن سنان قال سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل يصلح ان ينظر الى امراته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المراة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت قال لا باس انما يفعل ذلك اهل المراة كراهة ان ينظر زوجها الى شي يكرهونه والظاهر ان التقييد في السؤال لاجل ان الغالب ان الرجل لا يباشر تغسيل المراة مع وجود النساء مع ان تعليلية النظر يكفي في ذلك فتامل وصحيحة ابن مسلم الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وصحيحة منصور قال سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة وصحيحة الحلبي عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها ولا الى شي منها والمراة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها خلافا للمحكي عن الشيخ في التهذيبين وابن زهرة في الغنية وجماعة من الاصحاب فخصوا ذلك بحال الاضطرار بل الحاصل من نسبة الشهيد الى كثير من الاصحاب ان الزوجين كسائر المحارم مع نسبته كاشف اللثام الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار ثبوت قول الشيخ بكثير من الاصحاب فتامل وكيف كان فمستند هذا القول رواية ابي بصير يغسل الزوج امراته في السفر والمراة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل ورواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المراة الا ان لا توجد امراة وما دل على تغسيل امير المومنين عم لفاطمة صلوات الله عليها وتعليلها بانها صديقة لا يغسلها الا صديق وانه يرو لم يغسلها الا علي عم لذلك وتوبيخهما ما حكي عن البحار من انه وجد بخط الشيخ محمد بن علي الجعفي نقلا من خط الشهيد قده انه لما غسل علي عم فاطمة عم قال له ابن عباس اغسلت فاطمة فقال له اما سمعت قول النبي هي زوجتك في الدنيا والاخرة قال الشهيد هذا التعليل يدل على انقطاع العلقة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل الا هنا وكيف كان فهي لا تنافي ما قدمنا من الاخبار مع اشتهارها ومخالفتها لابي حنيفة وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط في الجواز في الطرفين كونه من وراء الثياب كما عن نهاية الشيخ والمنتهى والبيان وجامع المقاصد والروضة وفي الروض انه المشهور في الاخبار والفتاوى وعن لف نسبته الى اكثر علمائنا ام لا يشترط مطلقا كما عن الاسكافي والجعفي وشرح الرسالة لعلم الهدى ويب والمعتبر وتذكرة الاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق والرياض وحينئذ الاشهر لم يشترط في تغسيل الزوج للمراة دون العكس كما عن الاستبصار وكشف اللثام والحدائق اقوالها خيرها اوسطها للاستصحاب جواز النظر بناء على ان كون الستر بالثياب في تغسيل الغسل تعبدي ولا اطلاق صحيحة ابن مسلم المتقدمة وظاهر صحيحة منصور المتقدمة حيث اكتفى فيها بالقا الخرقة على عورتها واظهر منها صحيحة ابن سنان الدالة على جواز النظر بالاطلاق الشامل لحالة الغسل وصحيحة ابن مسلم عن امراة توفيت ايصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها وراسها قال نعم والاخبار المقيدة لذلك بكونه من وراء الثياب وان كانت كثيرة الا ان صحيحها الى بعض وملاحظة التعليلات الواردة فيها يكشف عن كون ذلك على وجه الاستحباب فانها بين مقيد بكونه من وراء الثوب لا في ثوب الدرع ومرخص لادخال اليد تحت قميصها ومانع عن النظر الى شعرها او شي منها ومقتصر في المنع على عورتها ومعلل ذلك بانه

وفي غسل الزوج الاخ

لبس منها في عدة وهي منها في عدة ومبدل لذلك بانها اسوء منظر حين تموت بخلاف الرجل مضافا الى ما حكي عن بعض من انه ليس في الاخبار
ما يدل على وجوب كون تغسيل المرئة للرجل من وراء الثوب بل ظاهر بعضها بملاحظة التعليلين المتقدمين اختصاص الحكم بصورة فوت
الزوجية نعم يمكن الاستدلال له برواية زيد الشحام قال سئلنا ابا عبد الله ع عن امرءة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرءة غيرها قال ان
لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلوها من غير ان ينظر الى
عورتها قال وسالته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس فيهن رجل قال ان لم يكن له فيهن امرءة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان
له فيهن امرءة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ونحوها موثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرءة ذات محرم
منه وتصب النساء عليه الماء ولا يخلع ثوبه الحديث الا ان الاولى قاصرة سندا بابي جميلة والثانية دلالة بان الظاهر من المحرم ما عدا الزوج
من المحارم مع قوة احتمال استناد المنع عن خلع ثوبه الى حضور النساء ومما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافا الى رواية زرارة عن
الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت هي لم يغسلها لانه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها
مجردة كما فصله في الاستبصار ولا يخفى ضعفه ثم الظاهر ان المراد بالثياب المعهودة كما في الروض فلا يقدح انكشاف الوجه والكفين والقدمين
نعم قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الان يحمل الشيء كالشعر على
الزينة الباطنة وهل يطهر الثياب بعد تمام الغسل من غير عصر بحو لان صرح باولهما في محكي الذكرى وجامع المقاصد والروضة وحكي
نظرا الى اطلاق الامر وخلو الاخبار عن التعرض لحال الخرقة التي يستعملها الغاسل وعن الذكرى انه يجوز ان يجري مجرى ما لا
يمكن عصره وفي الروض انه شاذ ومما يشبه المعتبر الا ان كلامه في مسئلة تغسيل الميت في قميصه مختص بما اذا نجس القميص بما يخرج
من الميت لا بملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب هو الاجود فان عدم تعرض الاخبار له انما يدل على عدم تنجس المتنجس
به ما دام ملاصقا للبدن وهذا لا يستلزم طهارته ويحتمل ضعيفا الحكم بعدم تنجسه ولا يبعد المنع لا تادلة تنجس الملاقي للبسر
باقوى من ادلة اعتبار العصر فتامل ثم لا فرق في الزوجة بين الدائم والمنقطع وفي المطلقة الرجعية في العدة نظر تقدم
عن المنتهى اما البائن فهي اجنبية قطعا وصرح في الروض تبعا للذكرى وجامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة
في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله ان بعد الفرض انتهى وذكر في حاشية منه على الروضة ان هذا الفرض
فيما اذا دفن الميت بغير غسل ثم نبش لاقامة الشهادة على شخصه واستشكل ذلك بعض بان الزوجة اجنبية بعد التزويج واخرى
بان اطلاق جواز تغسيل الزوجة ينصرف الى الافراد المتعارفة ويمكن دفع الثاني بان هذه الانصرافات للتشكيكات ابتدائية
ترتفع بعد التامل والا فلو بني على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لان اكثرها مستفادة من الاطلاق
دون العمومات اللفظية اللغوية واما الاول فيمكن ايضا دفعه بان الموت ليس كالطلاق رافعا للعلقة الزوجية وانما هو مانع عن
ترتب الاثار المتوقفة على حيوة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يبق فرق بين صورة التزويج وعدمه هل يلحق بالزوجة المملوكة
غير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن عد والبيان ومجمع البرهان بل عنه كما في غيره نفي الخلاف عن جواز تغسيل
السيد لها كما عن المعتبر ومع صدق الروض او يشترط كونها ام ولد او لا يلحق مطلقا كما عن المدارك والحدائق اقوال اشهد
لا ولها الاطلاقات التغسيل او اصالة البراءة بناء على جريانها فيما يشك في مدخليته في العبادة واستصحاب المحرمية وان انتقل الملك
الى غيره او العتق ولثانيها زوال المحرمية في غير ام الولد بانتقال الملك ويجري في ام الولد لرواية اسحق بن عمار الواردة في ايضاء علي
الحسين بان يغسله ام ولده ولثالثها زوال المحرمية في ام الولد بالانعتاق ايضا وضعف الرواية المجوزة في ام الولد مع مخالفتها
لما ثبت ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة فلا يسقط ظهورها في المطلب الا ان المحكي عن الفقه الرضوي صريح في
انها هي التي غسلت عورته عليه السلام والمسئلة محل اشكال فالتوقف فيها كما عن المنتهى وتذكرة مجال والاحتياط لا يترك
على حال ولا يغسل الخنثى المشكل الا محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة ولا خلاف في جواز
تغسيل المحارم للميت وانما الخلاف في جواز تغسيلهم له اختيارا او الاقوى المنع ايضا وفاقا للمشهور بل عن ظ الحبل المتين الاتفاق
عليه حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب واشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته
الى علمائنا لقوله ع لا يغسل رجل المراة الا ان لا توجد امرءة ويؤيده صحيحة ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرئته
او ليهن بره ويلففن على يديها خرقة فان المراد بالاولى من كان محرما الا ان الاجنبية لا تتولى الغسل كما سيجي وتاخيرها عن المرئة

في غسل الموتى

ظاهر في تاخرها عن المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيد ذلك اشتمال اكثر الاسولة الواردة في الروايات على التقييد بصورة
فقد المماثل فكان الاشتراط كان مركوزا في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد من جهة ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل
للمانع العرفي دون الشرعي خلافا للمحكي عن السرائر وهي والمدارك والذخيرة وكشف اللثام بل ظ كلام المص في المنتهى من هب لاكثر حيث
قال فيما حكي عنه في المنتهى انه يجوز للرجل ان يغسل امرأته وللمراة ان يغسل زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي محرم ذهب
اليه اكثر علمائنا ولعله للاصل والاستصحاب والعمومات وخصوص صحيحة ابن حازم عن ابي عبد الله ع الرجل يخرج في السفر ومعه امرءة يغسلها
قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة والاصل والعمومات مندفعة بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيحة بالسفر الاختصاص
مع امكان تقييدها بصحيحة ابن سنان المتقدمة فلا محيص عن القول المشهور والمشهور انه يشترط كونه من وراء الثياب بل عن الحدائق انه المعروف في
كلامهم وربما ينسب الى ذكرى نسبته الى علمائنا لكن المحكي عن عبارته انه خص معقد الاجماع بصورة كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط
ذلك نعم هذا ظ ما تقدم عن الحبل المتين قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب بل الاخبار الكثيرة الظاهرة في
ذلك والاقوى عدم الوجوب وفاقا للمحكي عن ظ الغنية والكافي والاقتصاد وكري وصريح جماعة من المتاخرين كصاحبي المدارك والذخيرة
وكاشف اللثام وغيرهم بحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبي او على ان الغرض محافظة العورة كما صرح به في كرى ويؤيده
ضم الزوجة اليها في بعضها كموثقة البصري وسماعة والاقتصار على ستر عورتها في مقام البيان كما في صحيحة منصور المتقدمة ورواية
الشحام وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فيغسلها من غير ان ينظر الى عورتها ورواية زيد بن علي ع فان كان معه نساء ذوات محرم
يوزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن عورته فان الظ ان التوزير مع التجرد لا مع الثياب الى غير ذلك مما يظهر
منه ذلك ويغسل الرجل بنت ثلث سنين مجردة وكذا المرأة ابن ثلث سنين على المش فيهما بل عن اللمع في كرة ونهاية نسبة الحكمين الى
علمائنا فقال ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه اجماعا اختيارا واضطرارا لكن اختلفوا في تقديره وكذا يغسل الرجل
الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبيا اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية انتهى ونحوها العبارة المحكية
عن التذكرة الا انه لم يقيد البنت بثلث سنين ويدل على الحكم الثاني مضافا الى الاجماع المحقق والمنقول وعمومات وجوب الغسل
السليمة عن المعارض خصوص رواية ابي النمير مولى الحارث بن المغيرة عن الص ع قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء قال الى ثلث سنين
وضعف السند لو كان منجبر بما عرفت ويكفي في الحكم الاول العمومات السليمة عن المخصص المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي
المحكي عن المعتبر فمع منع ما ذكرنا على ان الاصل تحريم النظر خرج منه تغسيل المرئة للصبي وضعف مبنيا واضح اذ لو فرض تسليم حرمة النظر
الى العورة فغاية الامر كونها كالمحارم يجب غسلها من وراء الثياب كما اختاره في المحارم دعوى حرمة النظر الى ما عدا عورة الصبية
الغير المميزة مخالف لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي راسها من الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف في جواز النظر
مضافا الى السيرة القطعية والمحكي عن الشيخ في نه وط والحلي تخصيص هذا الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعمومات ونحوها
بعمو لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا يوجد امرءة ضعيف لضعف الرواية مع منع صدق المرءة على الصبية لانها مؤنث المرء
ولو سلم الصدق فلا شبهة في الانصراف ثم ان ظ اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عدم وجوب ستر
العورة كما استظهر ذلك منهم في جامع المقاصد ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم وجوب ستر العورة لا اصالة ولا لاجل الغسل
طاطلاق معاقد اجماعاتهم المطلقة بجواز التجريد اطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمتين مع اقتضاء المقام للبيان مع ان
السؤال عن الجواز عاريا كما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا
الغسل فلو مات على الثلث فلا باس بالغسل في الرابعة لوضوح ان العمر انما هو مدة الحيوة ولا يحسب ما بعد الموت منه ومنه يظهر
ما في مع صد حيث اعتبر وقوع الغسل قبل الرابعة وهو فاسد كما اعترف به في الروض وصنه والسيد وغيره وثم ان المراد بالمسلم
مع فقد المسلم وذات الرحم القادرين على التغسيل الرجل الكافر والغسل لما تعبدا واما لزوال النجاسة الطارئة كما عن التذكرة
ثم تامره بتغسيل الميت غسله وكذا الاجنبية بامر الكافرة بالاغتسال كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسلار وابن حمزة
وابن سعيد بل هو المش كما صرح به جماعة وعن كرى انه لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن كرة نسبته الى علمائنا لرواية عمار
الساباطي وزيد بن علي ع وهذا الحكم لا يخ من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض كثير للحكم النظر
فذهبهم في المسئلة الى عمومات اعتبار اسلام المغسل ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل وحكى ذلك

عن ظ الشهيد والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ومحشيه وصاحب الحدائق لكن الاقوى في النفس لا ول الحصول الظن
حيد في الروايتين واشتهارهما بين ارباب الحديث ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء على اعتبارها
فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت وكيف كان فهو احوط سيما اذا تمكن المسلم من امر الكافر بارتماسه في الماء الكثير او الجاري
بحيث لا يلزم نجاسة الميت وعلى هذا فلو طرء التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وغيرهم
للعمومات وعدم كفاية مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لسد ثلمة الاداء فيهم البدلية من دليله كما في التيمم ونحوه ثم ان المستفاد مما ذكر
المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل او محرمية من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار فلو لم يوجد احدهما
سقط الغسل كما هو المش بل عن ك انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن التذكرة بل عن المعتبر ايضا الاجماع عليه وكذا عزي في صورة موت المرئة في
لوحظ ذلك مع ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرئة صار الاجماع على الحكمين للنصوص المستفيضة كصحيح الحلبي عن المرئة
تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت في السفر وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما
هو في ثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرئة مصحح الكناني ورواية داود بن سرحان وزيد الشحام ومصحح البصري عن امرئة
ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة ومصحح ابن ابي يعفور عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن
رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا
ان الاخير جعله احوط وزاد كالحلبي اعتبار تغميض العينين وتجهم في المغابن فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لقولهم في رواية
ابي حمزة لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا توجد المرئة ولرواية ابن سنان عن مولينا الصادق في المرئة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرئة
تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر في رجل مات ومعه نسوة
ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا والمرئة تموت مع الرجال ليس
معهم امرئة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلففونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية ابي بصير عن الصادق اذا ماتت المرئة مع
قوم ليس فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن عليه الماء صبا فقال عليه
بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه منه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن
عليه الماء صبا ورواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرئته ولا ذو محرم من نسائه
يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا يلمسن بايديهن ويطهرنه وهذه الروايات ضعيفة سندا مع قصور
دلالة بعضها ومع ذلك فالكل قابل للحمل على الاستحباب كما عن الاستبصار وزيادات يعد بما يستشكل في ذلك ايضا من جهة
النهي عن التغسيل والامر بدفن الميت كما هو في ثيابه لكن الاشكال في غير محله لعدم دلالة الادلة السابقة على الحرمة نعم ينبغي
تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا او لمسا محرما ثم ان هنا اخبارا شاذة لم يعمل بها ظاهرا احد من اصحابنا منها ما دل على وجوب
تيمم الميت كما عن ابي حنيفة وعن كره وظ المنتهى الاتفاق على نفيه ومنها ما دل على وجوب تغسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين وهو
ايضا متروك لكن عن ط وير ويب جواز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل منها مواضع الوضوء
ومنها انه يغسل كفاها والكل شاذ لا قائل به ظاهرا والاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما ويجب ازالة النجاسة
العرضية عن بدنه بلا خلاف ظاهرا كما عن هى ومجمع البرهان والذخيرة والحدائق وعن كره ونهاية الاحكام الاجماع عليه كما عن المعتبر
وكري لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها من ازالة النجاسة الحكمية وخصوص ما دل على الغسل عن النجاسة والخبر يونس الاتي ومقتضى
التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني التعبدي ومقتضى الكل عدا وجوب تقديمها على الغسل الا ان ظ اكثر
الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو الوجوب لا بتدائها لكن التامل التام فيها يقتضي ان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الغسل
لا الى الابتداء به وذكر الابتداء من باب الجري على الغالب المتعارف لكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه
هذا نظير ما ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في عكيل عن الغنية ان المفروض على من
اراد غسل الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك وفي الحدائق انه قد
صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظ الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب
تقديم الازالة ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان المستدلين بالدليلين المذكورين قد عنونوا المسئلة بما ظاهره وجوب

الابتداء مع ما عرفت من ان شيئا من الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء فعن محكي المعتبر والواجب اما مر بعضنا امام الغسل ازالة النجاسة
عن بدنه وفي محكي كرة يجب ان يبتدي بازالة النجاسة من بدنه اجماعا وفي محكي كري يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض يجب ازالة
النجاسة العرضية من بدنه اولا لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها على الحكمية ولخبر يونس وكيف كان فلا ينبغي للمتامل شبهة
في ان مرادهم بهذه العبارات بيان اصل الوجوب لا وجوب التقديم وان كان ظاهرها يوهم ذلك كما اعترف به في جامع المقاصد في باب
غسل الجنابة في شرح قول المص في عد يجب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا ومما ذكرنا يظهر فساد ما اعترضه في المدارك على جده
في الروض حيث يظهر منه ان وجوب الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة فيكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وتبعه في ذلك
بعض متاخري المتاخرين فاعترض على كاشف اللثام حيث صرح بذلك ايضا في شرح قول المص ويجب ان يبتدي الغاسل بازالة النجاسة
عن بدنه بل يظهر من كلامه ان هذا هو المراد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها
كاشف اللثام عن بيان وجوب تقديم الازالة بل في بعضها تقديم الازالة من دون الوجوب في بعضها وجوب الازالة من دون التقديم نعم
قد صرح في بعضها بالامرين مع انه لا دليل على وجوب التقديم بعد ما عرفت المراد من معاقد الاجماعات كما لا يخفى على من تتبع الاخبار
نعم قد يظهر من بعضها الامر بغسل الفرج والظ انه للاستحباب في كل غسل من اغساله الثلثة كما يظهر من رواية الحلبي ومرسلة يونس ولو
سلم ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامرة بوجوب غسل النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا
كما لا يخفى نعم في رواية العلا بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل اولا الدم ثم يصب عليه الماء صبا الخبر
لكن الوجه في ذلك انه مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه وجنبه وسائر بدنه فالاستدلال بها على وجوب
التقديم ولو في صورة عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم هو من ادلة وجوب تقديم ازالة نجاسة كل عضو على غسلها اما مع
العين وهو كاف في ذلك بعد الاجماعات المتقدمة المحكية وما دل على انها كغسل الجنابة او عينه بناء على المش من اشتراط طهارة
محل الغسل قبله كما تقدم في محله نعم قد يستشكل بان ازالة النجاسة هنا ممتنعة لملاقاتها الازالة لبدن الميت المفروض كونه نجس
العين قبل الغسل ولذا ربما يحتمل التزام كفاية مجرد مسح النجاسة عنه لئلا يمتزج حينها بماء الغسل بناء على ان نجس العين لا
يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعد ما ثبت الاجماع بل الضرورة بثبوت حال الطهارة للميت بعد الغسل بالقسم وان كان ملوثا
قبله بالنجاسة العرضية فلا بد له الامر بين التزام عدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية وبين التزام العفو عن ملاقاتها ماء الازالة
لنجس العين وبين كفاية الغسل بالقسم لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقاة
نجاسة اخرى وتضعيف الثالث بان التزام العفو عن ملاقاة ماء الغسل بالقسم للنجاسة العرضية ليس باولى من التزام العفو عن ملاقاة
ماء الغسل في القسم للنجاسة العينية فيرجع الى اصالة عدم كفاية الغسل بالقسم لازالة العينية والعرضية فتعين الثاني ومما ذكرنا
ظهر ان المراد بوجوب الازالة الوجوب الشرطي نظير وجوبها لغسل الجنابة لاجل الغسل واما وجوب الازالة نفسا ولو بعد
النجاسة بعد الغسل فهو امر اخر سيجي تعرض المص له وكان هذا المراد من استدلاله في هذا المقام بان ازالة النجاسة العينية اولى من
الحكمية ومما ذكرنا يظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني ودفعه حيث قال ثم قال ويضعف القول المش بعد ان
منع اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة فلا يرد هنا ان بدن الميت نجس ينجس الماء لا يطهر الا بعد الغسل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز
الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم نعهد فالظ ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة اراد والازالة العين لئلا يمتزج بماء
الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى وفيه ان ليس المقصود من طهارة المحل عن نجاسة دون اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة
على النجاسة دون المترتبة على اخرى ولا استبعاد في ذلك اصلا واما ما استظهره من الفاضلين وغيرهما فان ارادانهم بنوا على عدم
نجس الميت بالنجاسة العرضية كما هو احد الوجوه التي ذكرنا انه لا بد من التزام احدها فلا معنى لقوله وان لم يحصل التطهير الخ
وان اراد انهم بنوا على ان النجاسة العرضية لا يحصل التطهير منها بعد ازالة العين وانما يحصل مع حصول الطهارة من النجاسة
العينية الحاصلة بالغسل ففيه انه مناف لما اختاروه في باب غسل الجنابة المتحد مع هذا الغسل حكما من وجوب طهارة محل
الغسل بل بناء على ما استدلوا به هنا من وجوب خصوص الغسل عن النجاسة اذ لا فرق في تاثير النجاسة العرضية بين بقاء عينها و
زوالها نعم ظ المص هنا الالتزام بالمذهب المش في جميع كتبه حتى في نهاية متمسكا فيها بالاجماع مع انه لم يختار في غسل الجنابة من
ذلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة فلعل الخصوصية في هذا الغسل للاخبار او الاجماع او المراد منه صورة ما الغسل

بالماء القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الآخر من العضو ثم مع هذه بن الفهد كما هو الغالب بعد طهارة المحل ايضا كما صرح به في محكي المنتهى
ثم يشرع في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف والكافي والمهذب بل هو المشهور كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد تارة الى المتأخرين
كافة واخرى جعله مقتضى المذهب بل وعن المعتبر والذكرى ومع صدد حكاية الاجماع عن ... على اعتبارها وان ذكر
كاشف اللثام وغيره انا لم نجده في الخلاف ويدل عليه الاصل وعموم الكتاب والسنة الدال على اعتبار النية في كل عمل خرج ما خرج
ولكونه مثل غسل الجنابة كما في صحيح ابن مسلم بل عينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع
دلالة العموم على اصالة كون كل عمل عبادة يعتبر فيه التقرب كما قرر في موضعه وفي الصحيح ظاهرة في المشابهة في اصل العمل والتنبيه على
تقديره باعتبار ما اختاره عن الفعل هنا وخارجا مع ان المعتبر في غسل الجنابة انما هو نية المغتسل وهو هنا ممتنع ونية المغسل
يحتاج الى دليل ومنهما يظهر الجواب عن المستفيضة الآن نعم ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة يستفاد منه بقرينة كون الغرض
منه رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه التي لا تحصل الا بغسل الجنابة يتأتى ان هذا العمل على وجه العبادة انما يترتب على هذه العبادة عنه لا نولي
مجرد الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه اثر هو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد هذه العبادة فوجوب النية قوي مع انه احوط كما
ان المحكي عن السيد في مصرياته وعن المنتهى في منتهاه من عدم وجوبها معللا كما قيل بان المراد الحدث ضعيف لان ازالة الخبث انما يترتب على
تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادة ذمة دلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كان مجرد ازالة الخبث لسقط التكليف
بمجرد ورود هذا الفعل الخاص الى الوجود كيفما اتفق كما هو الحال في زوال الخبث والظ ان احدا لا يلتزم بذلك وعلى المختار فهل تعتبر
في كل غسل من الاغسال الثلاثة نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية الصورة المخطرة للاصل وعموم اعتبار النية في كل عمل
ولو كان جزءا من واجب خرج ما خرج واما على جعلها عبارة عن الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة والاحوط نية الجميع في الابتداء
وتجديد النية لكل من الاخيرين عند الشروع فيه ولحوظ منه الجمع في الاول بين نية الجميع ونية خصوصه فافهم ويترتب على كون هذا الغسل
عبادة جميع خواص العبادات مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يجوز ايقاعه بالماء المغصوب بل ولا في المكان المغصوب بناء على القول
به في الطهارات ومثل عدم جواز وقوعه ممن لا شعور له او لا تمييز له كالطفل والمجنون اما المميز ففي صحته منه قولان والاحوط بل
الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها لعدم وجوبه عليه فصحته منه وسقوطه عمن يجب عليه يحتاج الى الامر الا
ان يكتفى بما ورد من محبوبية هذا الفعل وكثرة الثواب عليه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك والتمسك بها لا يخلو عن تأمل
ثم لا اشكال في ان المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبارة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الصاب والمقلب فالمحكي عن المحقق
والشهيد الثاني وجماعة ممن تأخر عنهم اعتبار النية بالصاب معللين بان الغاسل حقيقة وحكوا عن الذكرى انه قال لو اشترك جماعة في
غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى وعن ... صد
انه ليس لشيء **اقول** المقلب قد لا يصدر منه الا التقليب كما هو الظ من معناه فالظ عدم العبرة بنيته لانه كالآلة ولذا يجوز
ان يكون المقلب طفلا غير مميز بل بهيمة بل يكتفى بتقليب الريح ويحتمل ان يتوهم هنا بكفاية النية من المقلب لصدق الغاسل عليه اذا قصد
الغسل بتقليبه فيكون كما لو وضع الميت تحت ميزاب وشبهه قلبه بقصد الغسل كما اختاره في الذكرى وليس ببعيد ويؤيده اطلاق
ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجانب الا ان يحمل تلك الاطلاقات على الصورة الثانية او الثالثة وقد يشترك
مع الصاب في الغسل وهذا يتم على وجهين احدهما ان يصب احدهما الثاني موضع فيجريه الآخر الى موضع آخر تعيده وهذا وان
لم يكن متعقلا من هذه الجهة الآن المتعقل في العرف لا يخرج عن هذا الفعل كما لا يخفى ولا يتبع الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية
من كل منهما في عمله كما صرح به في مع صدقه معللا بامتناع ابتناء فعل احدهما على نية الاخر والثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع
العضو بحيث لا يحتاج الى استعمال الاخر ويستعمل الاخر الماء ايضا في جميع المحل بحيث يكون وقوع الصب من الصاب كالانصباب من الميزاب
والظ جواز النية من كل منهما او تركها من كل منهما الا ان كل واحد منهما غاسل حقيقة فاذا لوحظ صدق الغسل من الصاب وقياسه
كان المقلب كالداعي الآن يريد الاهتمام في ايصال الماء وتنظيف الميت فيكون عمله مستحبا واذا لوحظ صدق الفعل من المقلب
وفي ما فيه كان الصاب كالآلة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا القسم الثالث بقرينة فرض الاشتراك في الغسل وعدم التعبير
عن غير الصاب بالمقلب تعليله بان الصاب كالآلة فتأمل وكيف كان فلا اشكال في المسئلة بحمد الله سبحانه ويكره غسله
او لا بماء فيه شيء من السدر وكيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب غسل الشعر كما سيأتي في مسئلة تخليل الشعر وبه صرح كاشف الغطاء

في كيفية غسل الميت

وفي بعض

وفي بعض الاخبار الامر باكثار الماء عند ... شعر للميت ثم بماء فيه شيء من الكافور كذلك ثم بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر
والكافور لا من كل شيء كذلك بلا خلاف في كونه كغسل الجنابة في الترتيب بين الاعضاء وفي وجوب تثليث الاغسال بل عن الغنية وغيرها
الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وربما استظهره جماعة من سكوت المقنع والذكرى والتنقيح وغيرها عليه وهو ضعيف كالاستناد
له الى ما دل على انه يكفي للميت الجنب غسل واحد اذ لا يخفى ان الوحدة في مقابل انضمام غسل الجنابة لا في مقابل تعدد الاغسال واضعف
من هذا القول ما نسب الى ابن حمزة من سقوط الترتيب بين الاغسال حيث قال في محكي الوسيلة والواجب منه اشياء تجريد الميت
غسله مجردا من ثيابه غير عورته وتغسيله ثلث مرات على ترتيب غسل الجنابة ثم عد من جملة المندوبات غسله اولا بماء السدر
وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بماء القراح انتهى واستظهر كاشف اللثام نسبة استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة
قائل باستحباب الترتيب من جهة استحباب الخليط اذ لا يتصور ترتيب بدون الخليط الا انه قائل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما
فهمه المصنف والشهيد فذه وهو جيد وان خطاه بعض المعاصرين وكيف كان فالقول على فرض وجود القائل به ضعيف جدا مخالف
للاجماعات المستفيضة وان كان له نوع من اطلاق رواية الحلبي يغسل الميت ثلث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه
الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث مع امكان دعوى ظهورها في الترتيب وعن ابن سعيد موافقة ابن حمزة في استحباب
الخليط ولعله لاطلاقات كونه كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عن كرى والغنية
المعتضد بالشهرة العظيمة بل اصالة الاحتياط على القول بها في نحو المقام صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن
غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك بماء وكافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلث
غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فاغسله من تحته وقال احب لمن
غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله وظاهر الفتاوى بل الرواية كون الترتيب شرطا مطلقا في الكيفية غير ساقط كما انه
لم يجعله كغسل الجنابة فلا وجه لاحتمال الاجزاء والاخلال بالترتيب كما احتمله المصنف في محكي نهاية خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال
عمدا ثم ان ظاهر العبارة كالمحكية عن ... والمصباح والجمل والعقود والهداية والفقيه والمقنع والسبيلة والغنية والاصباح والالفية
والكافي والمعتبر وقع اعتبار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر وبهذه العبارة ورد النص في غير واحد من اخبار الباب والظ
عدم تحققه بماء المسمى وان اكتفى في الاضافة بادنى ملابسة خلافا للصريح جماعة كالشهيدين في البيان وغيره والمحقق الثاني وقد
اخرين بل عن المدارك تبعا للشيخ في مجمع الفائدة ان المشهور على انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيحة السابقة والاصح تقييدها بغير
ما دل على وجوب تغسيله بماء السدر ويشهد له ما دل على وجوب تغسيله بالسدر انه لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان بما قل
مسمى الخليط ويمكن ان يكون مراد من اكتفى بالمسمى الاكتفاء بتحقق المسمى عند اضافته الى الماء بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة
كما انه يمكن ان يكون مراد من عبر بماء السدر هو المسمى بناء على كفاية الاضافة بادنى ملابسة وكيف كان فالظ اتحاد المراد من العبارتين
عند الفقهاء الى زمان كاشف اللثام فقابل بينهما ولذا لم يذكروا في مقابل المشهور الا القول بسبع ورقات وكيف كان فيعتبر ان لا يبلغ
في الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمصنف والشهيدين في غير كرى والمحقق الثاني وغيرهم وعن ثق انه المشهور للاصل وتنزيله
منزلة غسل الجنابة وقوله عليه السلام في الصحيحة السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قولهم عليهم السلام في باقي الروايات يغسل بماء السدر اذ لو سلم
شموله للمضاف فلا ... تقييده بالصحيحة الدالة على اعتبار الاطلاق وكذا قولهم عليهم السلام يغسل بالسدر بل هو ظاهر في انه يغسل بالماء
مصاحبا لشيء من السدر نعم في مرسلة يونس الامر بغسل راسه برغوة السدر على وجه يظهر ان المراد الاجتزاء به في الغسل الواجب
الا ان الغسل بالرغوة لما لم ينفك عن صب الماء بعده لازالة الرغوة امكن الاجتزاء به في الكلام لظهور المطلب مع ان الرغوة لا يغسل
بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة وعلى فرض الظهور فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة ومنه يضعف
تقوية الجواز كما عن المدارك وغيره وثق بل ربما يستظهر من عبارة للمفيد وسلار حيث قدر الاول السدر برطل والثاني برطل
ونصف قال في كرى قال الفاضل يشترط كون السدر والكافور لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر والمضاف غير مطهر وقدر
المفيد السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفق الاصحاب على رغبته وهما يوهمان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض
من الاولين التنظيف وحفظ البدن عن الهوام بالكافور لان رائحته تطردها انتهى ومنه ان الرطل او مع النصف لا يوجب اضافة
المقدار الكثير من الماء الذي يصرف في تغسيل الميت ثم انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب ايجاب الرطل او الرطل

والنصف

والنصف الآخر الا انه صرح بعض بعدم ظهور تعينهما في الوجوب وكيف كان فلم اجد في الروايات ما يدل على جوازه فضلا عن وجوبه وان كان الاحوط
اذا لم يوجب نقصانا في الماء ونحوه في الضعف بحيث يسمع ونحوها من الستر كما ينبغي ان يخرج الى القبل وان لم يظهر فائدة ولا دليل عليه عدا ان فيه تتميم
الامر بالقاسبع ونحوها في الماء القراح الذي يغسل به الميت اخيرا ومنه يظهر عدم المدرك لاستحباب هذا التعدد في ماء السدر كما هو ظاهر كره وضع
والاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا لم يصدق على الماء الممزوج بهما ماء السدر والواجب من الكافور هو القدر الواجب في السدر وحكي
عن المعتبر التقدير بنصف مثقال وكذا ابن سعيد بينبغي القطع بحمل كلام الثاني على الاستحباب لما عرفت من قوله باستحباب الخليط
بل وكذا الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على ما قيل وكيف كان فالقول بالوجوب ضعيف ليس في الاخبار اليه اشارة الا في الكافور
المقدر له بنصف حبة بناء على ان المراد من الحبة المثقال لا حبة منع وفي رواية اخرى للحنوط الا ان في رواية تغسيل الامير للنبي صلوات
الله عليهما وعلى آلهما ثلثة مثاقيل وحكي عن جماعة من القدماء انه يؤخذ من جلال الكافور بل عن صاحب المدارك في حاشيته منه
على المدارك عن اكثر القدماء ان الكافور يجب من جلاله يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن الشيخ ابي علي من الشيخ في شرحه على نهاية والده
حيث اوجب ان يكون من الجلال ان الكافور صمغ يقع من شجر وكلما كان جلالا وهي الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وكلما
يقع من صغاره في التراب فيؤخذ ويطرح في قدر فيغلي فذلك لا يجزي في الحنوط انتهى ثم قال في الحاشية المذكور ولعل منشأ ذلك ما يقال ان
مطبوخه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه اولا بالطبخ وربما يحصل له العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار لكن
ظ الاخبار اجزاء المطبوخ ووجهه عدم حصول اليقين بالنجاسة ولذا ما فصل المتأخرون وربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه
الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص عن السدر والكافور اما مطلقا او على وجه يصح عرفا الى
احدهما الا عن كل شيء فلا يقدح خلطه بما عداهما مع ابقاء الاطلاق وهل خلوصه عنهما رخصة كما يفهم عن الروض وبنيته عليه الامر بها
سبع ورقات او عزيمة كما هو ظ الفتاوي والنصوص بيما الامر فيها بغسل الاناء عن السدر والكافور والامر بتنقيته ماء منهما ولا ينافي
ذلك الخبر ان الامر بالقاء سبع ورقات في القراح مع التقييد في احدهما بالورقات الصحاح واشتمال الاخر على غرائب كما اعترف به غير
واحد وجهان ثم مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غمس الميت في الكثير فيسقط الترتيب وفاقا للمحكي عن المنتهى والذكرى
والتهذيب والمحقق الثاني وبعض من تأخر عنهم وربما يضعف التشبيه بعدم ظهوره في العموم بحيث يشمل ذلك فيبقى الاصل سليما
ومعتضدا بظ الاخبار المفصلة الكيفية ولذا استشكل في كره ويه وك ولعل العدم في مع ضعيف قواه كاشف اللثام وتبعه شيخنا
المعاصر وفيه ان هذا انما يتطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل
الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت فالقول بالاجزاء بالارتماس لا يخلو من قوة وان كان الاحوط خلافه ومحل
الخلاف اجزاء الارتماس عن الترتيب بين الاعضاء الا اجزاء الترتيب على وجه الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغمس الكل بقصد
غسل عضو واحد فانه جائز اتفاقا فكان الاجزاء بالارتماس عن الترتيب بين الاغسال جائز اتفاقا والاحوط الصب في الاعضاء ايضا
حذرا عن خلاف من اوجبه لذلك في غسل الجنابة ولم يكتف بالارتماس العضو في الماء وان كان ضعيفا ثم ان وجوب تثليث الغسلات
بالخليطين والقراح مختص بحال التمكن من الماء والخليط وان فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان لم يكف الموجود منه الا لغسل
واحد ففي وجوب استعماله في القراح او وجوب خلطه بالسدر او الكافور وجوه لا ان اختار الاول في كرى لانه اقوى في التطهير وينبغي ذلك لو جوزنا
كون ماء الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه بالسدر وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحب المدارك لان العجز الى العجز
انما يتحقق في الجزء الاخير من المركب المتدرج في الوجود الخارجي وربما توهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر
يتعلق بالنسبة اليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه بالاول وفيه ان المستفاد من ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب ايجاد الجزء المقدور
على النحو الذي يجب ايجاده حال الانضمام ضرورة ان الغسل بالقراح انما وجب ايجاده متصفا بكونه بعد استعمال الخليطين فلو
اتى به عند العجز الى ما به لا على صفته التي وجب ان يوجد عليها وان كان الغسل بالسدر انما كان متصفا بكونه قبل استعمال الاخرين
بهذه الصفة معسور وبكونه [illegible] تعدد الانضمام اوجب تعدد الصفتين والانفصال مع قطع النظر عن صفتيهما مشتركان في
كون كل واحد ميسورا على البدل فالواجب احدهما على البدل مدفوع بان صفة القبلية لا يقتضي تغيير محل الفعل وزمانه بخلاف
صفة البعدية فالجزء الاخير من المركب يتعذر الاتيان به في محله بخلاف الجزء الاول وهذا ضابطة مطردة في كل فعلين بينهما ترتيب
فان الواجب عند تعذر الجميع هو الاتيان بالاول ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما اعترف به في كرى بعد اختيار تقديم القراح اذا لم يكف

الماء الا لغسلة من انه لو كفى غسلتين وجب تقديم السدر لوجوب البدأة به ثم قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والصواب على ما اخترنا
خلط الماء الباقي بالكافور ثم الاقوى وجوب التيمم عما تعذر من الغسلات كما عن البيان ومع صد والروض وغيرها لعموم البدلية
فهنا في كرى معللا بحصول مسمى الغسل وفيه نظر ولو انعكس الفرض في صل المسئلة بان وجد الماء وفقد السدر والكافور فهل يغسل ثلاثا
بالقراح عند المص بل الاكثر ظاهرا قيل لان المأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج كما هو مدلول قوله في صحيحة ابن مسكان
اغسله بماء وسدر وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بغسله بماء السدر حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه
وبعد تسليمه لا نسلم ان الكل يفوت بفوات الجزء بعد قيام الدليل على عدم سقوط الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المأمور به شيء واحد هو الغسل
ومتعلقه ايضا شيء واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله اغسله بماء وسدر وليس معناه اغسله بماء واغسله
وان كان الاصل في العطف يقتضي ذلك الا ان العطف على هذا النحو بحرف الواو كثير كما لا يخفى ثم اذا سلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون
المأمور به شيئين متمايزين لم يقدح التعبير عنه في بعض الاخبار الاخر بماء السدر لان التركيب العقلي الاضافي المنتزع من التركيب الخارجي
بمنزلة التركيب الخارجي في عدم سقوط جزء الميسور بتعسر جزئه الاخر فان ماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم تغاير
عنواني الاضافة والعطف المؤدي كان اللازم تحكيم ما دل على وجوب الغسل بماء السدر على ما دل على وجوب الغسل بماء وسدر
الاول كالتقييد للثاني فتم ثم لا وجه لما ذكره اخيرا بقوله وبعد تسليمه الى آخره اذ لا دليل على وجوب المقيد من الشيئين المتمايزين
خارجا المأمور بهما على وجه الاجتماع الا ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور والامر لا يحتاج الى الاستدلال بها في التكاليف المستقلة
كما انها لا يجري في التركيبات العقلية الحاصلة بسبب الاضافة او التوصيف كماء الرمان ونحوه فالتحقيق ان لا فرق في هذا المقام بين
التركيب الاضافي والعطفي والاول غير قادح من حيث كونه تركيبا عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي انما هو في متعلق
المأمور به اعني الغسل لا نفسه فالاولى التمسك بادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث انها جارية في المقام عرفا وان كان المأمور
به شيئا واحدا وهو الغسل فان العبرة في مجاري تلك الادلة موارد دلالة العرف باطلاق لا بمجرد التركيب الخارجي وربما استدل في
المقام بما دل على كون المحرم كالمحل في الغسل وغيره الا انه لا يقرب بكافور اذ المتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان المتعذر شرعا
كالمتعذر عقلا دون العكس مع ان الحكم الثابت في مورد خاص لتعذر شرعي لا يسري الى التعذر العقلي كما لا يخفى ثم مقتضى ادلة
عدم سقوط الميسور بالمعسور كما عرفت سابقا هو وجوب اتيان الميسور على النحو الذي يؤتى به عند الانضمام ولازم ذلك وجوب
مراعاة الترتيب بين امتثال وجوب الغسل بالقراح الذي هو تكليف مستقل فيجب التمييز بالنية محافظة على الترتيب فلا وجه لما
اعترض على المحقق والشهيد الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا ان يدعى ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين
وتغاير الغسلات والمفروض انتفاء المغايرة بانتفاء الخليط وفيه تامل وهل يحكم بترتيب آثار الغسل الاختياري على الغسل
الاضطراري ام لا فيجب غسل من مس الميت الغسل الملاقات والغسل للمس وجهان بل قولان اقواهما الثاني وفاقا للشهيد والمحقق
الثاني وجماعة للاصل وانصراف ما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل التام دون الناقص وان كان مأمورا به عند
الاضطرار وقلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتب الآثار الوضعية المترتبة
على الفعل الاختياري فغاية ما يلزم الاضطرار عند ترتب بعض آثاره عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول الغرض في حقه وخبثه
فيه هذا الغسل فهو بمنزلة مسح جبين النجاسة للصلوة الذي اوجبه بعض عند تعذر ازالتها بالماء حيث يكفي في تلبسه عن الغسل
والامر بجوازها بتلك الصلوة قبل وجدان الماء ومما ذكرنا يظهر عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا تمكن من الغسل التام خلافا
لما عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا لشيخه المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر بالبدل الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو
حسن لو ثبت كون سقوط بفعل البدل عند الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والاقطع بل وضوء التقية دون ما اذا ثبت كون سقوط
بواسطة الاضطرار الا انه وجب البدل من باب الاكتفاء ما دام تعذر الاختياري او شك فيما ثبت فيرجع الى اصالة عدم ترتب الاثر
من زوال الحدث والخبث الموجبين لتغسيله بالغسل الاختياري وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف بين الفريقين في عدم وجوب
الاعادة لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن ومن الرياض دعوى الاجماع ومنه بعد تسليم حرمة النبش حتى لا يستلزم
الغسل التام انه حسن اذا استلزم النبش المحرم على الاطلاق اما لو اتفق خروجه فوجوب تغسيله نظر من اطلاق كلامهم
في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيدين والمحقق الثاني وعدم انصراف العموم الى الميت المدفون ومن قضية

المقصد الرابع

ما تقدم من موضع الاجزاء التى لا يفرق فيها بين ما قبل الدفن وما بعده اذا لم يلزم حرمة النبش ودعوى تنزيل الدفن منزلة انتهاء
وقت التكليف عرية عن البيّنة فوجوب الاعادة لا يخ عن قوة ولو خيف من تغسيله ولو على وجه الصب او الغمس من تقطيع جلده لتناثر
جلده كالمحترق والمجدور تيمم بالتراب بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب كما عن المدارك وغيره وعن كره ان عليه اجماع العلماء وعن نهاية اذا مات
انسان ولم يمكن غسله تيمم بالتراب كالحى عند جميع الفقهاء الا ما عن الاوزاعى ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية رواية زيد بن على
عن ابائه صلوات الله عليهم ان قوما اتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فقال يمموه وقد يناقش
فى عموم البدلية بانها مسلمة اذا كان المبدل المؤثر فى رفع الحدث هو خصوص الماء دون الماء مع الخليط مع ان ادلة البدلية
ظاهرة فى مقام رفع الحدث دون هذا الغسل المشروع لرفع خبث الميت وحدثه كما انه قد يناقش فى الرواية بضعفها ومعارضتها
بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن ع فى ثلثة نفر كانوا فى سفر احدهم جنب والثانى ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة
ومعهم ما يكفى احدهم من ياخذ الماء ويغتسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذى عليه الوضوء لان
غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز وضعف هذه المناقشات واضح للمتامل اما ضعف المناقشة فى
عموم البدلية فلان قوله ع فى صحيحة حماد هو بمنزلة الماء دل على وجوب استعمال التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان
الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء خاص كماء السدر والكافور والمناقشة فى نسبة التطهير الى الماء المصاحب للسدر
بدعوى اشتراك السدر معه فى احداث الطهارة مخالفة لما هو المركوز فى اذهان المتشرعة من استقلال الماء فى الطهورية والمادل
على انحصار الطهور فى الماء والتراب مثل قولهم ع هو احد الطهورين وقولهم فى بيان الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك
ودع يجب استعمال التراب بدلا عما السدر والكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف فى وجوب التيمم
بدل الماء القراح ولو فى غسل واحد مع تعذر الماء يجب له منصب التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطرارى ويترتب عليه عدم
تطهير الميت به وعدم سقوط غسله عند التمكن من الماء والخليط نعم يمكن القول بسقوطه لو تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف
المناقشة فى سند الرواية فواضح بعد انجبارها من الشهرة المحققة واستفاضة حكاية الاتفاق واما المعارضة بصحيحة ابن
الحجاج فلان المروى فى باب هذه الرواية بطريق مرسل وسند الفقيه وان كان صحيحا الا ان الموجود فيه على ما حكى هو قوله
ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذى عليه الوضوء فيخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال فى اصل المسئلة
انما الاشكال والخلاف فى وجوب تعدد التيمم بعدد الاغسال كما عن كرة ومع صد والروض وغيرها للاحتياط اللازم فى المقام
وعموم كون التراب بمنزلة الماء او يكفى تيمم واحد كما عن كرى للاصل وكون غسل الميت بمجموع غسلاته عملا واحدا بمنزلة غسل الجنابة
ولظهور ما دل على كون الميت جنبا فى انه يكفى له ما يكفى الجنب من التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرة الاختصاص بصورة استعمال الماء
فهذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متاخرى المتاخرين بل لظاهر الفتوى وفتاوى الاصحاب كما يشهد به فى كرى وكشف اللثام والرياض
وان كان الاحتياط لا ينبغى تركه والمعروف فى كيفيته ان المباشر يضرب بيده فيمسح بهما وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه
على الارض ولو باعانة القادر وربما كان فى هذا دلالة على خروج ضرب اليدين على الارض عن مفهوم التيمم الا ان الظ المتم
عده من افعال التيمم فلعله يختص بمن يقدر على المسح لها بحيث يسند اليه المسح فيكون قد تيمم باعانة القادر دون من لا يقدر فتامل
ويستحب فى تغسيل الميت امور منها وضعه على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن هى بل مطلق ما يرفعه عن الارض كما هو معقد
اجماع الغنية والظ ان ارتفاع المحل لئلا يعوم ما الغسل وكونه خشبا او ساجة مستحب لحفظ البدن الميت عن التلطخ كما يظهر عن
جماعة منهم الشهيد وفى رواية يونس اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد منه بيان
استحباب الاستقبال لا غير ويكون ذكر المغتسل لكونه الموضع المعد عادة للتغسيل كما يشهد به تشبيهه بالمغتسل فيختص وجه الاستحباب
بما ذكرنا من التعليل بتبعا لجماعة ومنها ان يكون حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا للمحكى عن المحقق والاكثر الاصحاب بل عن
المنتهى للامر به فى عدة نصوص فظاهرها الوجوب كما عن ط وهى وس والذكرى ومع صد وقى ومجرد استعمال الروايات على كثير من
المستحبات لا يوهن فى الدلالة كما لا يوهنها حكاية الاجماع عن ف والغنية والمعتبر على الاستحباب الا ان الظ منها كونها فى مقابل
من نفى رجحان الاستقبال على هذا الوجه نعم فى الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على
يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع فى قبره وظاهره عرفا التخيير فلا يصغى الى ما قيل من

ان مدلول الرواية هو نفى وجوب المتعسر وهو كك قطعا ولا الى ما قيل من ان المراد هو ايجاب ما تيسر من هيئتى الاستقبال الواردتين
فى السؤال فالقول بالاستحباب لا يخ من قوة والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون حال الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكى عن كرى وعن
ومع صد ولصحيحة على بن جعفر ع عن الميت يغسل فى الفضاء قال لا باس وان يستر احب الى وفى رواية طلحة بن زيد ويستحب ان يجعل
بين الميت وبين السماء ستر وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان بتريا الا ان روايته مجبرة برواية على بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى
وفى هذا الاعتذار دلالة على انه لا يرى التسامح فى ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن الغنية وط وسه وهى
لقول الصادق ع ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه وصرح المحكى عن جماعة استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه
ولعله لعموم رجحان التيامن والا فلم نعثر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام تبعا للمحقق وكانهما لا يريان التسامح بمجرد فتوى الشخ
ومنها غمز بطنه وهو مستحب فى الغسلين الاولين اى قبلهما اجماعا على ما حكى عن ف والغنية والمعتبر ومجمع البرهان لرواية الكاهلى
بل مرسلة يونس فى الغسلة الثانية قبل ولعل الحكمة فيه ان لا يخرج منه من بعد الغسل الضعف لما سكه وعن الحلى انكار ذلك
ولا يستحب المسح فى الثالثة اجماعا بل يكره لما فيه من النصوص لكثرة الخارج كما فى كرى وهو كاف بعد الانضمام الى فتوى جماعة بها بل
عن ف الاجماع عليها وعن الفقه الرضوى ولا تمسح بطنه فى الثالثة وعلى كل حال فلو خرج شئ غسل والمش لا يجب اعادة الغسل ولا
يجوز قياسه على الحدث الخارج من الحى فى اثناء الغسل وان دلت الروايات على انه كغسل الجنابة وسيجئ الكلام فى ذلك والحكم المذكور
ثابت فى كل ميت الا الحامل التى مات ولدها فى بطنها حذرا من الاجهاض وفى النبوى ص اذا توفيت المرءة واراد وان يغسلوها
فليبدؤا ابطنها ولتمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها وفى مع عن البيان لو اتفق الاجهاض فعسى ان يلزم
الفاعل الديته عشر دية امه واعترض فى بعض المعاصرين بعدم وجدان ذلك فى نسخة البيان ومع ذلك فدليله غير واضح ومنها الدعاء
لله تعالى حال الغسل ويتاكد الدعاء بما فى رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر ع انما مؤمن غسل مؤمنا فقال اذا قلبه اللهم
ان هذا بدن عبدك المؤمن قد خرجت روحه منه وفرقت بينهما فعفوك عفوك الا غفر الله عنه ومنها اصب الماء الى الحفيرة ولكن تجاه
القبلة لرواية سليمان بن خالد اذا غسل يحفر له موضع الغسل تجاه القبلة وفى دلالتها على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل
الحفر نظر بل الظ انه فى مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل الا ان الامر سهل وكيف كان فلا باس بارسال الماء فى البالوعة
وهى الموضع المعد لصب الماء ويكره ارساله فى الكنيف وهو الموضع المعد لقضاء الحاجة لمكاتبة الصفار وفى الروض ان بالوعة
البول ملحقة بالكنيف ومنها تليين اصابعه برفق على المش بل عن المعتبر انه مذهب اهل البيت ع لقوله ع فى رواية الكاهلى ثم تلين
مفاصله فان امتنعت عليك فدعها وعن العمانى المنع من ذلك لقوله ع اذا غسلتم ميتا فارفقوا به ولا تغمزوا له مفصلا وعن
الشيخ حمله على ما بعد الغسل ومنها غسل فرجيه بجنبه الشامل للقبل والدبر بماء ممزوج بالحرض بضمتين وهو الاشنان والسدر
امام الغسل الاول لقوله فى الرواية المتقدمة فابدا بفرجه بماء السدر والحرض ويستحب ايضا غسل الفرجين بماء الكافور والحرض
قبل الغسل الثانى كما فى ص وعن مع صد لقوله فى الرواية المتقدمة فى بيان الغسل الثانى وابدا بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت
اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسلات الفرج ومنها تكرار غسل كل عضو
من اعضائه ثلثا للرواية المتقدمة وعن كرى الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والراس والجنبين
ومنها ان يوضئ قبل الغسل وبعد ازالة النجاسة العرضية لصحيحة حريز المبت يبدا بفرجه ثم يوضا وضوء الصلوة وفى رواية
عبد الله بن عبيد بطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضى وضوء الصلوة ونحوهما غيرهما وظاهرها الوجوب لذا قال جماعة
مضافا الى عموم قولهم ع فى كل غسل وضوء وضعف بان هذا كغسل الجنابة او عينه فليس فيه وضوء والاخبار مع قصور دلالتها
لكثرة عطف المستحبات على الوضوء فلا يفيد اذ يد من الرجحان محمولة على الاستحباب بقرينة خلو ما فى الروايات السابقة عنه بل
دلالة بعضها على عدمه كرواية يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح ع عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة قال غسل
الميت يبدا بمرافقه فيغسلها بالحرض ثم يغسل وجهه وراسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع وقوع السؤال عنه كالصريح
فى عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه وكونه كغسل الجنابة بل عينه عدم استحبابه
ايضا كما عن ط الحدائق والسرائر والمراسم وعن ط فلذكر انه يوضا الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان عمل الطائفة
على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء فى غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المش

في غسل موتى
الغفر الشعر وحل الرد ونعم ... الكبائر ... عن الصرعم ما من مؤمن يغسل مؤمنا ويقول وهو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى ...

والاحتياط ومنها ان ينشفه بعد الفراغ من غسله بثوب لمرسلة يونس وعمار للامر في الخبرين به مضافا الى الكفن بالبلل وعن المنتهى
والمحقق الاجماع عليه وهو من المستحبات امور لم يذكره المص هنا منها غسل يدي الميت ثلثا قبل الغسل اتفاقا كما عن جماعة بل قبل كل
غسلة من الاغسال كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى ان قال في بيان الغسل الكافور
وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدا بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين لمرسلة المتقدمة
ومنها غسل راسه برغوة السدر عن المعتبر اتفاق فقهاء اهل البيت عليهم السلام على غسل يديه بها الان لظ المرسلة الاقتصار على
الراس ويظهر منها كون ذلك من الغسل الواجب فيكون حينئذ دالا على جواز الغسل بمضاف الان في الاعتماد عليه في مقابل ظهور سائر
الاخبار في اعتبار اطلاق الماء اشكالا ومنها ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو نسبه في الحدائق
الى الاصحاب وعن كري حكايته عن الاسكافي والجعفي والشيخ وعن هي انه يستحب لمن يصب الماء ان لا يقطعه ومنها اغتسال الغاسل
قبل التكفين حكي عن البحار نسبته الى بعض الاصحاب وعن الفقه الرضوي نصا اذا ادخلت الميت القبر فاغتسل اذا غسلته ولا
تغتسل اذا حملته وفي الاستشهاد به ما لا يخفى ومنها ان يجعل في دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس وعن
الاجماع عليه ومنها كونه لرواية الكاهلي ومنها الوقوف للميت للاخبار ومنها لف الغاسل على يده خرقة ومنها فتق قميصه ونزعه
من تحته قيل لانه احفظ لاطالة الميت التلطخ بالثوب لو كان فيه نجاسة متيقنة او محتملة وفي صحيحة ابن سنان ويخرج في قميصه اذا اغتسل
وينزع من رجليه وظاهرها كون ذلك بعد التغسيل فيخالف العلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد
نزعه بلا خلاف فيه وانما الخلاف في ذلك في ان نزع الثوب وتغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما صرح به المعتبر وغيره بل عن لف وكرى نسبته الى المش
معللا في المعتبر كما عن كره بان الثوب ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما
عن العماني مدعيا تواتر الاخبار على ذلك وظ المحكي عن الصدوق وصريح المدارك والحدائق وربما يميل الى ظ لف وكري لصحيحة ابن
مسكان وحسنة ابن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وصحيحة ابن يقطين ولا تغسله الا في قميص ومما
روي من تغسيل النبي ص في قميصه وانه مخير بينهما كما يظهر من عبارة المعتبر وحكي عن ف مع دعوى الاجماع عليه لعله للجمع بين الاخبار
اقول والمراد ان المراد بغسله في قميصه ان كان هو ترك القميص عليه بحيث يكون جميع بدنه مستورا به فلا دليل على استحبابه لان
الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا ينافي ما دل على ستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة
على العورة كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه وغيره ونحوها الرضوي
مع انه صريح مرسلة يونس المعتضدة باجماع الخلاف ان المستحب كشف ما عدا العورة لامرها بجمع القميص على العورة وان اريد به استحباب
ترك قميصه عليه لستر عورته بالنسبة الى نزع القميص والستر بخرقة او نحوها فلعله الظ من هذا القول حيث جعلوه في مقابل المش
القائلين باستحباب النزع والتجريد فلا ينافي هذا القول استحباب كون ما عدا العورة مجردا ففي استحبابه ايضا اشكال والاقوى
التخيير لحسنة الحلبي المعتضدة باجماع ف وما عرفت من ان الاخبار الامرة بغسله في قميصه مسوقة لبيان رجحان كونه مكشوف العورة
لا في مقابل الامر بستر وفي سترها بخرقة او نحوها قال في ف على ما حكي عنه يستحب غسل الميت عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع
القميص ويترك على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال ابو حنيفة ينزع قميصه ويترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة و
علمهم انه مخير بين الامرين انتهى وربما يستظهر استحباب الغسل في القميص من الاخبار الواردة بتغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء
الثياب ويضعفه ان الظاهر عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف فينبغي القطع
بضعفه للاخبار الكثيرة المتقدمة ولقد ذهب كثير من الاصحاب الى الوجوب هناك ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من
تاخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم ياذن او كان غير اهل للاذن لم يجز وفيه اشكال من اطلاق الاذن من المالك الحقيقي
مع جريان السيرة على عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لاطلاق الاذن الشرعي فكان الوارث استحقه مفتوقا ويحتمل اباحة
الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن اطلاع الغاسل وغيره عليه الا
اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا الا ان جواز نظر المرء
يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكره ومنها البدأة في غسل الراس واللحية بالشق الايمن نسبه في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كره
الى علمائنا ويدل عليه رواية الكاهلي واستدل في الاول مع ضعفها من جهة محمد بن سنان بعمل الاصحاب على مضمونها ويكره

في تغسيل

في تغسيل الميت امور منها اقعاده على المش بل نسبه في كره الى علمائنا وعن ف الاجماع عليه واجماع العامة على استحبابه وعن الغنية
الاجماع على انه لا يجوز ان يقعد الميت وظ المعتبر كما عن ابن سعيد النص عليها ولعله لظ قوله ع واياك ان تقعده وهو محمول على
الكراهة كما ان الامر باقعاده في رواية البقباق محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب تبعا للشيخ قدس الله اسرارهم ومنها قص اظفاره
وترجيل شعره اي تسريحه وجزه ونتفه على المش بل عن كره والمعتبر الاجماع عليه وكذا عن ف وعن الغنية انه ادعى الاجماع او على عدم الجواز كما عن
المنتهى نسبته الى علمائنا وعن ط والمقنعة التعبير بعدم الجواز الا ان الظ ارادة الجميع الكراهة نعم عن الوسيلة والجامع التصريح بالتحريم و
قربه في ذي ولعله لظ الاخبار المستفيضة منها مرسلة ابن ابي عمير لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه
ونحوها غيرها نعم وقع التعبير في غير واحد منها بالكراهة وهو لا ينافي التحريم والانصاف ان ليس للاخبار صارف عن التحريم الا اعراض
معظم الاصحاب عن ظاهرها فالاحتياط لا يترك البتة ثم لا فرق في اطلاق النصوص والفتاوى بين كون الاظفار طويلة او قصيرة
ولا بين كون الوسخ تحتها وعدمه كما نص عليه في محكي هي بل عن الشيخ الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال وفي رواية
الكاهلي ولا تخلل اظفاره ومع ذلك فعن كره انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى
ورده في كرى باجماع الشيخ ورواية الكاهلي ولعل نظر المص في كره الى مانعية الوسخ من جريان الماء ولا تنافي بين كراهة التنظيف
ووجوب رفع المانع فلعل المراد في الرواية وكلام الشيخ ما لم يبلغ حد المانعية وقال في ض بعد حكاية اجماع الشيخ على تحريم
القص والترجيل وعلى تنظيف اظفاره من الوسخ بالخلال ان الاشبه الكراهة في الاولين اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من ازالته
انتهى وعلى كل حال فلو سقط شيء من ظفره وشعره بنفسه او بسقط فالمعروف انه يدفن معه كما عن المص والتهذيب والمحقق الثاني و
المحكي عن المنتهى وهي انه قول علمائنا وعن ظ خبره انه لا اختلاف فيه وعن يه المص الاجماع على انها تطرح في كفنه وعن كره لو سقط من
الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء ولان جميع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى وعن كاشف اللثام ان هذا
التعليل يعطي الاستحباب كما هو نص الجامع **اقول** والظ من التعليل اولوية كونها مع الميت لا اولوية اصل الدفن فان كان
ما في الجامع كذلك فلا خلاف يظهر في وجوب اصل الدفن ويدل عليه مضافا الى ما عن هي وغيره من انه جزء الميت فيدفن معه مرسلة
ابن ابي عمير السابقة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم ظفره
فاجابه ع قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وعن الاردبيلي الت فيه لعدم صحة الخبر ولانه يحتمل ان يكون السؤال عن جواز حلق الشعر
وقلم الظفر فاجاب ع بالنهي عن مس شيء بل يغسل يعني الميت ويدفن من غير تعرض لحلق شعره او قلم ظفره وفيه نظر الا انه لا يخلو من الاشكال
في ان المراد بالغسل المامور به في الرواية هي الاغسال المعهودة بالمياه الثلثة او مطلق الغسل بالماء القراح تعبدا وان كان تماما
لم ينفعل بالموت ومن جملة المكروهات تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار بلا خلاف وعن هي نسبته الى علمائنا للاخبار ومنها صحيحة
ابن المغيرة عن الباقر والصادق ع لا يقرب الميت ماء حميما وظ مطلق الحار الا انه يدعى انصرافه الى ما حمي بالنار وعن الصدوق في رواية
روي الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك وهو المستند لاستثناء جماعة صورة شدة البرد وظاهره مراعاة
جانب الميت الا ان المحكي عن الشيخ انه قال لو خشي الغاسل من البرد انتفت الكراهة وحكي بعض المعاصرين عن بعض مشايخه تفسير
الرواية بما يوافقه يعني توقي نفسك وتوقي الميت بل توقي نفسك ومنها الدخنة بالعود وغيره عند الغسل على المش خلافا للجمهور
فاستحبوها وعن ابا فرع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وعن علي ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان
الميت بمنزلة المحرم ولنورد هنا حديثين يتضمنان واجبات الغسل واكثر السنن المذكورة وكثيرا مما لم يذكر احدهما ما في
مرسلة ابرهيم بن هاشم عن رجاله عن يونس عنهم ع قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان
عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة
واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة
التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء
منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلاث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك
ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن ثم افعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء قراح واغسل يديك
الى المرفقين ثم صب الماء في الاجانة والق فيه ثلث حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدا بيديه ثم بفرجه وامسح

دفقا فان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل راسه ثم اضجعه على جانبه الايسر واغسل جانبه الايمن وظهره وبطنه ثم اضجعه على جنبه الايمن و
اغسل جنبه الايسر كما فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والانية وصب فيه الماء القراح واغسله بالماء القراح كما غسلته
في المرتين الاوليين ثم نشفه بثوب واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبله ودبره واحش القطن في دبره لئلا يخرج
منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى
الجانب الايمن واغمزها الى الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وثانيا
ما عن ابن محبوب عن محمد بن سنان عن عبد الله الكاهلي قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الميت فقال استقبل ببطن قدميه القبلة
حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فاذا امتنعت عليك فدعها ثم ابدء بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث
غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه وابدء بشقه الايمن ثم ثن بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه
فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلا ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن فاغسله من قرنه الى قدميه وامسح
يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده على جانبه الايمن ليبدو لك الايسر فاغسله بماء من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره
وبطنه بثلث ثم رده على قفاه فابدء بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلث غسلات بماء الكافور والحرض
وامسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه واصنع كما صنعت اولا بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلث
غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن فاغسله من قرنه الى قدميه ثلث غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه
ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهره كلما غسلت شيئا منه ادخلت يدك تحت منكبه وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم
اغسله بماء قراح كما صنعت اولا ابدء بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا بماء قراح ثم ازره بالخرقة
ويكون تحته القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا يخاف ان يظهر شيء واياك
ان تقعده او تغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من منخريه شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا وان لم
تخف فلا تجعل فيه شيئا ولا تخلل اظفاره وكذلك غسل المراة الحديث والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيح سليمان بن خالد
قال سالت ابا عبد الله ع كيف يغسل الميت قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور ثم اغسله اخرى
بماء قلت ثلث مرات قال نعم فاذا فرغ من غسله وجب تكفينه كفاية بالاجماع بل الضرورة ومنه اخرجه بل والواجب ستره
في الكفن لابد له وان كان مستحبا مؤكدا ففي صحيح معوية بن طريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة ولا يعتبر فيه
نية التقرب وان توقف الثواب عليها وكذا التحنيط وفي الروض ان النية معتبرة فيهما الا انهما فعلان ولجنب الكفن لو اخل بها لم
يبطل الفعل وهل ياثم بتركها يحتمله لوجوب الفعل ولا يتم الا بالنية لقوله ع لا عمل الا بنية وعدمه وهو الاقوى لان القصد
بروزهما في الوجود الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى ولا ريب ان ما قواه هو المتعين نعم ربما يقال
بحصول الثواب مع عدم النية ايضا لظواهر الادلة ما لم ينو العدم وهو ضعيف واضعف منه ما ربما يحكى عن بعض من نسبة القول
بحصول الثواب مع نية العدم الى الاردبيلي قده وما ابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا من توقف صحة التكفين
على النية فلو وقع من دونها وجب اعادته لانه من التعبديات التي لا يعلم بحصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي وكيف
كان فالواجب في الكفن ثلثة اثواب على المشهور بل عند الكل الا سلار فاكتفى بواحد ساتر للبدن ويرده مضافا الى مسبوقيته
بالاجماع المحكي عن الخلاف والغنية وعن ظاهر الذكرى والتنقيح الاخبار المستفيضة ففي رواية عبد الله بن سنان وليس فيها الا سهل بن
زياد عن ابي عبد الله ع قال الميت يكفن في ثلثة اثواب سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منها شيء والعمامة
والخرقة لابد منهما وليستا من الكفن وفي موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب وفي رواية اسمعيل بن يونس
عن احدهما ع قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة وغير ذلك نعم في صحيح زرارة الموثقة عن ابي جعفر قلت
لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة الى
ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ولعلها مع الاصل مستند سلار وفيه مع مخالفتها لما عرفت انه تخيير في الواجب
الاقل والاكثر لا مع كون الاكثر مستحبا الا انه في مقام بيان ما عدا المستحب ولا مع مغايرة بينهما بوجه كما في القصر والاتمام
فلذلك لابد اما من ارتكاب التاويل فيها بحمل او عليه بالنسبة الى حالتي الاختيار والاضطرار او بجعل او بمعنى

في كيفية التكفين

في ما يكفن به الامور

الواو فلا يخالف المشهور كما سيأتي واما من المرام زيادة همزة او حفظ الواو في نسخة الكافي او تمام كلمة العطف وهو مع المعطوف
كما في الروض وعن كثير من نسخ الشيخ والجملة على الاولين مستانفة يعني ثوب من تلك الاثواب تام والمراد به اللفافة وكلمة تام
على الثالث خبر مبتدأ محذوف او بدل من ثلثة اثواب اما مع حملها على التقية او غير ذلك مما قيل وكيف كان فهذه الرواية
لو لم تكن دليلا للمشهور فلا تنهض دليلا عليهم نعم لا اشكال في كفاية الواحد حال الاضطرار فانه يجب دفنه بغير كفن فبعضه اولى
وهذه الثلثة احدها مئزر بكسر الميم وسكون الهمزة وهو عندهم كما في الحدائق ما يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه من
الى القدم باذن الورثة او الوصية النافذة واحتمل الاكتفاء بما يستر العورة لانه شرع لسترها وهو ضعيف لوجوب حمل اللفظ على
على المتعارف وحكى الحكم عن ... واستحسان ... وقد ... وكيف كان فهو متعين ولا يقتصر على الثوب بل عن ... والغنية و...
وكري وبه الاجماع عليه لكن الظاهر ان معاقد الاجماعات في الثلثة الاخيرة اصل التثليث في مقابل سلار لا خصوصيات الثلثة
كما لا يخفى على من تامل في عباراتهم ويؤيده ذكر القميص في معاقد الاجماعات مع انهم يذكرون الخلاف فيه بل ربما يجعلونه بعضهم عدم
وجوبه كالمحقق في المعتبر حيث قال الواجب منه يعني الكفن ثلثة اثواب مئزر وقميص وازار وهذا مذهب فقهائنا اجمع عدا سلار
ثم قال بعد ذلك اختلف الاصحاب في القميص فاوجبه الشيخان وعلم الهدى والوجه ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الاثواب الثلثة
يدرج فيها الميت وبين قميص وثوبين انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الثلثة ثم عنوان الخلاف في القميص الذكرى ولم يزد في خ
على ان قال بعد قول الماتن والواجب منه مئزر وقميص وازار الخ اقتصر سلار على لفافة واحدة والاخبار والاجماع على خلافه انتهى
ولا ينحصر في عبارات الغنية وكيف كان فيكفي في المسألة مضافا الى النسبة الى علمائنا في المنتهى بل الاجماع في الغنية قوله ع
يكفن المراة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو ما يشد في الوسط فهو المئزر وارادة لفافة الثديين بعيد
جدا وعن الرضوي انه روي انه يكفن الميت في ثلثة قميص ولفافة وازار ويقرب منها الاخبار المشتملة على اعتبار الازار المنجبر ضعف
سندها ودلالتها بما عرفت من نقل الاجماع بل عدم تحقق الخلاف الى زمان صاحب المدارك وتلميذه الاسترابادي وان نسب
الخلاف الى الصدوق والاسكافي الا ان تعرف التنبيه ما سيأتي ففي صحيح ابن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ
خرقة فتشد بها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منها شيء وما يصنع من
القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه الحديث بناء على ان الراوي توهم كفاية الخرقة عن الازار فرده ع بان
الخرقة لا تعد شيئا من الكفن بل هو لحفظ الميت عن ان يخرج منه شيء وحاصله ان الازار لابد منه والازار المئزر كما عن الصحاح
وغيره وان كان المراد به في كلام اكثر الاصحاب اللفافة الشاملة كما هو المتعارف الان في عرف العرب وحكي ايضا عن بعض اهل اللغة
الا ان المتبع في الاخبار المنفردة ههنا وفي اداب دخول الحمام وما ورد في الاستمتاع من الحائض اذا اتزرت بازار وفي كراهة الازار
فوق القميص وغير ذلك بنحو عنده ان المراد به منه المئزر مع ان الازار بالمعنى الاخير هو الثوب الشامل للبدن ما عدا الراس وهي
الملحفة ومنه يظهر الاستدلال برواية معوية بن وهب وفيها سهل وامره سهل عن ابي عبد الله ع قال يكفن الميت في خمسة اثواب
قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على صدره وفي رواية الشيخ على وجهه بناء
على دلالة الاجماع والاخبار على عدم وجوب الخرقة والعمامة بل عدم عدهما من الكفن فبقي القميص والازار واللفافة وعرفت ان
الازار هو المئزر وورد في رواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم
فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين ع فان الظاهر ان احد ثوبي الاحرام هو الازار والمراد فالمئزر الا ان التكفين
فيه لا يستلزم الاتزار به فهذه الرواية ونحوها غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الاردبيلي قده من التامل
في مستند المشهور ونحوه عن ذلك صاحب المدارك فخالف المشهور وافرط تلميذه المحدث الاسترابادي فبالغ في الطعن على المشهور في
ايجاب المئزر وتبعهم جماعة قال في المدارك ان المستفاد من الاخبار اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة
وعمموا فيها افتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا باس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا وقريب
منه عبارة الصدوق في الفقيه قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعد ان من
الكفن وذكر قبل ذلك ان المغتسل للميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن
على قبله ويضم رجليه جميعا ويشد فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر عبارة

المقصد الرابع

عن الخرقة المشقوقة التي تشد بها الفخذان والمسئلة موضع الاشكال ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافتين او الاثواب الثلثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التي تشد بها الفخذان اولى انتهى **قوله** اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب او ثوبين ما عدا القميص فلا بد له على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب عنده ماخوذ فيه الشمول للبدن ولذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز بل ظاهر صحيحة زرارة وصريح صحيحة معوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل اخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لاختصاص ما عدا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا ما يتخيل من عموم ما دل وجوب الكفن في الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب او التكفين فيه في الثوب الشامل وضعف الاول لان اللفظ لا يستلزم الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر في الثوب الشامل اجماع فقد يمنعه ويظهر مما في المحكي عن الذخيرة حيث قال ان غاية توجيه القول المشهور ان في بعض الاخبار انه يلف في الازار ثم اللفافة فيكون المراد بالمئزر لا ما يلف به فانه فوق الثياب وفيه تكلف مع انه على تقدير التسليم لا يكفي لتخصيص الاخبار السابقة والمسئلة محل اشكال انتهى وفيه مع ما تقدم سابقا في معنى الازار انه اي عموم دل على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج اخراج الازار الى مخصص ومنه يظهر ما في استشهاد صاحب المدارك لكلام ابن الجنيد حيث عبر عما عدا القميص بالثوب ان اراد من ذلك تنبيه اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن البتة فقد عرفت ان ذكر الثوب لا يدل على الشمول والا فاستشهاده لكلام المحقق في المعتبر اولى لانه ذكر في مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد من كذا وكذا الى اخر عبارة ابن الجنيد نعم ربما حكى بعض نسبة هذا القول الى المعتبر بل والى ظاهر العماني والصدوقين والجعفي وغيرهم الحكيم لا تدل عليه ثم ان هنا قولا ثالثا حكى عن بعض المعاصرين وهو التخيير بين المئزر والثوب الشامل وكانه للعمل بالمطلقات او للجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى البرائة وفي الجميع نظر والثاني من الاثواب قميص والمراد به الواصل الى نصف الساق لانه المتعارف في ذلك الزمان ولا عبرة بغير المتعارف او المتعارف في غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجوز كونه افضل بحيث لا يخرج عن المتعارف وان صدق انه قميص قصير اذ لا يخرج عن المتعارف بمجرد القصر نعم كونه الى القدم او قريبا منه لا يجوز الا باذن الورثة او الوصية النافذة وتعيين القميص هو المشهور بل عن ف والغنية الاجماع عليه للاصل والاخبار الكثيرة وعن الاسكافي التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق في المعتبر وقد تقدمت عبارتهما وتبعهما الشهيد الثاني وجمع ممن تاخر عنهم لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سالت ابا الحسن عن الثياب التي يصلي فيها ويصلح ان يكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس والقميص احب الي وارسل الصدوق عن ابي الحسن في الرجل يموت يكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس والقميص احب الي والظاهر ان هذه الرواية السابقة ارسلها الصدوق وهو منقولة بالمعنى وكيف كان فتحقق التعويل على ظاهرهما في الخروج عن ظاهر الروايات اشكال فالاحوط بل الاقوى تعيين القميص والثالث منها ازار وهو ثوب شامل للبدن وقيل لا بد من زيادة على ذلك بحيث يمكن شده من قبل راسه ورجليه والواجب فيهما عرضا ان يشمل البدن كله ولو بالخياطة وفي الفرق بين الطول والعرض نظر فالاكتفاء بالخياطة في الاول ايضا لا وجه واعتباره مما لا خلاف فيه نصا وفتوى وان خلى بعض الاخبار عن ذكره او عن اعتباره ثم انه ذكر المحقق الثاني انه يراعى في جنس هذه الاثواب التوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الورثة او كانوا صغارا حملا للاطلاق اللفظ على المتعارف واستحسنه في الروض لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعي وتبعهما على ذلك غير واحد من متاخري المتاخرين ولعل مستنده ما استفيد من ادلة استحقاق الميت من مال الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذي لا يوجب مهانته في انظار الناس كما يستحق المفلس من ماله اللباس اللائق به فلو لم يكن في الكفن اللائق الا مزيد تزيين واعتناء تزيين بالميت كفى استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت واعتناء به في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لائقا بحال الميت من اللباس الدنيوي المراعى فيه ذلك وبما ذكرنا يظهر ما عن المحكي عن الاردبيلي من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى وفيه ان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب تخيير الورثة اذ ليس للوصي او غيره ممن يباشر امور الميت الا تجهيزه الواجب وحيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد مع انه لا ذكره يوجب جواز التكفين بل مطلق التجهيز بما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب

الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقي للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق فتدبر ثم انه هل يعتبر في كل ثوب من الثلثة ان لا يكون حاكيا كما في الروض تبعا للجامع مع صدقه لانه المتبادر من اطلاق الثوب ويكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين به ام لا يعتبر ذلك ايضا للاصل والاطلاق وتخويل قول الخبرين او سقوطهما لعدم الدليل على الاول والتبادر في مسلم بحيث يعتني به في رفع اليد عن الاطلاق واما ما سيجيء من اعتبار كون ما يكفن به مما يصلي فيه ضابطة لبيان جنس الكفن لا وصفه وبدفع الثالث مضافا الى شذوذه بل عدم القول به الا من بعض متاخري المتاخرين بما علم ان مقصود الشارع من التكفين هو ستر البدن كما نبه عليه في ظاهر صحيحة زرارة او ثوب يواري فيه جسده كله وان قيل ان المراد بالموارات هنا اخفاء الكفن بالجسد لكن ارادة الاحاطة لا ينافي ارادتها على وجه الستر تحقيقا لمعنى الموارات مضافا الى ما عن علل الفضل من انه انما امر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا تبدو عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر على الناس بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد ولان يكون الطيب نفس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلغى ذكره ومودته ولا يحفظ فيما خلفه واوصى به وامره به وواجب يعتبر في الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكي عن جملة من العبائر ويدل عليه مضافا الى الكلية الاتية من اعتبار كون الكفن من جنس ما يصلي فيه الرجل خصوص مضمرة ابن راشد التي عدها في كري من المقبولات قال سئلته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيه الموتى قال اذا كان القطن اكثر فلا باس ويؤيدها الاخبار الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها والتبرك بها فالظاهر ان النهي ليس الا لكونها من الحرير وظاهر النصوص وكثير من معاقد الاجماع بل صريح اجماع كري كالاجماع الذي استظهره كاشف اللثام هو عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمرأة فما احتمله المص في المحكي عن نه وهي عن جواز تكفين المرأة به محل نظر وان كان يشهد له ما يجيء من عموم تنزيل الميت منزلة المحرم منضما الى ما دل على جواز احرام المرأة في الحرير وهذا اولى مما استشهد به من استصحاب جواز لبسهن وكيف كان فظاهر المص وجماعة حيث اقتصروا على المنع من الحرير عدم المنع من مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعض من حيث عدم الدليل على هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم من النص والاجماع كما منع من المتنجس لاجلهما ايضا واما المغصوب فالنص لحرمة التصرف فيه لا للتكفين لكن في الغنية كما عن جر والكافي لابي الصلاح وسيلة وفي وعد والشهيدين والمحقق الثاني هو اعتبار هذه الكلية بل استظهر من كلمات الثلث الاخيرة كون المسئلة من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عنه واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلي فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل صرح بدعواه في الغنية وربما استدل عليه ايضا باصالة الاشتغال بناء على عدم اطلاق في ادلة التكفين ووجوب الرجوع في امثال المقام عند فقد الاطلاق الى الاحتياط والاقوى الاستدلال عليه برواية محمد بن مسلم عن الص قال قال امير المؤمنين لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواها في المحكي عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن الص دلت على تنزيل الميت في كل الاحكام منزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلي فيه كحسنة حريز بن هاشم كل ثوب يصلي فيه فلا باس ان تحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ودعوى ان جعل الامام هذا التنزيل علة لكراهة امساس الطيب كالتجمير وتجمير الاكفان دليل على كون التنزيل على جهة الاستحباب بمعنى انه ينبغي ان ينزل الميت منزلة المحرم لا انه كذلك لزوما والا لحرم امساس الطيب كما يحرم امساس من مات محرما الكافور ممنوعة بعد فرض تسليم عدم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجيء وهذا بخلاف التلبس بثوب الاحرام فانه من اركان الاحرام فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على وجوب كسوته اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب حرمة الامساس وانما يوجب كراهته من حيث انه في صورة التعريض للطيب فاما عدم امساس من مات محرما الكافور فهو حكم شرعي وليس العلة فيه مراعاة كونه محرما حال الحيوة ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المش وادعى عليه الاجماع وهل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح به جماعة منهم الشهيد في كرى بل يظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة بل ظاهر عبارة الغنية كونها مظنة الاجماع لا اقوى ذلك لا لدلالة اعتبار كون الكفن ثوبا حيث ان المتبادر منه وضعا او انصرافا ما

عدا الجلود والظاهر جواز كونه من صوف ما يؤكل لحمه ووبره على المشهور خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنع في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر
ايضا وعلى كل حال فلا دليل عليه مع صدق الثوب وعن الرياض الاجماع على جواز الصوف ويؤيده بعد الاصل والاطلاقات الرضوي والظاهر
انه لا يعتبر كونه منسوجا لصدق الثوب على الملبود ويظهر ممن استند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج كالمعتبر والمدارك
اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار طهارة الاثواب فيدل عليه مضافا الى الكلية المتقدمة الا ان يراد بها تعيين الجنس لا الوصف كما
نقل في اعتبار الساترية والى الاجماع المحكي عن المعتبر والذكرى وكري ما تقدم من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله
مع الاختيار ومع الاضطرار فلا ريب في المنع في المغصوب ولما عداه ففي كري ان فيه وجوها ثلثة المنع لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا
مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة حالة الصلوة ثم يترجح فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع
ثم الحرير لجواز صلوتهن فيه اختيارا انتهى وعن جامع المقاصد استظهار الفرق بين النجس وغيره فجاز الاول لعدم وجوب نزعه عن المبتلى
استوعب الكفن وتعذر غسله وقرضه ولانه آيل الى النجاسة عن قريب فلم يخف منع في الثاني لاطلاق ادلة المنع كما عرفت في الحرير مع
الامر بنزع الجلود عن الشهيد ثم قال ولو اضطر الى ستر عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن الستر باحد هذه الاشياء من
غير ترتيب لعدم الدليل عليه مع احتمال الوضع في القبر على وجه لا ترى عورته ثم يصلى عليه انتهى وتوقف في البيان بين ما لو دار بين غير الماكول
والحرير والمتنجس وعن الرياض التفرقة بين ما منع عنه للدليل على جوازه وهو مبني على استناده في المنع عما لا يؤكل لحمه الى اصالة
الاشتغال وتوقيفية التكفين وقد عرفت الدليل على العدم وفي الجميع نظر فالاظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه عند الانحصار
لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت ومن كون حرمته ميتا كحرمته حيا ومن ان اصل ستر بدن الميت مطلوب مضافا الى اطلاق ادلة
الاثواب في بيان الكفن الواجب وانصراف ادلة المنع عن الميت كونها الى حال الاختيار ولو قلنا بعدم الوجوب فلا كلام في الجواز باذن الوارث
وعدم الحرمة اذ مع قصد الاحتياط لا اضاعة للمال ولا تشريعا هذا كله مع الانحصار في واحد اما مع وجود اثنين منها او
ثلثة فالاقوى تقديم الثوب النجس على الحرير وغير الماكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة لما نحن فيه
اما لكون العمدة نقل الاجماع المنتفي في المقام واما لانه وان كان دليلا لفظيا مطلقا الا ان تقييد الثوب بالطاهر متاخر عن تقييده
بكونه غير حرير او مما يجوز الصلوة لا بمعنى الترتيب في التقييد اللفظي ضرورة عدم الترتيب وورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى
ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار وصف طهارة الثوب بعد اعتبار كون ذاته مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس
الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض عدم التمكن في المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان
لم يكن طاهرا وقد اوضحنا ذلك في لباس المصلي عند تحقيق معنى قول الشهيد ان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف فيما لو دار الامر
المتنجس وغيره وقد اشار الى هذا المطلب هنا ايضا بقوله ثم النجس لعروض المانع وتفصيله ما ذكرنا لا ما يتوهم من ان هذا بعض من جنس
الممنوع عنه لوصفه عنه وان الامر بينه وبين الممنوع عنه لذاته امر اعتباري لا يساعده دليل واما لو دار الامر بين الحرير وغير الماكول
ففيه اشكال ولا يبعد تقديم الثاني للرجال والاول للنساء ولو دار الامر بين جلد الماكول وبين ثوب الحرير ففي البيان تقديم
الحرير ولعله لاطلاق حرمة الحرير والا فالجلد لا يطلق عليه الثوب بخلاف غير الحرير فيجب تقديمه وحمل اشتراط عدم الحرير في الثوب
على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم الثوب من غير الماكول على جلد الماكول لانه لا يعد ثوبا الا ان يستفاد من كلمات الشارع
اهمية كونه مما يؤكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الاقتصار في اوامر التكفين عليه لا لاجل المنع عن غيره ولعله لذا حكم
في ضه بتقديم الجلد على الكل حيث قال اما مع العجز فيجزي كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير الماكول من وبر وشعر و
جلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول خاصة والمنع من غير جلد الماكول مطلقا انتهى ويجب تحنيطه
قبل التكفين كما عن عدة وغيرها لظاهر قوله عليه السلام في صحيح اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود ونحوها خبر يونس
وفي المحكي عن الدعائم اذا فرغ من غسله نشفه بثوب ثم جعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه
ونحوها الرضوي اذا فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث ثم يعيد التأزير بالمئزر كما عن صريح سم وهي في الاحكام
وشروط كره والمقنعة وسبله بل قيل كلام المقنعة وسم وهو يعطي ... ومن الصدوق فانه قدم التكفين
حيث قال فاذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكي عن عبارة الرضوي ومال الى التخيير بعض المعاصرين تبعا لكاشف اللثام وهو
بمسح مساجده بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما في المدارك بل اجماعا كما عن ف والغنية وهي وكره والروض

ويدل عليه

ويدل عليه ظاهر غير واحد من الاخبار الا ان الاولى التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق نعم حكى كاشف اللثام عن ظ
سم استحبابه مثل كانه لاحظ اخر كلامه الموهم لذلك والا فاول كلامه ظ في الوجوب نعم تامل فيه المحقق الاردبيلي قده والمراد بالمساجد
هي المساجد السبعة التي يجب السجود عليها وعن العماني والمفيد والقاضي والحلبي والمص في المنتهى الحاق طرف الانف الذي يرغم به
ولعله لظاهر الامر بمسح المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلم
قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الحنوط فقال اجعله في مساجده مع ورودها في مقام البيان لكن الظاهر من المساجد في الموثقة
الواجب منها الا ان الارغام قد يتحقق وقد لا يتحقق الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه وعن الصدوق في الفقيه انه يجعل على بصره وانفه
وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه ويشهد له الروايات المنضمة بعضها الى بعض الا ان الا
حمل ما لم يرد عنه النهي بالخصوص على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها وفي مرسلة يونس
ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وفي عنقه
وفي منكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال ولا يجعل في منخريه
ولا بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه في النهي الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا اذنيه
شيئا من الكافور وفي رواية عثمان النواء ولا تمس مسامعه بكافور وصحيحة الحلبي لا يجعل في مسامع الميت حنوطا و
عن ف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنه ولا عينيه ولا وجهه شيء من ذلك فالاقوى كراهة هذا الموضع في المسامع والبصر والمنخر
وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا باس بالقول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تضمنته الاخبار وهي الصدر وفاقا
للمشهور لرواية زرارة والحلبي ومنها ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس المتقدمة مرة ودون ذكر اللحية كما في
بعضها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن مختار وظهر الكفين كما في
رواية سماعة ويجزي في الكافور ما قل لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على موضع وبين صريح في وضعه عليه فالظاهر
وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد ثم ان التحديد باقل المسمى هو المشهور بل عن صريح الرياض وظ المعتبر وكره ونهج
انه لا خلاف في كفاية المسمى وان الاختلاف الاتي انما هو في اقل الفضل بل ربما وقع التصريح به في معاقد الاجماعات الا ان
الظ انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط والتعبير بالاقل او المسمى او بما تيسر من فتوى ناقل الاجماع لا من معقده
ودعوى عدم الخلاف في المسمى موهونة بما يظهر من كرى ومع صد والروض من وقوع الخلاف في تقدير الواجب واوهن من ذلك
التمسك لذلك بالاطلاقات اذ لا يخفى على الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان حكم اخر واما التمسك بقوله ع في الموثقة يجعل
شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين لا على كفايته في المجموع فيحتمل ان يكون مقدار الحنوط معلوما عند
الشخص فامره بوضع شيء منه على كذا وشيء على كذا وحاصل المعنى عدم وجوب المداقة في التوزيع بين المواضع لا كفاية المسمى
لاجل الحنوط فالانصاف يقتضي الاعتراف بعدم العثور على كفاية المسمى على ما يطمئن به النفس بعد فرض القول بوجوب الاحتياط
في مثل المقام مما قطع فيه بالتكليف بتمامه مع مرسلة ابن ابي نجران عن ابي عبد الله عليه السلام اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال
وظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها وفي كرى نسبته الى الشيخين والاسكافي وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مثقال
ونصف وهي اقوى سندا من الاولى الا ان القائل بها غير معلوم نعم عن الجعفي مثقال وثلث لكن العمل بها احوط واشد احتياطا
العمل بالاولى وان كان القول المشهور لا يخ عن قوة لاصالة البراءة على المختار من جريانها في امثال المقام وضعف الروايات فتحمل
على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور في ماء غسله بل يدفن
بغير كافور بلا خلاف كما عن هي ومع صد بل اجماعا كما عن ف والغنية لصحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه
لا يقرب به طيبا ولموثقة سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالمحل غير انه لا يمس الطيب ونحوها
الروايات الحاكية لفعل مولانا الحسين عليه السلام بعبد الرحمن بن الحسن حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء ولولا الاجماع على
عدم جواز تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط وفي تسمية الغسل المعهود الذي
منها دخالة قليل من الكافور في الماء الثاني ومقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالمحل جواز تغطية وجهه كما صرح به في الروايتين
ورأسه كما في غيرهما خلافا للمحكي عن السيد والعماني فمنعا عن تخمير راسه للنبوي المعلل بانه يحشر يوم القيمة ملبيا وفي رواية

من مال محرم ما بعثه الله يوم القيمة ملبيا والنبوى ضعيف والتعليل كالرواية عن زرارة واضعف منهما التمسك بنفي احكام الاحرام
له فلذهب ما عليه المشهور لا فرق بين انواع المحرم حتى من اعتمر بحج حيث يجب عليه الاتمام ولو مات بعد طواف الزيارة ففي ثبوت الحكم
له نظر كما في الروض وغيره من حل الطيب له حال الحيوة ومن اطلاق النص والاول لا يخ عن قوة وفاقا للمحكى عن المنتهى فذره في نهاية لقوة انصراف
الاطلاقات الى غير ما تحرم ضيره او لظهور عدم جريان الحكمة في هذا المورد ويستحب في التحنيط والتكفين امور منها ان يكون مقدار كافور
الحنوط فقط او منضما الى كافور الغسل على ما عن ثم من نسبته الى بعض الاصحاب وان كان ضعيفا مدفوعا بصريح بعض النصوص و
ظاهر الفتاوى ثلثة عشر درهما وثلثا وهو بالمثقال الشرعي تسعة وثلث وبالصيرفي سبعة كاملة هذا هو المشهور حكى في رواية والاصل
فيه ما روى في علل الاخبار ان جبرئيل اتى النبي ص باوقية من كافور الجنة وهي اربعون درهما فقسمها النبي ص اثلاثا بينه وبين علي و
فاطمة صلوات الله عليهما وعلى آلهما الطاهرين فظهر ضعف ما عن القاضي من التحديد بثلثة عشر ونصف مضافا الى مرفوعة ابن هاشم
السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره ونحوها المروي عن العلل عن ابن سنان باسقاط لفظ اكثره ودون هذا المقدار في الفضل
اربعة دراهم كما في المقنعة وئر وقد حكيا فيه الاجماع والمعتبر نافيا عنه الخلاف وعن بعض كتب الصدوق ونتم وسائر كتب
الشيخ وسبلة والاصباح اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ القصد من الكافور
وكيف كان فلا يعرف مستند لاربعة دراهم الا اذا فسرت المثاقيل بالدراهم كما عن ئر وهي وفيه اشكال لمخالفته للظاهر من غير
قرينة ولذا طالب ابن طاوس كما عن كرى والحلبي بمستند لك التفسير والامر سهل بعد القطع باستحباب الاربعة دراهم كان او مثقال
ودون الاربعة درهم من الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعيا في الاول عدم الخلاف ومثقال كما في المحكى عن الاحسن وغيره
ان ظاهر جماعة وجوبه هو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء المجامع لغسل
المس للصلوة هذا هو المش بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظ انه لا نص في المسئلة بالخصوص ولذا علله في محكي المعتبر بان
الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب او مستحب وكيف كان الامر به على الفور فيكون التعجيل افضل انتهى ونحوه ما عن كرى
في خصوص الغسل وفي نظ هذا التعليل ما لا يخفى ثم عن كرى تعليله بقوله ليكون ابلغ لحو الدين الطهارة المزيلة للعينية والحكمية
عند تكفين البالغ في الطهارة وهذا حسن ويكون ارجاعه الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بانه لاجل ملاقاته للمؤمنين
وقد ثبت ان حرمة المؤمن حيا كحرمته ميتا فاستحباب الابتلاء في الميت الطاهر من الخبث والحدث الا طاهرا منهما ويمكن ارجاع ما
تقدم عن المعتبر وكرى الى هذا ومحصله استحباب تحصيل ما وجب عليه ابتلاء في الميت ويقلبه مع الطهارة لا مجرد الاستحباب النفسي
الثابت الطهر فلا يرد انه لا يصير ذلك من سنن التكفين ولا يعارضه صريح ادلة استحباب تعجيل التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل
ما يقابل التواني والتاخير لا يحدث في بعض مستحبات التجهيز فكلما ثبت استحباب شئ في التجهيز فلا ينافيه ادلة التعجيل بل الامر
كذلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح في ادلة السنن كما هو قضية ما في هذا الباب هذا مع ان تقديم الاغتسال قد لا ينافي
التعجيل اذ قد يتفق التاخير لحاجة غيره فلا يزاحم استحباب الاغتسال فظهر بذلك ضعف ما طعن به جملة من متاخري المتاخرين
على اصحاب هذا القول اولا بعدم المدرك وثانيا بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز نعم يظهر من بعض الاخبار رجحان تاخير الاغتسال
عن التكفين كصحيحة محمد بن مسلم قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت يغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم
يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وصحيحة يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين
ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن الخصال من غسل منكم ميتا فليغتسل بعدما يلبسه اكفانه ونحوها ما في اخبار اخر اذ
التكفين عن الامر بالاغتسال قبله لكن الصحيحة الاولى في مقام بيان جواز التاخير تقريرا لكلام السائل الا انه يغسل يديه وكانه
اقل مراتب التطهير مع امكان حملها كالصحيحة الاخرى ورواية الخصال على ما اذا خيف على الميت كما في كرى وض وعن مجمع
لكن الاولى حملها على ارادة بيان اصل وجوب الاغتسال وانما اخرها بعد التكفين لغلبته ووقوع ذلك وتعارفه بين غسالة
الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت او لغلبة استلزام اغتسال الغاسل تاخيرا كثيرا في تجهيز الميت اذ لا يبعد
حينئذ ان استحباب الاغتسال قد يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم مما سبق عدم منافاة ادلة التعجيل لادلة استحباب الفعل
ان نفس فعل مستحبات التجهيز وادابه وان ادى الى تاخير الدفن لا ينافي استحباب تعجيل التجهيز لانه من جملة التجهيز بخلاف ما اذا
اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير ينافي التعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل على تاخير كثير للذهاب

الى محل يعيد لشراء الحنوط ونحو ذلك وكيف كان فقد تبين مما ذكر من مذهب المش ودليلهم استحباب التطهير لغير الغاسل ايضا اذا
باشر التكفين كما في عن وان غسل الغاسل الى المنكبين كما في صحيحة ابن يقطين او الى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين كما في
رواية عمار في المرتبة الثالثة من الاستحباب عند المش وفي الاولى عند غيرهم تبعا لظ المقنعة والمحكى عن المقنع وتم والكافي ثم المحكى
عن كلمات كثير من الاولين كالشهيدين هو كون هذا الغسل والوضوء غسل المس ووضوءه فما ذكره في كرى في تعداد الاغسال المسنونة من
استحباب الغسل للتكفين مرتبا عن محمد بن مسلم غسل الخ غير هذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التي استند اليها في كرى
اليها ابن سعيد في محكي النزهة بقوله وفي رواية استحباب الغسل للتكفين هي قوله ع في صحيحة ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى
ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد ولا يخفى ضعف دلالتها على المدعى سيما وان المحكى عن بعض نسخ يب والوسائل
وكفنته بالواو مكان او وظهر ايضا مما ذكرنا انه لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء بهذا الوضوء لاجل الصلوة لان المفروض كونه نفس
الوضوء المجامع للغسل نعم لو كان وضوء اخر يفعل لاجل خفة الحدث فالظ عدم جواز الدخول معه في الصلوة مع انهم قد صرحوا
بان الوضوء المستحب يقدمه على التكفين هو وضوء الصلوة فعلى اعتبار نية احد الامرين من الرفع او الاستباحة لابد من نيتهما
ليحصل الفضيلة المطلوبة وح فلا مجال للتردد في اباحة الصلوة ولا لفرض خلوه عن نية رفع الحدث الآن على
استحباب الوضوء مطلقا وان الافضل كونه وضوء الصلوة انتهى اقول قد تقدم احتمال ارادتهم صورة وضوء الصلوة
لتخفيف الحدث كما يفيد ان الوضوء بذلك كثيرا فلا يحتاج الى تاويل بارادة الافضل ومنها ان يجعل حبرة على الاثواب بكسر الحاء
وفتح الباء الموحدة ثوب يمني وهذا الحكم مشهور بل عن المعتبر وكرى نسبته الى علمائنا وفي مجمع الى جميع علمائنا بل عن
صريح ف والغنية الاجماع عليه وهو كافية في المقام وان لم يكتف بها جملة من الاعلام اولهم فيما اعلم صاحب ك فنفوا استحباب
الزائد وحكوه ايضا عن العماني وفي الحكاية نظر ومن الحلبي بل كاشف اللثام ان ظ الاكثر استحباب كون اللفافة المفروضة
حبرة وفيه نظر بعدما عرفت هذا كله مضافا الى رواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع قال سمعته يقول اني كفنت ابي ع
في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وقميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين ع وبرد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى
اربعمائة دينار وفي صحيحة ابن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه فان
البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت ويمكن الاستدلال ايضا بما تقدم من صحيحة زرارة انما الكفن المفروض
ثلثة ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد بالخمسة هي الاقطاع التي
يلف بها الجسد وهي مع الخرقة خمسة وليست العمامة معدودا من الكفن كما هو صريح الرواية وحسنة الحلبي الاتية الحاصرة للكفن
فيما يلف به الجسد فاندفع بذلك وجه الاستدلال بهذه الصحيحة لخلاف المش حيث ان ما زاد على الخمسة اذا كانت بدعة والمفروض
دخول العمامة والخرقة في الخمسة كما في صحيحة معوية بن وهب الاتية فيكون اللفافة الزائدة بدعة وحاصل الدفع ان الصحيحة ناظرة
الى مضمون حسنة الحلبي الاتية من عد الخرقة من الاثواب دون العمامة لا الى صحيحة معوية بن وهب الملحوظ فيها دخول العمامة
والخرقة في الاثواب لا الى ما رواه ابن سنان المخرجة لهما عن الاثواب وان حكي في كرى عن الاكثر ان الخمسة في كلامهم غير الخرقة والعمامة
الا ان الظ ان الشيخ في يب فهم من الصحيحة ما ذكرنا حيث قال فيهما على ما حكى ان نهاية الكفن خمسة اثواب لفافتان احديهما
حبرة وقميص وازار وخرقة وعلى كل حال فلا ينافي الاخبار المذكورة ما استفاض من ان رسول الله ص كفن في ثلثة اثواب
لان المستحب لبيان عدم وجوبه ويمكن ان يراد من الاثواب الثلثة فيها ما عدا المئزر وترك ذكر المئزر لوضوحه كما في بعض النصوص
والفتاوى وعليه يبتني الاستدلال بهذه الاخبار واستحباب الزيادة كما عن المعتبر وكرى وغيرهما حيث ان المذكور في هذه الروايات
كون احد الثلثة او اثنين منها مئزرا ويحتمل حمل هذه الحكاية على التقية لما يظهر من محكي المعتبر وكرى من اتفاق العامة على انكار
ذلك لكن الاحتمال المذكور بعيد نعم يحتمل ذلك فيما ورد من اخبار الكفن مجردا عن هذه الزيادة مع اقتضاء المقام لبيان المستحب لو كان
مثل صحيحة معوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف به وعمامة يعتم بها
ويلقي فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار و
لفافتين ونحوهما غيرهما وربما يوجه ان ظ بعض الاخبار كون الزيادة فتوى العامة في ذلك الزمان فيحمل روايتا يونس وابن
سنان المتقدمتان على ذلك وعورض بذلك بحسنة الحلبي بابن هاشم قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة كان

يصلي فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لأبي لم تكتب هذا فقال مخافة أن يغلبك الناس فإن قالوا كفنه بأربعة أو خمسة فلا تفعل قال
وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن إنما يعد ما يلف به الجسد وبمضمونها غيرها وفيه يحتمل أن يكون المراد بالناس عوام الشيعة
الذين لا يتفطنون لرجحان التقية وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية إلا أن ظهورها القبل قوي من شهادة المحقق والمص باتفاق العلماء
على نفي استحباب الزائد ثم إن ظ المحكي عن الغنية زيادة لفافة أخرى على الحبرة حيث قال والمستحب أن زاد على ذلك لفافتان إحداهما
حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه إلى أن قال كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه انتهى وهو الذي صرح به في الغنية أيضا حيث قال
والكفن المفروض ثلثة قميص وإزار ولفافة سوى العمامة والخرقة فإنهما لا يعدان من الكفن ومن أحب أن يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد
خمسة فلا بأس بل قال في كرى إن الخمسة في كلام الأكثر غير الخرقة والعمامة ومنه يظهر وهن ما تقدمنا عن كاشف اللثام من أن ظ الأكثر
استحباب كون الحبرة اللفافة المفروضة وأوهن منه ما نسبه في المدارك إلى أبي الصلاح من ظهور كلامه في نفي استحباب الزائد على الثلث
حيث قال والأفضل أن يكون الملاف ثلثا أحدهن حبرة يمانية انتهى والظ أنه قده لم يلاحظ ما قبل هذه العبارة وما بعدها فإن
المحكي عن أبي الصلاح في كرى أنه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والأفضل أن يكون الملاف ثلثا أحدهن حبرة
يمانية ويجزي واحدة انتهى وهو كما ترى ظاهر في أنه يستحب مضافا إلى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة زيادة لفافة أخرى وكيف
كان فمستند الأكثر أما حمل الخمسة في صحيحة زرارة المتقدمة على ما عدا العمامة والخرقة بناء على خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الأولى
في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الأثواب الثلثة التي كفن فيها رسول الله صلى الله عليه وآله على اللفائف الثلث فوق القميص
والمئزر وبناء الاستشهاد بعضها على تثليث الكفن ودلالة الصحيحة على ما ذكر لا يخفى من تأمل فلا ينبغي في المقام الإجماع الغنية
المعتضد بما في الحدائق من أن الظ أنه المش بين المتقدمين ولعله كاف في المقام بل يكفي بمجرده نظرا إلى قاعدة التسامح ولا ينافيها
حرمة إضاعة المال إذ بعد الحكم بالاستحباب وترتب الثواب على التكفين به ولو من جهة أدلة التسامح فيخرج عن موضوع الإضاعة
وإلا لكان حرمة في مقابل الأغسال المسنونة إضاعة وهذا واضح ثم إنه لو لم يوجد الحبرة فلم يصرح به في كلمات جماعة كالشهيدين
والمحقق الثاني أجزأ لفافة عنها وهو المحكي عن يه وط وير والإصباح والمهذب في لبعض الأخبار ما يدل على ذلك لكن الظ عبارة
المحقق الثاني هو في حاشية الشرائع في مسئلة تعدد النمط أن أجزأ اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الأصحاب وعن الحدائق
في مسئلة النمط أنهم صرحوا بأنه لو لم يجدها يعني الحبرة جعل بدلها لفافة أخرى فكذلك النمط انتهى وحيث انفتح في المقام باب التسامح
انسد باب الإضاعة فلا بأس عما يعنهم بل بما نقله بعضهم في تحمل الثواب ثم إن ظ العبارة كالمحكي عن الإصباح والتلخيص والوسيلة
وكتب المحقق قده أن استحباب زيادة الحبرة إنما هو للرجل وفي الروض أن المش استحبابها للمرأة لعدم ما يدل على التخصيص
كعدمه في الأخبار إنما يجب لو وجد دليل عام للرجل والمرأة والمفروض أن ما استدل به لاستحباب الحبرة من الأخبار لا يشمل
المرأة إلا أن يستدل عليه مضافا إلى ظهور الاتفاق من عبارة كرى حيث قال يستحب عندنا أن يزاد للرجل والمرأة المعتضد بالشهرة
المدعاة في الروض برواية سهل كيف يكفن المرأة فقال كما يكفن الرجل غير أنها تشد على ثدييها خرقة ومنها أن يزاد لمطلق الميت
خرقة لفخذيه يسمى الخامسة للأربعة وهي الأثواب الثلثة مع العمامة على قول العماني ومن تبعه أو مع الحبرة على قول من لم يستحب ما
عدا الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والأخبار بها مستفيضة ويستحب أن يكون طولها ثلثة أذرع ونصفا وعرضها شبرا
ونصفا كما في رواية عمار أو شبرا كما في رواية يونس وطريق شد الفخذين بها كما في رواية الكاهلي أن يثفرها إذفارا قال في كرى
هكذا وجدت في الرواية والمعروف أن يثفرها إثفارا من أثفرت الدابة إثفارا وكيف كان فعلى تقدير الإثفار فلا بد أن يشد أحد
طرفيها في وسط الميت إما بأن يشق رأسها أو يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها
من تحت الشداد الذي على وسطه ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي لفا شديدا فإذا انتهت فادخل طرفيها تحت الجزء الذي انتهت عنده
ولو شد بها فخذيه على غير هذا الوجه أمكن الاجتزاء كما في صحيح ابن وهب بفخذيها ووسطه مضافا إلى ظاهر إطلاق الفتاوى ثم إن أشد
الخرقة بعد أن يجعل في الدبر شيء من القطن للروايات بل وفي دبره إذا خاف خروج شيء منه كما في رواية يونس وليحش القطن في
دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عمار وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل وعن الحلي المنع من ذلك لأنه مثل الاحترام الميت
وفيه أنه عين الاحترام بعد ورود رجحانه من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شيء فالظ عدم الاستحباب لانصراف الروايات
والفتاوى على صورة خوف خروج شيء فالاستحباب مطلقا أيضا ضعيف ويزاد للمرأة لفافة أخرى لثدييها بلا خلاف فتوى

لخبر سهل المتقدم في أن المرأة يكفن كما يكفن الرجل غير أنها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي إلى الصدر وتشدها إلى ظهرها ويضع
بها القطن أكثر مما يضع للرجل ويحشي القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم يشد عليهما الخرقة شدا شديدا ومنها أن يعمم الرجل بعمامة
ولا حد لها طولا ولا عرضا إلا العرف نعم يستحب أن يكون محنكا بها وفي رواية يونس يؤخذ وسط العمامة فيثنى على رأسه بالتدوير
ثم يلقي فضل الشق الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن ثم يمد على صدره وتزاد للمرأة أيضا نمطا وهو بالتحريك ضرب من البسط له
خمل رقيق كما عن النهاية وعن المصباح أنه ثوب من صوف ذو لون من الألوان ولا يكاد يقال للأبيض وهذا الحكم ذكره كثير من الأصحاب
كما في كرى وربما استدل له بقوله عليه السلام في مرسلة يونس الكفن فريضة للرجال ثلثة أثواب والعمامة والخرقة سنة وأما النساء ففريضتهن
خمسة أثواب بناء على أن المراد من الخمسة الثلث المفروضة ولفافة الثديين ولفافة أخرى وجعلها فرضا لتأكد الاستحباب ودونه
خبر عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة أثواب والمرأة إذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين بناء على إرادة اللفافة
الشاملة للأمام يعم لفافة الثديين وفي رواية ابن مسلم تكفن المرأة في خمسة أحدها الخمار بناء على أن الرابع هي اللفافة الرابعة
لكن لا يخفى ضعف دلالة الجميع لو دلت فلا تدل على النمط ولو دلت فإنما تدل على اتحاده مع الحبرة للرجل كما عن الاقتصاد والسرائر
لا زيادتها على الحبرة حتى يكون لفائف المرأة ثلثا كما عن القاضي ولا زيادة لفافتين أخريين على كفن الرجل أحديهما النمط حتى يكون
لفائفها أربعا كما عن ظ المقنعة ويه وف وط وسم وكيف كان فكلام الأصحاب المحكية عنهم في كرى وكشف اللثام مختلفة جدا
والخطب سهل بعد ما عرفت من جواز العمل بمجرد فتوى فقيه فكيف بيه وف وط وسم بكشف ظنا عن وجود رواية وكيف كان فلو لم يوجد
النمط جاز مقامها لفافة أخرى وكذلك الحبرة قال في حاشية يع فإن لم يوجد جعل بدله لفافة كما يجعل بدل الحبرة لفافة أخرى عند
فقدها قاله الأصحاب انتهى ومنها أن يزاد للمرأة قناعا عوض العمامة نسب إلى الأصحاب في محكي كرى وكره وتؤيده رواية عبد الرحمن وابن
مسلم المتقدمتين ومنها نثر الذريرة على الكفن وتطييبه بها اتفاقا على الظ المحكي من صريح المعتبر وكره في موثقة سماعة
إذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وقريب منها رواية عمار وغيرهما فما عن يه من أنه لا يستحب نثرها على
اللفافة الظاهرة لم يعلم وجهه وكذا يستحب نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام إلى الأصحاب ويدل عليه
رواية عمار كما قيل ثم إنه قد اختلف في تفسير الذريرة اختلافا فاحشا والمحكي عن المعتبر وكره أنها الطيب المسحوق والمراد به الطيب
الخاص المعروف بهذا الاسم الآن وتبعهما على ذلك المحقق والشهيد الثانيان وغيرهما وهو الأقوى ومنها أن يجعل مع الميت
المؤمن جريدتان تسميته الجريدة وهو عود النخل بعد أن يجرد عن الخوص وقبله يسمى سعفا واستحبابه ثابت بالإجماع المحقق والأخبار
المتواترة لحكاية الإجماع والأصل فيه على ما في المقنعة أن الله تعالى لما أهبط آدم إلى الأرض استوحش فسأل الله أن يونسه بشيء من أشجار
الجنة فأنزل الله إليه النخلة فكان يأنس بها في حياته فلما حضرته الوفاة قال لولده إني كنت آنس بها في حياتي وأرجو الأنس بها بعد وفاتي
فإذا مت فخذوا منه جريدا وشقوه بنصفين وضعوهما في أكفاني ففعل ولده ذلك وفعلته الأنبياء بعده ثم اندرس في الجاهلية
فأحياه النبي صلى الله عليه وآله وفعله فصارت سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعته مرسلا من الشيوخ ومذاكرة وفي رواية يحيى بن عبادة عن أبي
عبد الله عليه السلام أن رجلا من الأنصار هلك فشهده رسول الله صلى الله عليه وآله فقال خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيمة وفيه إشارة
إلى علة التسمية لأن المخضر مختص بهم وفي صحيحة زرارة قلت لأبي جعفر عليه السلام أرأيت الميت إذا مات لم يجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه
العذاب والحساب ما دام العود رطبا وإنما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم
وإنما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما إن شاء الله وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل أن الجريدة تنفع المؤمن
والكافر ونحوها مكاتبة علي بن هلال المروية عن الفقيه ويستفاد من الصحيحة المذكورة وغيرها مضافا إلى إجماعي ف والانتصار
اعتبار الرطوبة فيهما بل المحكي عن المعتبر والمحيط وغيرهما أن اليابس لا يسمى جريدة مضافا إلى قوله عليه السلام في رواية محمد بن علي بن عيسى
لا يجوز اليابس فالأحوط أيضا اعتبار خرط الخوص عنهما لما في الروض من عدم تسميتها جريدة إلا بعد الخرط وإن كان الظ أن ذكر الخرط
من جهة سهولة الوضع في الكفن وعدم الفائدة في الخوص ولذا عبر في الصحيحة المتقدمة بالسعفتين ثم إن الظ عموم الاستحباب للصغير
والكبير والتعليل بطرد العذاب لا ينافيه إذ لعله لحسن وضعهما يعني في مستحق العذاب فعمم وفي حق غيره لحكمة أخرى وقد
تقدم فعل الأنبياء ذلك من لدن آدم إلى الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وعليهم أجمعين فصارت سنة متبعة
مضافا إلى إطلاق الأخبار ومعاقد الإجماع ومما ذكر علم أنه يعتبر فيهما أن يكونا من النخل بلا خلاف ظاهرا كما عن ئق الآن

المحكي عن ف انه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او من غيرهما من الاشجار وحكى الفقيه عن الفقهاء ثم ادعى اجماع الفرقة
ونحوه عن السرائر ولعل مرادهما استحباب مطلق الجريدة في مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل وغيره نعم ربما فهم منه انه لا ترتيب
غير النخل كما عن الجعفي والصدوق وفيه لا دلالة على هذا ايضا نظر وان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث
في الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه روي عن آبائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب
ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع المؤمن والكافر فكتب عليه السلام يجوز من شجر آخر رطب وعن الرضوي اذا لم تقدر على جريدة من نخل فلا بأس ان
يكون من غيره بعد ان يكون رطبا الا ان المشهور منهم الشيخ في محكي ية على تقديم السدر على غيره ولعله للمضمر سهل قلت فان لم تقدر على
الجريدة قال عود السدر قال فان لم تقدر على عود السدر فقال عود الخلاف والاولى الجمع بينهما بحمل المضمر على كون السدر افضل لا
انه متعين بحيث لا تؤدى الوظيفة بغيره وعن المفيد وسلار وابن سعيد عكس المضمر وتقديم الخلاف على السدر ولم يعلم مستندهم وعن
الكليني انه روى القمي يجعل بدلها اي الجريدة عود الرمان ثم ان المشهور في طولها كما عن جماعة بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه كون
كل واحدة بقدر عظم الذراع ولعله لما عن الرضوي مع انه روى ان الجريدتين كل واحدة بقدر عظم ذراع ولعله اشار الى رواية
يونس عنهم ع ويجعل له قطعتان من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ
ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ونحوها رواية يحيى بن عبادة انه يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته
الى يده فيلف مع ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما عن كاشف اللثام او اراد منه مجازا وفي حسنة جميل بن هاشم ثم ان
الجريدة قدر شبر توضع عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص ولم نر
قائلا بالخصوص وان حكي عن ظاهر الصدوق وبعض من تبعه ويمكن حمله على عظم الذراع لانه شبر تقريبا وعن العماني انها قدر
اربع اصابع فما فوقها ولم نعثر له على رواية وعن كاشف اللثام انه يمكن فهمه لك من رواية يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين
الى الترقوة وفيه تأمل وفي كرى ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية وعدم القاطع على قدر معين وهو حسن لو تكافأت الاخبار
والا فالاقوى هو المشهور والعمل برواية يونس وابن عبادة احوط وهل تشق الجريدتان او تكونان صحيحتين قال في كرى الخبر يدل
على الاول والعلة تدل على الثاني ولعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة في اصل مشروعيتهما وقد مر مرسل الصدوق فمر رسول الله
بقبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند رأسه والاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتهما قال انه يخفف
عنه العذاب ما كانتا خضراوين ومراده بالعلة التجافي في العذاب ما داما رطبتين لان الرطوبة ابقى مع عدم الشق ولذا استحب الاصحاب كما في
ص وعن لك لفها في قطن محافظة على الرطوبة لكن ظ هذه كعبارة كرى ربما يفيد استحباب ترك الشق مضافا الى ظهور الجريدة في الآلة
وكلام الاصحاب في غير المشقوقة واما محلها فالمشهور كما عن جماعة انه يجعل احديهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده والاخرى من الجانب الايسر
الا انها بين القميص والازار وعن الغنية الاجماع عليه ويشهد له حسنة جميل بن هاشم ثم ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة
الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص ولا يقدح اشتمالها على ما لا يقولون به
من تحديد الجريدة بالشبر لما عرفت ولا يخفى ان الاولى ان يؤخذ باحديهما ويطرح الآخر لمعارض اقوى واما ما تقدم من ان الشبر قدر
عظم الذراع تقريبا وعن الصدوق في الرسالة والمقنعة انه يجعل اليسرى عند وركه ما بين القميص والازار واليمنى مثل المشهور وللرضوي
واجعل معه جريدتين احديهما عند ترقوته يلصق بجلده والاخرى عند وركه وليس فيه تعيين الايمن والايسر الا ان يستفاد من الترتيب
وعن الجعفي العماني مضمون رواية يونس المتقدمة سابقا في قدر الجريدة وعن جماعة تبعا عن المعتبر التخيير ولعله لضعف الروايات حيث ذكروا
جميل بالاضمار والطلاق ورواية الفضيل بن يسار توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر بناء على ان السكوت
في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت كيفية خاصة الا ان حسنة جميل ظاهرة في المستحب بالكيفية الخاصة ولا يقدح الاضمار من جميل
فان اضماره جزء من اظهار غيره ومع انها معتضدة في الجملة برواية يحيى بن عبادة المتقدمة المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما قيل
وعن الانتصار والمصباح ومختصره ان احديهما على الجلد عند حقوه الايمن والاخرى على الايسر بين القميص والازار ولم يعرف له
دليل هذا كله مع عدم التقية واما معها فتوضع حيث يمكن ولو في القبر لما في خبر محكي عن الاصحاب لمرفوعة سهل قال قيل له
جعلت فداك ربما حضر من نخافه فلا يمكن وضع الجريدتين على ما رويتنا فقال ادخلهما حيث يمكن ورواها الشيخ بزيادة قوله
فان وضعت في القبر اجزأه وفي رواية ابان عن الجريدة توضع في القبر قال لا بأس وظاهرها جواز ذلك اختيارا لكنه

مخالف للاخبار الكثيرة الآمرة بوضعها في الكفن ولذا حمله الصدوق في الفقيه على حال عدم وجدانها الا بعد جعل الميت في قبره ولو ترك
وضعها في القبر لتقية او نسيانا او غيرهما اجاز وضعها على القبر للنبوي المتقدم في شق الجريدتين ويستحب ايضا كتبة اسمه اي اسم الميت
وعن سلار والصدوق في الهداية اسم ابيه وانه يشهد الشهادتين والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم على اللفافة
والمراد بها الاعم من الحبرة والازار والقميص والازار وهو المنزل كما انه اراد منه في محكي س حيث جمع بين الحبرة واللفافة والازار ويمكن
ان يراد بها اللفافة الواجبة بناء على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما من كره من انه يستحب ان يكتب على الحبرة والقميص واللفافة وعن
جماعة الاكفان بقول مطلق وصرح جماعة منهم الشيخ والفاضل والشهيد على ما حكي عنهم دخول العمامة وعلى الجريدتين والاصل في
ذلك قبل الشهرة والاجماع المحكي عن ف والغنية رواية ابي كهمس ان الصادق ع كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي بعض الروايات على ازار
اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله واضاف الاصحاب كما حكي جماعة كتبة الشهادة بالرسالة وولاية الائمة قال في محكي ف الكتابة بالتربة
والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم ووضع التربة في حال الدفن انفراد محض لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء دليلنا
اجماع الفرقة وعملهم عليه انتهى وقال في الغنية على ما حكي عنه ويستحب ان يكتب على الجريدتين وعلى القميص والازار ما يستحب ان
يلقنه الميت من الاقرار بالشهادتين وبالائمة والبعث والعقاب والثواب بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اصالة
الجواز بل الرجحان من جهة عموما الاستشفاع والاستدفاع والتبرك وبها يندفع توهم التشريع ولا يعارضها عموما مرجوحية
الاستخفاف لمنع تحققه مع القصد المذكور ودعوى انها في معرض التلويث بما يخرج من بدن الميت او مخارجه ممنوعة بما مع وقوع
الكتابة في مواضع من الكفن مأمون من ذلك هذا مضافا الى ما حكي في ذلك من الآثار مثل ما روي ان امير المؤمنين ع كتب على
كفن سلمان   وفدت على الكريم بغير زاد   من الحسنات والقلب السليم   وحمل الزاد اقبح كل شيء   اذا كان الوفود على الكريم
وما حكي عن جنة الامان بسنده الى سيد الساجدين عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين في فضل دعاء الجوشن
الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي ص في بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل المه ثقله فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول
اخلع هذا الجوشن واقرء هذا الدعاء فانه امان لك ولامتك وساق الكلام الى ان قال ومن كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار
وساق الحديث الى ان قال وقال الحسين ع اوصاني ابي بحفظ هذا الدعاء وان اكتبه على كفنه وان اعلمه اهلي وحثهم عليه الخبر قال في البحار
ورواه في البلد الامين بهذا السند ايضا وزاد فيه انه من كتبه في جام بكافور او مسك ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قبره الف
نور وامنه هول منكر ونكير ودفع عنه عذاب القبر ويدخل كل يوم سبعون الف ملك الى قبره يبشرونه بالجنة ويوسع عليه قبره
مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي ص من جعل هذا الدعاء في كفنه شهد له عند الله انه وفى بعهده وكفي
منكرا ونكيرا وتحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلا عليين ويبنى له بيت في الجنة وهو هذا الدعاء
وعن البحار ايضا عن فلاح السائل وكان نجل ورام بن ابي فراس قده وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص
عقيق عليه اسماء ائمته فنقشت انا فصا عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي وسميت الائمة ع ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل معي
بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة في القبر سهلا ان شاء الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي
انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة ع
على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال لي هذه لقبري يكون فيه او وضع عليها او قال اسند اليها ومن جميع هذا مضافا الى استمرار
ذلك بين الشيعة يعلم عدم وجه ظاهر في تردد اول الشهيدين وثاني المحققين في ذلك حيث حكي عن الاول في كرى انه قال ولم يذكر
الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له انتهى وعن الثاني
في مع صد انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر ولم ينقل شيء بعينه يدل على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزائد
يشعر بعدم تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال للرأي فيه فيمكن المنع وفي كرى احتمل الامرين انتهى وليكن الكتابة بالتربة الحسينية
على مشرفها الاف سلام وتحية ويستحب الجمع بين وظيفتي الكتابة وجعل التربة بالقبر بالاختلاط ويؤيده ما عن الاحتجاج
عن الحميري انه كتب اليه يسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب قرأت التوقيع ومنه يوضع مع
الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وروي لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز
ان يكتب ذلك بطين القبر او غيره فكتب يجوز والحمد لله والمتبادر من الكتابة للمؤثرة ولذا صرح جماعة على ما حكي عنهم باشتراط

بل الزبير بالماء ومع عدمها فبطين وما بل وظاهره التاخير بينه وبين طين القبر كما عن غير واحد ومع عدمها فالاصبع ذكره جماعة
بل نسبه في الروض كما عن مجمع البرهان الى الاصحاب ولم نعثر له على مستند لعله لتحصيل صورة الكتابة وعليه فالاحسن الكتابة بالماء الخالص
كما صرح به في الرياض تبعا لكاشف اللثام ويسحق الكافور باليد كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما
علل بحفظه عن الضياع وعن ط انه يكره سحقه بحجر ونحوه وجعل فاضله اي ما يفضل من الكافور بعد امساس المواضع الواجبة
والمستحبة على صدره على المشهور بل عن ظ الاجماع عليه في المحكي عن الفقيه والرضوي وتلقي ما بقي على صدره وليس في غيره من الاخبار الا
وضع شيء من الكافور على الصدر فلا يحسن الاستدلال بها فيما نحن فيه كما وقع من بعض وكذا التعليل بكونه مسجدا في سجدة الشكر
وخياطة الكفن بخيوطه نسبه في محكي كري ومع صد الى الشيخ والاصحاب والمش كراهة بل الخيوط بالريق بل عن المعتبر انه مذهب الاصحاب
ولا باس بما بعينه لازالة الاحتمال وفوقا على الاول وهو موضع الوفاق انتهى وربما استانس له بكونه من فضلات غير المأكول
فلا ينبغي مصاحبة الكفن له ومنها ما يروى في التكفين بالقطن على المش لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن
لامة محمد ص وافضله الابيض في خبر الجهني للنبي ص البسوا من لباسكم احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وعنه ص البسوا البياض فانه
اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم ويكره الكتان بفتح الكاف لرواية يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان وظاهرها عدم الجواز الا ان المش
على الكراهة بل عن كره نسبته الى علمائنا بل هو صريح الاجماع المحكي عن الغنية حيث قال افضل الاكفان الثياب البيض من القطن او الكتان
لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو خلاف المش وظ انتفاء كره انما هو الفضل المشترك بين الكراهة والحرمة كما قد يدعى
الا نفاق على الاستحباب مع وجه القول بالوجوب كما لا يخفى على من له انس بكلامهم فالعمل برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بظ رواية
ابي خديجة المتقدمة والرضوي لا يكفنه في كتان ولا ثوب ابريسم لا يخلو عن قوة مضافا الى الاحتياط اللازم في امثال المقام بناء على
لزومه فيه وعدم ثبوت اطلاق في ادلة التكفين وان يحصل الاكمام المبتدأة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة الحكم
اليهم مشعرة بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان قلت له الرجل يكون له القميص ايكفن فيه قال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا
قطع له وهو جديد لم يقطع له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا تقطع منه الا الازرار وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف نعم لا
يحرم لضعف السند ويستفاد من ذيل الرواية وجه التقييد بالمبتدأة وكلام المص وغيره بل الظ انه مما لا خلاف فيه كما عن كره وج
وظ كشف اللثام ثم ان ظ الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار ففي صحيح ابن بزيع سالنا ابا الحسن ع ان يامر لي بقميص اعده
لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع قال انزع ازراره وفي صحيح ابن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي صحيح ابن وهب
يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه ولا يعارضها اطلاق ما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي ويحرم فيه وما
دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها بقميص النبي ص لانها مسوقة لبيان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار
متجه لو لم يكن اجماع على عدمه ويكره ايضا الكتابة على الكفن بالسواد وعن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح فضلا
عن التحريم وعلله كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد واستحباب البياض وهو كما لا يخفى وذكر جماعة
منهم الشهيدان تبعا للمحكي عن المفيد وغيره كراهة الكتابة بغير السواد ايضا من الاصباغ ولا باس بجميع ذلك من باب التسامح ويكره
جعل الكافور في سمعه وبصره خلافا للمحكي عن الصدوق فاستحبه للرواية المعارضة بروايات وقد تقدم الكل ويكره ايضا
تجمير الاكفان بالمجمرة وهو هنا يدخن به الثياب باجماع علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان
ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايضا قطع الكفن بالحديد كما عن الشيخين وقال في يب انه سمعناه
مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم وقال في محكي المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ قلت ويستحب ما ذكروه تخلصا من الوقوع في
المكروه وهو حسن وكفن المرأة الواجب على زوجها اجماعا محققا في الجملة ومحكيا عن ف والتذ ونهج وفي الاحكام وص وان كانت
موسرة كما عن المعتبر وكري نسبته الى فتوى الاصحاب ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع ان امير المؤمنين ع قال على الزوج كفن
المرأة اذا ماتت وفي مرسلة الفقيه قال ع كفن المرأة على زوجها وربما جعله جماعة تبعا لصاحب المدارك من تتمة صحيحة ابن سنان
عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكفن من جميع المال وقال ع كفن المرأة على زوجها والاظهر ما عن حبرة ويحتمل كونه رواية مرسلة نقله
ويؤيده حملوا الصحيح في الكافي ويب عن هذه التتمة وكيف كان فيكفي الروايتان وان كانتا ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت
المعتضد باطلاق بعض معاقد الاجماع لان الظ انهما مستند الاصحاب قديما وحديثا مع توجب لنا انجبار صدورهما

فيهما في قوة الخبر الصحيح ومن هنا يصح التمسك باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها الدائمة والمتمتع
بها والمطيعة والناشزة لشمول الحكم لجميع اقسام الزوجة ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا بوجوب
الانفاق وان علل ما في محكي المعتبر وغيره فانما ذكره ادلة للرد على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في
احد قوليه متمسكا بانقطاع العلقة بزوال الزوجية لا الانفاق لما عن كري من ان التعليل بالانفاق ينفي وجوب الكفن في كثير
واطلاق الخبر يشمله وكذا للمتمتع بها فضعيف اذ لو كان ذلك منشأ للتوقف فان العبرة باطلاق الخبر دون خصوص التعليل
واضعف منه ما عن مع صد حيث انه بعد تعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال وظ ذلك يقتضي قصر الحكم على
الزوجة الدائمة الممكنة فلا يجب للمتمتع بها ولا الناشزة ثم نقل ما تقدم عن كري واستظهر منه التوقف ثم قال والقول بعدم تعلق
وجوب الانفاق لها بالزوج حال الحيوة لعدم حصول الزوجية في المتمتع بها كذلك ولثبوت المانع منه في الناشزة وهو النشوز
يقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية تزول او تضعف ولهذا يحل له اختها والخامسة فعند
ذلك اطلاق الخبر مع ضعفه ولعل عدم الوجوب اظهر انتهى ويعلم ما فيه مما ذكرنا واضعف من الكل دعوى انصراف المراة الى
غير المتمتع بها والناشزة فانها ممنوعة جدا في كثير من افراد الاولى وجميع افراد الثانية كما لا يخفى ويلحق بالزوجة المطلقة رجعية
لعموم المنزلة الواردة في بعض الاخبار ولا فرق ايضا بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون والمخاطب الولي والحق
بالكفن جماعة من الاصحاب كالشيخ والحلي والمص في يه والشهيد والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز بل قيل لا
اجد خلافا فيه ولعله للتعدي من وجوب الكفن عليه او لما مر من التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متاخري المتاخرين
تبعا للمحقق الاردبيلي ولو كان الزوج معسرا لا يملك حتى عبا لحطة ما انفك منها البيه فضلا عما استثني للمعسر فظ الاصحاب
كما عن ك وحبره وغيرهما عدم وجوبه عليه بل يكفن من تركتها لعموم ما دل على اخراج الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل
عليه الروايتان المتقدمتان المخصصتان بمن يجب في حقه البذل كما يدل عليه لفظة على وهو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا
يطالب بشيء الا ان يق الظ سوق الروايات في مقام بيان استقرار ذلك في ذمته كما في قولك عليه دين ولذا لم يفرق في الزوج
بين الصبي والمجنون وغيرهما وقد احتمل في محكي ك وحبره شمول الحكم للزوج المعسر لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين بناء
على عدم خطاب الزوج المعسر دفنها بلا كفن لان ادلة ثبوت الكفن في المال لا تشمل الزوجة والمفروض عدم خطاب الزوج
ايض والتحقيق فيما ذكره في ك وحبره انه ان اريد من ذلك تصير قيمة الكفن من اخص ما يجب على المعسر بذله من نفقة واجبي النفقة وتجب
بقاؤه من داره وثيابه ونحو ذلك فلا دليل عليه بل ما دل على استثنائها في وجوب وفاء الدين يدل على استثنائها في وجوب
كفن المرأة لانه ايضا دين من الديون ولذا يقدم كفن الزوج عليه اذا مات بعدها كما سيجيء وجهه في بعض الروايات الواردة
في مستثنيات الدين كصحيحة الحلبي او حسنته لا تباع الدار في الدين ولا الخادم وذلك لانه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم
دلالة على ان الضرورة بما معاش الرجل لا يزاحمها شيء نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق وتحمل المؤنة امكن القول بالمزاحمة
لكنه ممنوع وقد عرفت ضعف تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق ولذا لا يستقر في ذمة الزوج بعد تكفينها من مالها او
مع ان نفقة الزوجة تبقى في الذمة وان اريد بذلك استقراره عليه وعدم سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو انفق غناه قبل التكفين
يكفن آخر بل قبل الدفن وان كان بعد التكفين بمالها عاد الوجوب عليه وعادت كفنها الى ورثتها وكذا لو انفق موته معسرا
قبل تكفينها وجب اخراج الكفن من تركته فهو حسن نعم لو صار غنيا بعد دفنها لم يكن لورثتها مطالبة لان الواجب كسوتها بالكفن
لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال دفنها بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم
ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج للعسر فهو ضعيف جدا اما على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فالضعف
واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى زوجة المعسر باق بحاله واما على تقدير القول باستقراره عليه مع عدم خطابه
به لاجل الاعسار كسائر الديون فللقطع بان المراد من ادلة وجوب اخذ الكفن من التركة بيان ان اخذ الكفن بالذات انما
دل النص والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته بحيث لا تحمل وجب في مالها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم
مال للزوج او وجود مال تعلق به حق الديان او بعضهم بحجر او رهن او غيرهما وقد نبه على المرهون في مع صد وض ولو ماتا
معا فالظ سقوط كفنها عنه وفاقا للكركي وجماعة ممن تاخر عنه كالمقداد والشهيد والمحقق الثانيين لعدم انصراف النص

والفسخ ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله كفنها ولو لم يخلف الا مقدار كفن واحد كفن به وفاقا للجماعة المتقدمة لتعلق كفنه
على سائر الحقوق وسبق تعلق حقها به مدفوع بعدم تعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها بها ايضا كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة
بالعين ايضا كما يجيء ولا فرق ظاهرا بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا بين دفنها وعدمه لما اشعرنا ولو مات بعد وضعه
عليها فالاقوى ايضا وجوب نزعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج واحتمل في ض اختصاصها فقال اما بعد الدفن فلا اشكال
في الاختصاص **اقول** وهذا اشكال اذا اتفق احوالها نلبسه بعدم القطع بالخروج عن ملك الزوج كما سيأتي ولو لم يخلف شيئا وخلفت
المرأة كفنا ففي اختصاصها او اختصاصه وجهان مبنيان على ان الكفن المذكور انتقل الى الزوج الان وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل اليه
لانه معسر فلا ينتقل الكفن عنها الا ان الكفن مقدم على الارث ويلزم ظاهرا انها لو خلفت زائدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا
الى غيره شيء مما يقابل الكفن لان الارث بعد الكفن حيث حينئذ مالها الان المذكور وفي حاشية الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان
الزوج معسرا فالكفن في مالها وفي احتسابه عليه من حصة ارثها وجهان اقربهما الاحتساب انتهى ويمكن الفرق بين ما لو لم يخلف سوى
الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل فتأمل ثم ان مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو اعرض عنه بتجرد بذله
للزوجة وجبروج فلو وجد الكفن ونبش عن الميت بان اكله السبع فالظ بقاء الكفن على ذلك الزوج ولا دليل على انتقاله الى ورثة الزوجة
ولا على كونه في حكم مال الميت الذي لا ينتقل الى الورثة كارش الجناية على الميت بعد الموت ولا على كونه كالمباحات لما عرفت من ان
الزوجة انما استحقت الكسوة بالكفن نظير كسوتها في حال حيوتها بناء على القول بانها امتاع لا تمليك ولا فرق في ذلك بين
ما قبل وضعه عليها وبين ما بعده حتى بعد الدفن اذا فرض اخراجها ثم الياس منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما ذكره في كره
تبعا للجامع صح حيث تردد فيما لو وجد الكفن ونبش عن الميت فحملا كونه لورثتها لاستحقاقها له وعوده الى الزوج لعدم
القطع بخروجه عن ملكه وتردد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحدا من انه لو كان موت
الزوج بعد وضع الكفن على الزوجة امكن اختصاصها به اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص ثم انه لا خلاف ظاهرا في عدم
وجوب كفن سائر واجبي النفقة على الشخص للاصل وعدم الدليل بل يظهر من الروض انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على
وجوب كفن المرأة بوجوب انفاقها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه وقد استظهر عدم الخلاف ايضا بعض المعاصرين نعم كفن المملوك على
مولاه اجماعا كما في كرى وض وغيرهما ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر من المكاتب شيء وجب عليه وعلى المولى بالنسبة ولو لم يحصل من
جزء الرقية ما لستر العورة ولم يحصل بجزء الحرية شيء ثم بذل ذلك امكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان مال المولى مما
يمنع التصرف فيه لرهن ونحوه فكما تقدم في مال الزوج واعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن اولا
على الديون والوصايا والارث من الاصل دون المندوب وان كان ثياب التجمل مقدما على الدين في الحي للفرق بان الحي محتاج
الى التجمل والميت الى براءة الذمة احوج ولا فرق بين تعلق الدين بموجود مستقل كالقطع المندوب وان تعلقت بخصوص من
خصوصيات الكفن الواجب كاجادة الكفن وكون الازار الواجب بردا او نحوهما والتامل في القسم الثاني بناء على ان المندوب اذا اتحد
القدر المشترك الواجب فللولي المخاطب بالمباشرة اختيار ما مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فاذا
فرض ان المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك والمستند في اصل
المسئلة قبل الاجماع المحقق والمستفيض النبوي فيمن رفصته راحلته كفنوه في ثوبه ولم يسئل عن ثلثه وفي صحيحة ابن سنان الكفن
من جميع المال ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث وفي صحيحة زرارة قال
سالته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه بما ترك
واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب كما اعترف به في مع صد وغيره والرياض يقتضي تقديم الكفن على حق المرتهن وهو كك وفاقا
للمحكي عن البيان لانه مقتضى رواية السكوني وصحيحة زرارة المتقدمتين الحاكمتين على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرما
لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا وجب ايفاء دينهم ويمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقدم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقال
والمرتهن مقدم بخلاف غرماء المفلس انتهى ومنه ما عرفته تردد في ذلك في تقديمه على حق المجني عليه المحقق والشهيد الثانيان
مما ذكر من اطلاق النص والفتوى ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتملا الفرق بين الجناية والرهن بان الدين في الرهن
يتعلق بالقيمة ولا ينتقل الا بحق بالاختيار بخلاف الجناية واحتمل اولهما الفرق بين الجناية عمدا وخطأ ثم قال والمسئلة موضع

تردد وان كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرهون انتهى **اقول** الظ انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لانه
مقتضى تقدمه على جميع الديون في النص والفتوى ويشكل في الجناية خطأ واما الجناية عمدا فالاقوى تقديمها على الكفن لا
الخيار للمجني عليه بل الاقوى تقديم الجناية مطلقا وفاقا للمحكي عن البيان لاصالة تعلق حق المجني ومنع الصرف خروج عنهما في الرهن للنص
بتأخر الدين عن الكفن وفي صدقه على المجني عليه وانصرافه اليه نظر هذا كله لو تقدم الرهن والجناية ولو تأخرا عن الموت فقطع
في الروض تبعا للجامع صد بتقديم الكفن ولعله لسبق استحقاق الميت له وفي محكي البيان ولو جني بعد الموت فعارض سبق تعلق
الكفن بعينه ولحوق تعلق الجناية وهو اقوى يلحق بالكفن في جميع ما ذكر سائر مؤن التجهيز التي يتوقف عليها كعوض الاعيان المصروفة
في التجهيز كالماء والخليطين وعوض المدفن وكاجرة الغاسل والحفار والحمال الذي لم يقدر عليها الا من باخذ الاجرة عصيانا او انحطاطا
وعن ف الاجماع على ان الكفن مؤنة الميت من اصل التركة ولولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل
والغسل ونحوها فان المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك ما
لو توقف مباشرة الفعل على بذل المال للظالم يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن ومؤنة التجهيز
الدين ومنه الزكوة والخمس والكفارات وفي دخول رد المظالم المتعلقة بالذمة وجهان بل قولان من كونها كسائر الديون
اموالا متعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار السيرة بعدم الاجتناب عما انتقل من الظلمة
باخذ الاموال ظلما الى اولادهم بعد وفاتهم والمعاملة معها معاملة باقي اموالهم وفيه نظر ثم يقدم بعد الدين الوصية
المتبرع بها ومنه الوصية بقضاء الصلوة والصيام عنه ولو علم اشتغال ذمته بهما لعدم تعلقهما بالمال لولا الوصية بل لا
وجوبها على الولي ان قلنا بتحمله جميع ما فات وان اقتصرنا في تحمله على ما فات لمرض او لم تكن هناك ولي فالاصل عدم وجوبها
على احد وعدم وجوب الاستنابة منها على ما سيجيء في باب الوصية الثلث والباقي عن جميع ذلك من التركة ميراث وعن مع صد لو
ضاقت التركة عن تمام الكفن فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لا بد منهما ويبقى كل من الاخرين محتملا للمئزر لسبقه والقميص لانه
مئزر ودون زيادة انتهى ولعل تقديم القميص اولى ولو قصر عما يواري جميعه غطى راسه وجعل على رجليه حشيش ونحوه كما عن المعتبر و
كره ومع صحاح الكتاب فعل النبي ص ذلك ببعض اصحابه ويؤيده انه استر للميت وانسب باحترامه ولو كثرت الموتى وقلت الاكفان
فعن المعتبر انه قيل يجعل الرجلين والثلثة في الثوب الواحد لخبر انس ولا باس به انتهى وحكاه في كره عن بعض طرق العامة الى جابر
ونفى الباس في المعتبر لمراعاة اصالة الجواز عند الضرورة ويستحب للمسلمين بذل الكفن للميت لو فقد الكفن ففي رواية سعد
ابن طريف من كفن مؤمنا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة وليس واجبا بلا خلاف كما عن ك وغيره ويحكى نم مل في الرياض وشرح
الوسائل عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب ويدل عليه مثل ذلك اصالة البراءة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه بقاء
حيوته ومنه يظهر ان قوله ع في الروايات الاتي حرمة بدن الميت ميتا كحرمته حيا الى اخرها اشهادنا الا يدل على وجوب بذل الكفن
كما لا يجب بذل الكسوة للحي ولا بذل غطائها دونه فدلالة النص على عدم الوجوب واضح واما اطلاقات وجوب التكفين فهي وان كان
يراد اي من اطلاق الوجوب بها وجوب تحصيل مقدماته التي من جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل
على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب والبدن وغسل مواضع الوضوء والغسل يقتضي ذلك الا ان الانصاف
يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث يفهم وجوب تحصيل الكفن له وربما يستدل
له ببعض ما ثبتنا باطلاق مثل الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا لبيان مقدار الواجب من
دون تعرض لمحل الوجوب بل ربما يخطر بالبال ان يوجه على تقدير تسليم وجود الاطلاقات ان الظ بعد ملاحظة ادلة وجوب
الكفن في المال وثبوت كفن المرأة على زوجها ان تلك الاطلاقات لا تفيد الا انه يجب على الناس كفاية ستر الميت في كفنه
الواجب في ماله او على الزوج لا وجوب ستره في كفن مطلق والا لكان وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات التكفين واجبا على
الناس كفاية وعلى الزوج لا وجوب ستره في كفن بعينه على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم فهو كاشف عن ان
المراد من تلك الاطلاقات ستره في كفن معين ولو من مال الدار او من زوج او من متبرع ومما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة
ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة للميت مخصصة به بل مقتضى ظاهر اطلاق ادلة مصارفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها
فيه من جهة ان الظ منهم الاحياء بل هو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا باس بصرفه فيه من جهة سبيل الله بناء على ان المراد به كل

لكنه يختص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لولا ما رواه ابن محبوب عن الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن قلت له ما ترى في رجل من
اصحابنا يموت ولم يترك شيئا يكفن به اشترى له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه
قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فيجهزه انا من الزكوة قال ان ابي كان يقول حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه
وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر ايكفن بواحد ويقضى
دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شأنهم
والرواية في السند عدا الفضل الموثق عن النجاشي وان حكي عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله
مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء والمساكين ولذا يؤدى دين الغارم من الزكوة وان كان ميتا بل جوازه يوجب الجواز فيما نحن فيه
بطريق اولى كما عن الذكرى وان ذكر بعضهم ان فيه ما فيه لكن فيه ما فيه بعدما علمنا من حكم الشارع بتقديم الكفن على الدين ان ستره اهم
في نظر الشارع من ابراء ذمته وكيف كان فيكفي في المسئلة ما ذكرنا من الرواية الآن في استفادة الوجوب منها كما في الذكرى وعن
جامع المقاصد ومجمع الفائدة وغيره نظر الا ان ظاهر كلام السائل السؤال عن الرجحان وجعل حرمته بدنه ميتا كحرمته حيا مع انه
لا يجب اكساء الحي العاري من الزكوة بل يتخير بينه وبين صرفها في مصرف اخر فيوجب ذلك الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة
مساق الامر بتشييع جنازته وكانه لذلك كله احتمل كاشف اللثام استحباب ذلك نعم لو كان هناك بيت مال والمراد به كما عن جامع المقاصد
الاموال التي تستفاد من خراج الارضين المفتوح عنوة وسهم سبيل الله من الزكوة وجب ذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين
وهذا من اهمها اذا لم يزاحمه ما هو اهم او مساو ثم ان ما تضمنته الرواية من اعطاء عياله ليجهزوه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه
كما في الروض ولعل الحكمة فيه ما ذكر في الرواية في قوله ليكونوا هم الذين يجهزونه وفيه ان لا يدخل عليهم شيء بتكفين الاجنبي وتنقال له
بالفارسية كفن غريب كذا يحمل على الاستحباب ما تضمنه من انه لو اتجر عليه احد بكفن كفن بالكفن المتجر عليه وترك الكفن المبذول للعيال
يصلحون به شأنهم والا فيمكن استرداده منهم وجعله في دين الميت او صرفه في مصرف اخر من مصارف الزكوة الا ان يكون اعطائهم على وجه
التمليك لهم اذا كانوا على صفة الاستحقاق لكنه يخالف قوله ع انما هو شيء صار اليه بعد وفاته ويحتمل ان يحكم بمقتضى الرواية على صيرورة
الكفن ملكا للميت بمجرد اعطائه للصرف فيه لكن ينتقل منه الى وارثه لا على وجه الارث بل بحكم شرعي وكيف كان فلا دلالة في الرواية
على ما استشهد له به في الذكرى من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه باخر كفن بالمتبرع عليه وترك الاخر للورثة لا يقضى منه الدين لانه شيء
صار اليه بعد وفاته فلا يعد من تركته وكيف كان فالمتعين في الفرض المذكور صرف ما خلفه في دينه كما صرح به في صحيحة زرارة المتقدمة
في صدر المسئلة لو خرج منه اي من الميت نجاسة فان كان قبل التغسيل وجب ازالتها مطلقا قيل الشروع في اصل الغسل او في
غسل العضو المتنجس على الخلاف المتقدم وكذا لو خرج منه في اثناء الاغسال او الغسلات وان كانت نجاسة حدثية فالمشهور وجوب
غسلها اليه خاصة وعدم وجوب استيناف الغسل لاستصحاب الصحة واصالة عدم الافتقار واطلاق الادلة وخصوص مرسلة
يونس المتقدمة الآمرة بمسح بطنه في كل من الغسلتين الاوليين وانه لو خرج منه شيء فانقه ثم اغسل رأسه الى اخره لكنها مختصة بما اذا
خرج بين الاغسال لكن الظاهر عدم القائل بالفرق بين الاغسال والغسلات نعم لو قيل ان الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاولان
للتنظيف لذا احتمل جوازهما بالمضاف كما تقدم سقط الاستدلال بالرواية لكنه خلاف التحقيق هذا كله مضافا الى ما تقدم من
ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل الجنابة او عينه ولو سلم وجوب
الاستيناف في غسل الجنابة لما ذكر ثمة من رواية عرض المجالس فلا ريب انه مختص بالحدث الصادر من الحي ويمنع تأثير الصادر من
الميت بالنسبة الى وضوئه فضلا عن غسله ومن هنا اتضح فساد التمسك لوجوب الاستيناف كما عن العماني بما دل على ان هذا
الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك يقتضي انتقاضه بحدث يعرض في اثنائه ونحن نمنع كون الصادر من الميت حدثا
يوجب طهارة صغرى او كبرى ودعوى ان رواية عرض المجالس قد دلت على كون نفس البول والريح والمني موجبا للاستيناف
الغسل لا على ان الحدث كذلك حتى يمنع كون هذه من الميت احداثا مدفوعة بان المسلم هو ان هذه الامور الصادرة من الحي
لا حكاية على ان يكون لخصوص مدخلية في ذلك فان المذكور في الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او مني بعد ما غسل
رأسك ومن هنا يعلم عدم وجوب الاستيناف ولو كان الخارج هو المني فقد يمنع عموم ذلك التشبيه بان المراد التماثل في كيفية الغسل
ويؤيد ان الاخبار المستفيضة الدالة على ان الميت جنب لا بد من تغسيله لم ينفع جنابة بعد تسليم كون الخارج من الميت حدثا

لاجمال المنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا يرتفع الا بغسل لم يتخلل في اثنائه حدث واضعف من عموم التشبيه المتقدم
التمسك بمفهوم القيد في مرفوعة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل وبنحوها وان
روي عن ابي عبد الله ع وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ازالتها وتستبر كاشف اللثام
الى ظاهر الاخبار والفتاوى ويومي اليه ظاهر المحكي عن عبارة المعتبر ويدل عليه مضافا الى نقل عدم الخلاف المعتضد بالشهرة والى فحوى ما سيجيء
من وجوب تطهير الكفن والى تعليل تغسيله في الاخبار بقولهم ع لئلا يلاقي الملئكة وهو طاهر ولانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والاذى
والاذى فاحب ان يكون طاهرا اذا باشر اهل الطهارة والاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية روح عن ابي عبد الله ع
قال ان بدا شيء من الميت بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وفي رواية الحسين بن مختار يغسل الذي يخرج ولا يعاد عليه الغسل ومن هذه
الاخبار مضافا الى الاصل يعلم عدم وجوب اعادة الغسل ولو كان الخارج منيا خلافا لما عن العماني من وجوب الاعادة بمطلق الحدث وهو
شاذ لم نجد له مستندا ولو كان بعد التكفين واصابت الكفن فان كان قبل وضعه في القبر غسلت من جسده لاطلاق ما مر من الادلة
جميعا وكذا يجب ازالة النجاسة من كفنه بلا خلاف ظاهرا الا من المحكي عن بعض حيث جعل من المستحب قرض الكفن لو اصابته نجاسة على
عدم احتماله الاستحباب لخصوص القرض دون اصل الازالة وهو شاذ بل ظاهر الاردبيلي الاجماع على خلافه حيث قال اما ازالة النجاسة
عن البدن والكفن لو فرضت نجاسته قبل الدفن والقرض لو خرج بعده فكانه لوجوب ازالة النجاسة بالاجماع ونحوه انتهى ويدل عليه
ايضا ما يستفاد من الاخبار الآتية الآمرة بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الآمرة بغسل النجاسة الخارجة عن الميت وازالتها الشاملة للثوب
والبدن هذا مضافا الى ما تقدم من الاجماعات على عدم جواز التكفين في مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم
بناء على وجوب ازالة المحرم النجاسة عن ثوبه وكيف كان فلا خلاف في وجوب اصل الازالة انما الخلاف في انه يغسل مطلقا مع الامكان
ولو وضع في القبر كما عن ظاهر النهاية وصريح مع صد حاشية يع ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب من تعذر الغسل او تعسره بعد
الوضع في القبر او يقرض مطلقا كما عن ظاهر الشيخ وابن حمزة وابن البراج لظاهر الروايتين الاتيتين او الفصل بين ما لو اصابت الكفن بعد
وضعه في القبر فانها تقرض وبين ما لو اصابته بعده يغسل كما عن ظاهر الصدوقين واكثر الاصحاب منهم الحلي والمحقق والمص للرضوي
ولان ازالة النجاسة عن الكفن واجبة اتفاقا وفي قرضه اتلاف للمال من غير داع اليه ولا دليل عليه قبل الوضع في اللحد عدا اطلاق مرسلة
ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شيء بعدما يكفن فاصاب الكفن يقرض منه ورواية الكاهلي عن ابي عبد الله ع اذا خرج من منخر الميت الدم
او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض لكنهما محمولتان على صورة تعذر الغسل بقرينة خلوهما من الامر بغسل البدن
مع اقتضاء المقام لبيانه فلا يصلحان لتخصيص ادلة اتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار المتقدمة الآمرة بغسل النجاسة وازالتها بقول
مطلق ومنه يظهر فساد ما في حبيرة من دعوى امكان تخصيص ادلة الاتلاف المال بهاتين الروايتين او تخصيص الاخبار المتقدمة
بما اذا لم يصب النجاسة الكفن او الجمع بينها وبين هذين الخبرين بالتخيير ومما ذكرنا يعلم ان التحقيق هو القول بوجوب الازالة لادلة
وجوبها من غير تعيين للغسل والقرض واما الخبر بتعيين الغسل المتقدمة فهو على تقدير شمولها الغسل الكفن محمولة على الغالب
مع امكان ازالتها بالقرض مع ان التعبير فيها بالغسل فيها بالغسل لخروجه لاجل شمولها للازالة عن البدن ولعل اخبار القرض
فقد عرفت انها ظاهرة في نفسها او بملاحظة عدم التعرض فيها للازالة عن البدن على صورة تعذر الغسل هذا مع عدم كون القرض
تضييعا للمال والا حرم وان سقط به وجوب الازالة هذا مع امكان الامرين ولو تعذر القرض تعين الغسل بلا اشكال ولو تعذر
الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان الاتلاف الواجب لا يسمى تضييعا ولو تعذر الغسل واستلزم القرض افساد الكفن
فالمحكي عن كرى وض وحاشية يع انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هي الازالة غير ممكنة ووجوب التبديل يحتاج الى دليل
ليس عدا ما ربما يستفاد من ادلة وجوب الازالة من عدم صلاحية الكفن المتنجس لكونه كفنا سواء كان نجسا ابتداء او تنجس بعد التكفين
فيرجع فيجب على الولي الابدال لكن يمكن ان يقال ان تنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صلاحيته لبقائه كفنا كالنجاسة الابتدائية
المحرجة عن صلاحية التكفين به غاية الامر انه يجب تطهير الميت وثيابه عند الامكان وحيث فرض عدم الامكان فيسقط الوجوب
ويجب ان يطرح معه في الكفن كل ما سقط من شعره وجسمه وظفره وجلده بلا خلاف كما عن ظاهر جماعة بل اجماعا كما عن نهاية الاحكام وظ
كرة الا ان المحكي عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم ذلك مع الاخبار الظاهرة في وجوب غسله في مسئلة كراهة تسريح شعر
الميت وقص اظفاره وتأمل فيه المحقق الاردبيلي على ما حكي عنه حيث قال اما وجوب طرح ما سقط منه معه في الكفن فقيل لا جماع

المذكور في كرى واما وجوب غسله الذي كان ذلك على اصله الذي سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تامل انتهى **اقول** اما وجوب
اصل غسله فقد تقدم في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلثة فلعله لانصراف
الغسل في الموثقة الى الاغسال المعهودة واما التامل في الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كما لو
انفصل مثل ذلك عن بدن الجنب وفيه نظر الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك والشهيد اذا مات في المعركة
يصلى عليه من غير غسل ولا كفن باجماعنا كما عن المنتهى والغنية وكرى ولك وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن كما
عن المعتبر وكرى لحسنة ابان بن تغلب بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون
وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه وفي مضمرة ابي خالد اغسل كل
الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين ومصححة زرارة واسمعيل بن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قلت له كيف رايت الشهيد
يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة في طاعة الله
عز اسمه لم يغسل ودفن في ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس فيها ايضا ما يدل
على اختصاص الحكم بمن يستشهد بين يدي الامام بل هي معنونة اما بالشهيد واما بمن يقتل في سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين مع
ان المحكي في كلام جماعة عن المشهور ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام بل ظاهر المحكي عن جمع اشتراط الاصحاب والاقوى
ان المراد به كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن الغنية والكافي والمحقق والمنتهى في محتمل كرى والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك
وخيرة وجمع من متاخري المتاخرين ويؤيده استبعاد كرى وقوع السؤال من الرواة لغرض لا يحتاج اليه الا بعد نعم الاقوى اعتبار
الموت في المعركة والمراد بها المحل المشتغل بالعراك ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق او نقل وبه رمق
غسل وعن هي لو جرح بالمعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد انتهى ويدل عليه مضافا الى الظاهر معاقد الاجماعات
ان ذلك هو الظاهر من مضمرة ابي خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق على هذا التقييد صريحا عن جمع
واستظهار الاجماع عن مجمع البرهان ولا ينافي ذلك التقييد بان يدركه المسلمون وبه رمق لا على ما استظهره في محكي مجمع عن
الخلاف والاجماع كرى **اقول** مثله الاجماع المحكي عن المعتبر وكرى وغيرهما واما قوله عليه السلام في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه
المسلمون وبه رمق فلا دلالة فيها على كفاية عثورهم عليه حيا في التغسيل وان لم ينقض الحرب ولم ينقل من المعركة فلعل المراد هو
الادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا بعد انقضاء الحرب واما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظاهر النص وكلام الاصحاب
كما عن جماعة انه لا فرق في هذا الحكم بين الصغير والكبير والرجل والمرءة والحر والعبد ولا بين من قتل بالحديد فقتله وغيره ولا
بين من قتل بالجرح او بغيره من الاسباب وعن كشف اللثام الاتفاق في خصوص الصغير والمجنون وعن المعتبر نسبة الخلاف في الصغير
الى ابي حنيفة ورده بالاطلاق ويؤيده ما ذكر من انه كان في قتلى بدر واحد بعض الصغار وفيهم رضيع مولانا سيد الشهداء
معروف ولم ينقل انهم ردوه الى الغسل وهو حسن الا ان الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله فيختص بمن كان في الجهاد
والجهاد وجعفرا وجوهه به كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال او المجانين ثم الظاهر انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول
ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه او ماله او عرضه وان ورد ان من قتل دون مظلمته فهو شهيد ولا الاموات الذين ورد انهم
بمنزلة الشهيد عن المعتبر وكرى وغيرهما دعوى الاجماع على ذلك ويدل عليه مضافا الى مضمرة ابي خالد المتقدمة الادلة القطعية الدالة
على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد على هؤلاء مجاز من باب التنزيل لكثرة الثواب في سهولة الحساب ويؤيد الحكم رواية
العلا بن سيابة عن رجل قطع راسه في معصية الله ايغسل ام يفعل به ما يفعل بالشهيد فقال اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم
ثم يصب عليه الماء صبا الحديث ولا فرق في سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب وغيره وكذا الحائض والنفساء لعدم وجوب الغسل على الميت
ولا يجب تغسيله غسلها على الحي سيما على المختار من كون وجوب الغسل مطلقا غيريا خلافا للمحكي عن السيد في شرح الرسالة والاسكافي
فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين ولما روي من تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حيث انه خرج
الى الجهاد جنبا والظاهر انه لم يعلم به المؤمنون حتى قال النبي صلى الله عليه وآله ما شان حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج
الى الجهاد ولو وجد في المعركة ميت وعليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظاهر فلا يجري اصالة عدم القتل
فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه

اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظاهر فلا يجري اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان
الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه اثر القتل ففيه قولان للشيخ والحلي
وعن الحدائق الظاهر ان الاول هو المشهور وبه صرح المحقق والمنتهى ولعله لاصالة البراءة بناء على ما عرفت ويرد عليه اصالة عدم تحقق
الشهادة بناء على انها مانعة من وجوب التغسيل كما هو الظاهر لا ان الموت حتف الانف شرط في الوجوب وكما لا يغسل الشهيد كذلك لا
يكفن اذا كان عليه ثياب بل يدفن بثيابه اجماعا محققا ومستفيضا نعم حكي عن المفيد والاسكافي ايجاب نزع السراويل وعن الاول تقييده
بما اذا لم يصبها الدم والروايات حجة عليهما والصدوق في الثواب عليه كما صرح به جماعة ويجب ان ينزع ما ليس بثوب كالاسلحة وان اصابه الدم
اذا لم يؤمر بابقائه فهو تضييع مال والمشهور ان الفرو والجلود كالخفين تنزع عنه لعدم كونها من الثياب وهو حسن وللفقهاء هنا اقوال
لم نعثر لشيء منها على مستند يعتمد عليه ويجب دفنه بثيابه عينا لظاهر الامر فلا يتخير بينه وبين الكفن ويظهر من الروض انه متفق عليه ثم
انه لو لم يبق على الشهيد ثيابه فالمحكي عن جملة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين خرج منه من له ثياب وفي صحيحة ابان بن تغلب
الدالة على ان النبي صلى الله عليه وآله كفن حمزة لانه جرد لكنها معارضة بصحيحة زرارة واسمعيل المتقدمة وفيها انه صلى الله عليه وآله دفن حمزة في ثيابه ونحوها
حسنة ابان المتقدمة فالعمدة العمومات والمشهور بين اصحابنا كما عن الذكرى ان صدر الميت كالميت في جميع احكامه يغسل ويحنط ويكفن
ويصلى عليه ويدفن بل عن كرى مجمع الفائدة وفي الاتفاق عليه عن ف وكرى وفي الاتفاق على وجوب الصلوة والظاهر انه مستلزم
لسائر الاحكام اما بالاولوية او لعدم القول بالفصل ويدل على الحكم مضافا الى ما ذكر والى القاعدة المعمول بها في المقام كثير
من المقامات من عدم سقوط الميسور بالمعسور المرفوعة المحكية عن جامع البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى على العضو الذي فيه
القلب وقريب منها مرسلة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو الذي فيه القلب هو المستقر له هو الصدر ولكن الانصاف
ظهورها في اعتبار فعلية وجود القلب في العضو وتعارضه ايضا رواية الفضيل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه عليهما السلام في الرجل
يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة قال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه
على انه لا اعتبار بوجود اليدين وانما ذكره الامام لانه مورد السؤال فيكون الرواية صريحة باعتبار الاطلاق فيها قرينة على انه لا اعتبار
بوجود القلب فعلا وانما العبرة بمستقره اللهم الا ان يقال ان الاطلاق محمول على الغالب من وجود القلب فعلا في القطعة المشتملة
على الصدر واليدين ثم لو سلمنا الاطلاق في الرواية منعنا كون ذكر اليدين لمجرد اشتمال السؤال عليه فلعل له مدخلية وح فلا
تعارض بين الرواية والمرفوعة حتى تكون الرواية قرينة للمرفوعة بل يحكم بجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب فيه فعلا
او بضميمة الى اليدين ومن ذلك يظهر انه قد اجاد المحقق في المعتبر حيث جعل الاحكام منوطة بالعضو الذي فيه القلب او بالصدر
مع اليدين او بمجموع عظام الميت عملا بظاهر المرفوعة ونحوها ورواية الفضيل وروايتي علي بن جعفر والعلا فيمن اكله السبع
او الطير فبقي عظامه بلا لحم ولكن الاحوط من ذلك اعتبار وجود القلب فعلا في الصدر واليدين لما عرفت من انه الغالب المنصرف
اليه الاطلاق نعم لو بقي منه ما يصدق معه انسان مقطوع الراس والرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا كما لا اعتبار معه بوجود
مجموع عظام الميت فالحاصل ان المستفاد من الاخبار هو الصدر مع القلب وما يصدق معه انه انسان ولو بتقييد كونه مقطوع
الاطراف او يصدق انها عظام انسان والحكم في الاخير موافق للمشهور فان كان مراد المشهور الغالب من وجود القلب في الصدر فليس
فيه مخالفة لما ذكرنا وان ارادوا ثبوت الحكم للصدر ولو خلا عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخلو من اشكال لعدم الدليل الا ان
يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة من حيث ضعف صدرها سندا او دلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ولعل بذلك كله يجبر
دلالة المرفوعة ويكفي في سندها ونحوها في جامع البزنطي وكون الرواية من ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء
ويعتمد المراسيل مع اعتضادها بالاخبار الموجبة للصلوة على النصف الذي فيه القلب وبخصوص مرسلة الصدوق المتقدمة
ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافي من اجراء الاحكام على كل عضو تام كما في مرسلة محمد بن خالد ان رجلا
عضو من اعضائه تام صلي على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن ونحوها ما عن جامع البزنطي عن ابن المغيرة
انه بلغني عن ابي جعفر عليه السلام انه يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا والراس فما زاد فاذا نقص عن يد او رجل او راس فلا صلوة عليه
لكنهما لا تنافيان الاخبار الكثيرة النافية لوجوب الغسل فيما ليس فيه القلب في الراس بالخصوص كما في مرسلة الصدوق في
فيحملان على الاستحباب وهل يجب التحنيط في الصدر او المشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل المشهور الاقوى نعم مع وجود موضع التحنيط

لعموم القاعدة المتقدمة المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المتقدمين وان لم يوجد فلا يجب وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وجماعة للاصل
لوضوح عدم جريان القاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبت الا وجوب الصلوة التي لا يستلزم بحكم الاولوية والاجماع الا وجوب التغسيل
والتكفين واما اطلاق الفتاوى بكونه كالميت فلا يقتضي ازيد من وجوب تحنيطه في موضع الحنوط فيختص بما اذا وجد محل الحنوط بل
تحنط في غير مواضع الحنوط حكم مخالف لحكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه في ثلث قطع هذا حكم الصدر والمشتمل عليه واما
غيره فالقطعة ذات العظم والسقط لاربعة اشهر حكمهما كالصدر الا في وجوب الصلوة اما الحكم في الاول فهو المش كما عن جماعة بل
عن ق والغنية دعوى الاجماع والاخبار عليه وعن هي دعوى عدم الخلاف فيه ونسبه مع صك الى الاصحاب ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة
المتقدمة المستفادة من مثل قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فلا يخرج من ذلك الا الصلوة وبقي الباقي **اقول** لا
يحتاج الى الاخراج لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة على الكل كما في الغسل ويؤيد ذلك ما ورد في علة تغسيل الميت
من ان الغرض تنظيف الميت لمماس الملئكة ويماسونه فان الظ من ذلك مطلوبية التغسيل بالقدر الممكن او القدر الباقي بل يمكن
الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل
وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما سيظهر الملازمة في كرى ونظهر
من ص وتبعه الحدائق الى ظ الاخبار والاصحاب وثانيهما ان جعله ميتا يقتضي اجراء جميع احكام ميتة الانسان عليه وليس المراد خصوص
النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس عليه لا لخصوص وجوب غسل المس لعدم التخصيص وتفريعه عليه لا يدل على الاختصاص
التنزيل بل ولو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير قادح في الاستدلال وهو ان التفصيل في الممسوس
بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يتفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت لعله يجعله اثما يوجب الغسل باعتبار كون
الممسوس ذا عظم فتامل ثم ان مقتضى المرسلة ثبوت الحكم في العضو المقطوع من الحي ايضا وفاقا للمحكي عن المش بل عن ى دعوى الاجماع
عليه الا ان المحكي عن ق لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس
قطعة من ميت او قطعة قطعت من حي وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك ثم ادعى الاجماع وكيف كان فهو حسن
مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلب باحد الوجهين المتقدمين لكن الشان في ثبوتها على وجه يسكن اليه النفس ودعوى جبر قصورها
بالشهرة مدفوعة بان الاصحاب لم يستدلوا بها حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منه فالمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه في مع
صد بل قوى في المعتبر عدم وجوب التغسيل وتبعه جماعة معللا بانه من جملة لا يجب تغسيله ومنعه في كرى تبعا للمحكي عن كره بان الجملة
لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفيه انه لا دليل على ان حصول الموت في الجزء يوجب تغسيله وهو عين المدعى ومعنى قول المحقق
انه من جملة لا تغسل ان وجوب غسل الجزء تابع لثبوت التغسيل في الكل فان ثبت ثبت التغسيل في الكل للاجزاء اما تبعا للامر بالكل و
اما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما اذا لم يكن الكل محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل
ثم ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن الظاهر التكفين المعهود بلا خلاف ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع
الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يقيد ذلك بما لو كان محلها باقيا وكذا يجب التحنيط لو بقي بعض مواضعه لظاهرها ووجوب مراعاة
جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من عضو واحد ولو اشتبه اليمين واليسار احتمل وجوب غسل احدهما مرتين
تحصيلا للترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحتى مماثلة الغاسل او محرميته مع احتمال سقوطه بناء على عدم حرمة النظر الى العضو المبان
وعلى تقدير الاعتبار فيشكل الحكم مع عدم العلم بذكوريته ولا انوثيته ولو جعلنا جواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن جواز
تغسيله لكل من الرجل والمرءة من جهة اصالة اباحة النظر من غير فرق بين وجود المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة او المحرمية
شرطا كما هو الظ من الاخبار وفتاوى الاصحاب وان كان يوهم بعضها خلاف ذلك تعين غسل المحارم له مع وجودهم ومع عدمهم
فيحتمل سقوط الغسل لاصالة عدم تحقق المماثلة ووجوبه على الرجال والنساء لان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى
المغسول المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجل له تارة وتغسيل المرءة له اخرى وان كان لا يجدي ذلك عليهما لانهما بالنسبة اليه
كواجدي المني في الثوب المشترك وكذا الكلام في الخنثى المشكل واما الحكم في الثاني وهو السقط اذا كان له اربعة اشهر فلا خلاف في
تغسيله مضافا الى الاجماع المحكي عن ق والمعتضد بما عن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن هي نسبته الى اكثر اهل العلم وعن كرى
ومع صد وض من نسبته الى الاصحاب ورواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم السقط

اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام ولا يعارضهما بالمفهوم موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن السقط
اذا استوى خلقته يجب الغسل واللحد والكفن فقال نعم اذا استوى لتحقق الاستواء في الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التي ذكر
بعضها في الحدائق ولو منع عن التلازم فلا اقل من المقارنة في الاغلب فهي كامنة في تصرف اطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل
اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء باكمالها وما يتوهم من دلالة ذيل مرفوعة احمد بن محمد وغيرها مما دل على ان التمام
لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فقد صرح في المرفوعة بوجوب التغسيل للاربعة فيعلم ان المدار عليها لا على الاستواء
فهو مندفع بان المراد بالتمام في المرفوعة ونحوها هو تمام الانسان من حيث الاستعداد واستحكام الحيوة بحيث يكون قابلا لان
يعيش لا استواء الخلقة ويشهد له الاستشهاد في هذه الاخبار بان مولانا الحسين صلوات الله وسلامه عليه ولد لستة اشهر واوضح
من هذا افتاء ما قيل من ان الجواب في رواية الكليني غير مشتملة على قوله عليه السلام اذا استوى وذلك لان ما ذكره الشيخ رواية اخرى
مسندة الى سماعة عن ابي عبد الله ع وما رواه الكليني مسندة الى ابي الحسن ع ويكفي في التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه
واكتفاء الاخر بنوع مما خوذا في السؤال فالاولى تعديد منع التلازم المذكور والمقتضي لضعف دلالة المفهوم فلا يقوى على تقييد
المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة المنجبرة بعمول الاصحاب لها كما عن المعتبر وحض وان عبر بعضهم باللف كما حكى
في الشرائع ويحتمل حمل التكفين في النص والفتوى عليه وهو ضعيف ومنه يظهر وجوب الدفن واما التحنيط ففيه اشكال وان حكي
عن جماعة ايجابه كالمص لعدم الدليل عليه الا ان يثبت حلول الحيوة فيه بحيث يصدق عليه الميت فيدخل في العمومات والاحتياط
لا يترك ثم هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد فيحصل بغسله لا بتغسيله خلاف المحكي عن الاسكافي والشهيد والمحقق الثاني
في حاشية الشرائع ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعد ما ثبت بروايتي علي بن جعفر والفضل وجوب اجراء احكام
الميت على من اكله السبع او الطير فبقي عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجردة الامكان يستلزم وجوب تغسيل بعضها
مع تعذر تغسيل الجميع ويرد ان الروايتين محمولتان على الغالب من خلو شيء من اللحم في العظام وان صرح فيهما بانه بقي العظام
من غير لحم الا انه مبالغة تنزيلا لليسير منزلة المعدوم مع ان القاعدة غير منجبرة في المقام واما القطعة الخالية عن العظم سواء
ابينت من حي او كانت من ميت فانها لا تغسل بل تلف في خرقة وتدفن اما عدم وجوب التغسيل فقد حكي عليه الاجماع عن ق
والغنية وعن الحدائق الاتفاق عليه وعلى عدم التكفين المعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة واصالة عدم الصحة
وترتب الاثار لفقد الجابر هنا للقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور عدم وجوب الغسل بمسه في مرسلة ايوب ابن نوح فتامل واما
اللف في خرقة فظ المص كالمحقق في مع ولا دليل عليه عدا ما في الرياض من وجوب مراعاة القاعدة المتقدمة مخرج وجوب التكفين
بالقطع الثلث في قطعة واحدة وبقي الباقي وهو حسن ولو وجد الجابر في المقام للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في عبارة التكفين
في قطعة واحدة بحيث يراعي في ذلك جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه بخرقة من غير تقييد بشرائط الكفن فلا وجه لاجراء
تلك القاعدة وكذا السقط لاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا ظاهرا كما عن الغنية وق ونسبه في المعتبر وكرى الى جميع
العلماء لعموم روايتي زرارة ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمة بل رواية سماعة وفي مكاتبة محمد بن الفضيل السقط يدفن بدمه في
موضعه ويظهر من هذه المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف ظاهرا كما استظهره في مجمع الفائدة وهو ظ معقد اجماع
المعتبر وكرى ثم ان المحكي عن المعتبر الاستدلال على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود هنا وكانه مبني
على ما يظهر من النبوي المحكي انه اذا تم اربعة اشهر ينفخ فيه الروح ونسب اليه بعض الروايات في دية الجنين الا ان المحكي عن الاطباء
ولوج الروح قبل ذلك لحكي انه حكي عنهم امكانه لتمام شهرين فان المحكي عن كتاب الكفاية في النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام
خلقة الجنين بنصف مدة حركته ومدة حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان مدة ولادته ستة اشهر كان حركته في شهرين وعن بعضهم
ان جميع النساء يعرفون انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر حان حركته ومما ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين ايضا لا يتوقف على
الاربعة بل قد يتحقق في شهر وحيث ان العمدة في الاستدلال هو النص فلا اشكال الامر بما ذكره الاطباء ويؤمر من وجب قتله في
حد او قصاص بالاغتسال غسل الميت والتحنيط والتكفين ثم يقتل ولا يغسل بعد موته بذلك السبب على المش بل عن ى الاجماع
عليه وعن المعتبر وكرى لا اعرف للاصحاب فيه مخالفا وعن مجمع الفائدة كانه اجماعي وعن الحدائق اتفاق الاصحاب عليه قديما
وحديثا ومستندهما خبر والاصل فيه رواية مسمع عن ابي عبد الله ع المرجوم والمرجومة يغتسلان ويحنطان

قيد قوله لان والافق العكس لعله الدليل وفاقا للعكس من اجماعهم ويؤيده ما ادل على ان الغسل التنظيف اخذ لا انه تنظيف العظم المجرد

وبلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرتجما ويصلي عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد منه ويصلى عليه و
نحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين ع وما عن الفقه الرضوي وظ الرواية كون ذلك فيهما على وجه العزيمة وفاقا للظ الاكثر
وصريح المص هنا والمحكي عن الشيخ وسلار والحلي وعن الشهيد في كري احتمال كونه للرخصة وشيخنا في الروض وكشف اللثام في نواه في المدارك
وهو ضعيف وظ المتن عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكي عن الشرائع والجامع وكري وفي الروض نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق
انه ظ الاصحاب مع اختصاص النص بالمرجوم والمقتص منه وفاقا لبعض بل عن الكشف ان الاكثر اقتصروا عليهما بل عن المعتبر وسلار
الاقتصار على الاخير والاجود التوسط تبعا للنص وظ النص كالمحكي عن ظاهر الاصحاب وصريح جماعة ان هذا الغسل هو غسل الاموات
المشتمل على الاغسال الثلثة وعن المص في عد والمحقق والشهيد الثانيين في شرحي عد والارشاد احتمال الاكتفاء بالغسل الواحد
لاطلاق النص وعدم افادة الامر للتكرار وهو كما ترى وظ النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة الغسل مكو
بدن الشخص بعد الموت طاهرا ولا يختص بالموت لان هذا حكم من يجب غسله لا من يجب كالشهيد لاختصاص ادلة نجاسة الميت قبل
الغسل بمن لم يشرع تغسيله لانه الظ من الغسل وكذا ادلة غسل المس بغم عن الحلي وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالتردد المحكي
عن صاحب جنزة والحدائق ولو مات بغير ذلك السبب فان لم يكن سببا اخر فلا اشكال في وجوب تجهيزه بل وكذا ان كان سببا اخر وفاقا
للمحكي عن كري ومع صدوض وثق الا انه لا يبعد الاجتزاء في بعض الفروض فتم والظ انه لا يقدح تخلل الحدث في اثنائه للاطلاق
وان ورد انه كغسل الجنابة والاقرب عدم تداخله مع سائر الاغسال الواجبة للاصل مع فقد الدليل ولبس في الرواية دلالة
على امره بالاغتسال الا انه لما وجب عليه فهو به من باب الامر بالمعروف وفي الروض تبعا للجامع مع صدان الامر به هو الامام ع او
نائبه وفي تعينه نظر لخلو النص والفتوى عنه ولما فرغ من الاسباب الخمسة للغسل شرع في السبب السادس وهو **مس الميت**
وذكره هنا لانه كالتتمة لاحكام الاموات فقال **ع من مس ميتا من الناس** بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم او المتخلل
او مس قطعة من ذات عظم ابينت منه او من حي وجب عليه الغسل اما الوجوب بمس جملة الميت فهو المش بل المعروف عن عدا السيد
قده وهو المحكي عن القديمين والصدوقين والشيخين والحلي والحلبي نعم عن الوسيلة ومتن التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح
بالوجوب حيث قال في بيان اقسام نواقض الطهارة ورابعها ما يوجبهما جميعا يعني الوضوء والغسل وهو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت
من الناس او قطعة المتبين من حي او ميت فيها عظم بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل ولعل توهم الحاكي مما في سبيله من ان الغسل
المختلف فيه ثلثة غسل المس وغسل قضاء الكسوف لتاركه عامدا مع احتراق القرص وغسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام ولما
عبارة سم فلم نظفر عليها ولعله نظير ذلك ولذا حكي في المناهل عن صاحبه موافقة المش الا ان المحكي عن ق انه حكى الخلاف عن السيد
عنه وكيف كان فهذا القول شاذ بل على خلافه الاجماع عن ف وغيره مضافا الى الروايات المستفيضة بل المتواترة معنى ففي صحيحة
ابن مسلم المروية في يب عن احدهما ع الرجل يغمض الميت اعليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعدما برد فليغتسل قلت
فالذي يغسل الميت يغتسل قال نعم ونحوها صحيحة العلاء بن رزين المروية عن الكافي وفي صحيحة عاصم بن حميد اذا مس جسده حين
برد فاغتسل وفي مكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد وجب عليك الغسل وفي صحيحة ابن مسلم من غسل ميتا
وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفي رواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص قال
النبي ص طاهر مطهر ولكن فعل امير المؤمنين ع وجرت به السنة والمروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر
بغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وفي
رواية عبد الله القزويني قال سئلت ابا جعفر محمد بن علي عن غسل الميت لاي علة يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب
ولتلاقيه الملئكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها وحمل جميع ما فيها من الاوامر صيغة وما
ولفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب اضمحلال الشريعة اذ قلما يتفق ورود مثلها او دونها في الواجبات الاخر فلا ينبغي الاشكال
في المسئلة وارجاع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعتبرة فيها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها كما ينبغي الاشكال في عدم
وجوبه قبل البرد للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة ايضا المتقدم بعضها ولا ينافيه الحكم بنجاسته اذ لا تلازم بين وجوب الغسل
بالفتح والغسل بالضم كما لا اشكال ايضا في عدم الوجوب بعد تغسيله ورواية عمار عن الصادق ع قوله كل من مس شيئا فعليه الغسل وان
كان الميت غسل شاذ او محمول على الاستحباب كما عن الشهيد جمعا بينها وبين قوله ع في صحيح ابن مسلم مس الميت عند موته

وبعد غسله

ومس الميت

وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وصحيح ابن سنان الآبار بان يمسه بعد الغسل والقبلة ونحوها رواية الاخرى او على احتمال اخر مثل
حمل التغسيل فيها على ازالة النجاسة او على ارادة عدم سقوط غسل المس السابق او على تغسيله ببعض الغسلات وهل يلحق المتيمم بالمغتسل في
كما عن كاشف الغطاء اولا كما عن عد وكري ومع صد وجر وك وكشف اللثام وغيرها قولان يشهد لاولهما عموم البدلية وللثاني اطلاق
الاخبار واستصحاب عدم السقوط لمنع بدلية التيمم الا فيما يكون المؤثر هو الماء فقط لا الماء مع السدر والكافور والاول لا يخ عن قوة
لان الاطلاقات كالاستصحاب محكوم عليها بادلة البدلية وقد يتوهم ان الاستصحاب معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد
وفيه ما لا يخفى ومنع جريان البدلية فيما يكون لغير الماء مدخل في التطهير لو سلم فانما يسلم مع اختصاص الدليل بعموم جعل التراب
كالماء اما مع فرض دلالة الادلة على ان التراب طهور فالظ قيام تيمم الميت مقام تغسيله المغتسل لو في جنابته وتنظيفه الموجب لسقوط
الغسل بمسه مع ان المنع المذكور لا يجري في المتيمم عن غسله بالقراح خاصة او في المحرم المتيمم عن الكافور والقراح فيجري فيهما عموم
البدلية والتيمم في غيرها لعله الفصل فتم بل التيمم عند فقد الماء والخليطين الا ان ادعى الجاهز ايضا بالمتيمم كما صرح به بعضهم ثم
ان استقر بعض اخر منهم عدم لكن الانصاف ان ادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع وانه في حكم المغتسل من هذه
الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم بدليته عن الماء في
زوال الخبث وكيف كان فلو قلنا بعدم الوجوب فاولى به لو اختل بعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر والكافور لان مثل
ذلك غسل شرعي في حق مثله الا ان يدعى انصراف الغسل في الاخبار الى الغسل الاختياري التام ولا دليل على قيام الاضطرار
مقام الاختياري في جميع الاحكام فالاقوى عدم السقوط وفاقا للروض كما عن مع صد واولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند
فقد المسلم المماثل او كان للميت مخالفا اغتسل المؤمن غسل اهل الخلاف بل ولو غسل غسل اهل الحق لانه غير صحيح مع الفقد
على غسل اهل الخلاف ومع العجز عنه فيدخل في الاغسال الاضطرارية الغير قلنا بعدم اسقاطها الغسل المس فتم واما من لا يجب تغسيله
بعد الموت كالشهيد ومن قدم غسله بناء على انه غسل ميت قدم عليه كما هو الظ من الرواية فلا يجب الغسل بمسهما لان الظ من جعل
وجوب الغسل مغيى بما قبل التغسيل هو ثبوته في محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بما يدل على انه لنجاسة الميت
وهو الظ ايضا من مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة في قضية الامير والنبي ص فان من لا يحس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا
ان امير المؤمنين ع فعل ذلك وجرت السنة بغسل كل مغسل للميت ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية
على ان الامير ع فعله لا لنجاسة النبي ص وجرت السنة بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر والمسئلة لا يخ من الاشكال
ثم ان ظ الاخبار والفتاوى كون الوجوب مغيى بكمال غسله فلو كمل غسل الراس فقط فنفي سقوط الغسل كما عن المص قده في غير هذا
الكتاب والشهيد وجماعة او قلة كما عن ك وخيرة ومحتمل كري ومع صد نخاض قولان اقواهما الثاني للاصل والاطلاقات ومنع
دوران وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل منع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل ولا منافاة فيه
للقواعد الفقهية نعم اصل التوقف كما في الروض وعن الوافي من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة ولا يتوقف على
تطهير جزء اخر وفي توضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفي فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل دون توقف
على غسل جزء اخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل منهما يتوقف على حصول
ما جعل مطهرا وهذا غاية المراعاة للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق
اصابة الماء للمحل منافي لظاهر ما ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله لكن الشرع يعطي ان ذلك انما هو في
تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم خاص لموضوع خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من
حيث الموضوع فافهم ثم لا فرق في ظ الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن المص والشهيد والمحقق الثاني
وعن المص في هي وير التوقف في الكافر ولعله نظير ما ذكرنا في الشهيد من ان الظ من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس اختصاصه
الحكم بمن يؤثر فيه التغسيل دون من لا يؤثر اما لطهارته كالشهيد او لنجاسته معه كالكافر ويضعفه بان مستند الغسل ليس
منحصرا فيما يدل على بيان الغاية فان منها العمومات المتعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسته
الميت وهو موجود في الكافر زيادة على نجاسته كفرة على الاقوى من قبول المتنجس والنجس النجاسة العينية والعرضية مع ان صحيح معوية
عما قلت له فالبهائم والطير اذا مستها عليه غسل قال لا لم يلبس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم

وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان
عن مولانا الرضا عليه السلام انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء
كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت الخبر ثم انه يظهر من هذا
التعليل اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كظفره وشعره وعظمه وفاقا للروض ويؤيده ما تقدم من رد وابن عاصم حميد
ومكاتبة الصفار حيث علق الغسل فيهما على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد اتصافه بالبرودة مقابل ما طال وما عداه من
شعر لحيته سيما اذا طالت لا مقابل ثياب الميت والخدشة في علية ما ذكره الامام ع وان ذلك من باب اظهار بعض الحكم الخفية التي
لا ينطبق بظاهرها على ظاهر ما في ايدينا من القواعد ولذا لا نحكم بوجوب الغسل اذا مس نفس جسد البهائم دون اشعارها واوبارها
مدفوعة بعد التسليم منع علية العلية بمجرد عدم فهمنا للارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضائر
فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل لمس ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعدم كون العلة علة
حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الحرمة الا ترى انا نستدل بقوله ع في تعليل مشروعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء
رب الصعيد على ثبوت حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند فقده في جميع الاثار مع انا لا نفهم الارتباط بين وحدتهما وبين قيام
احدهما مقام الاخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن كرى بعد استقراب وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل قال
واما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال
فيمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا
يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمسهما فلا يعتد بالتوجيه لعدم الوجوب الا على ما استظهرناه
من اخبار تعليل غسل الميت من اعتبار كون الممسوس مما لا يبقى طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب هي العلل المتقدمة
الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل فتدبر هذا ومع ذلك فالاحتياط يقتضي العمل بالاطلاق فان هذا حكم
الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا اذا لم يصدق عليه انه مس ميتا كما لا يبعد ذلك في المس
بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر من كرى اعتبار الحيوة في الماس والممسوس فانه قال واعلم ان كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل
مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير
العظم المجرد كالشعر والظفر لمساواة العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس والملموس انتهى
وقوله فقد تقدم الاشكال هو اشارة الى ما يأتي من كلامه في مسئلة العظم المجرد المنفصل ولا يخفى انه لا يظهر منه وجه
للاشكال في طرف اللامس فانظر واما وجه قوة الاشكال في السن فلعله لما عن الشيخ ابن سينا من كون الاسنان مما تحله
الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المص قده من الحكم وهو وجوب الغسل بمس القطعة وتفصيله ان القطعة المنفصلة ان كانت
ذات عظم فالمعروف ممن عدا المحقق قده في المعتبر وجوب الغسل بمسها وحكي صريحا عن الغنية ويه وفقه وسيلة والجامع و
يع وفع وكتب العلامة والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم بل عن ف الاجماع عليه في المبانة من الحي والميت وعن الذكرى جمع الفقهاء ويدل
عليه بعد الاجماع المؤيد بموافقة المش ومخالفة الجمهور مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع اذا قطع من الميت قطعة فهي ميتة فاذا
مسه انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وعن الرضوي واذا مسست شيئا
من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسسته عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه وضعف السند بالارسال
مجبور بما عرفت فقدح المحقق فيها في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان لم يصح سنده مع انه لا مجال
للتامل في المنفصل من الميت اذ لو اثر انفصال اجزاء الميت في الحكم لاثر في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة الميتة
وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله لو لم يجد الميت تام الاجزاء نعم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لولا الدليل
الخارجي من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها حتى نجاستها ووجوب تغسيلها والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان
الميت ولا جزء الميت ودعوى ان بخروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت عدم الحيوة عمن من شانه ان يكون حيا ولا يتصف
العضو بالحيوة الا تبعا للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه واختصاصه بمحله في باقيها
لا يوجب عند التحقيق صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا لعدم التحرك والنمو والحس كما يشهد به صدق حال انطفاء العضو المفروض

في ذات العظم

ولو سلم

ولو سلم الصدق لكن لا شك ان الميت في الاخبار هو الانسان الذي خرج عنه الروح وثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لاجل
انفهامه من ادلة الميت كما يفهم النجاسة بل ناقش في ذلك ايضا صاحب الحدائق كما تقدم في باب النجاسات فالعمدة في الحكم هو المرسلة بل
ظهورها في الحي مع انجبارها بالاجماع المنقول عن ف المصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت انها العمدة ايضا في وجوب تغسيل هذه القطعة
في باب غسل الميت لا خصوصية صفة الموت في نفسها فراجع ثم ان المش كما يظهر من بعض عدم وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل بل
مقتضى ما تقدم في اعتبار حيوة الملموس قوة السقوط بمس العظم المجرد المتصل الا ان المحكي عن كرى انه قال وهل يجب الغسل بمس عظم مجرد
متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الحكم معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا يفيد غيره ونحن نمنع طهارته
لانه نجس بالانفصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمس فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ح ولو غلبنا
جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب بناء على هذا فقط واما على النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته تبعا ويطهر بالغسل
انتهى ثم قال اما السن والضرس الى اخر ما نقلنا في مسئلة اعتبار حيوة الممسوس وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة
في وجوب الغسل المركب من اللحم والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس غير حال الاتصال لعدم نجاسة العظم غير حال الاتصال
كما نرى في تنجسه بالملاقاة لا يجدي فلا يتفاوت الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة وطهر وبين الوضح بعد الموت او قبله من دون تطهير
قال في الروض بعد رد الدوران بما ذكرنا نعم هو يعني العظم على تقدير اتصاله تابع للميت كما معه شعره وظفره اما حال الانفصال فلا
فالحاقه بباقي الاجزاء التي لا تحلها الحيوة اوجه ان كان وجوب الغسل بمسه مشروطا وهذا في غير السن والضرس اما فيهما فالوجوب
اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساوات والوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها
انتهى ويظهر ما فيه مما ذكرنا في اعتبار حلول الحيوة في الممسوس ومما ذكرنا يظهر الحكم في السن المنفصل من الميت واولى منه المنفصل من
الحي ويبتنى على ما في كرى من مطالبة الفرق بينه وبين العظم المجرد حيث ادعى القطع فيه بعدم الوجوب مع الانفصال دون العظم المنفصل
ولو خلت القطعة المبانة من عظم او كان الميت من غير الناس مما له نفس سائلة فغسل اللامس يده خاصة مع رطوبة احد المتلاقيين
بناء على ما سيجيء من كون نجاسة الميت كغيرها ومطلقا بناء على الاقوال الاخر وسيجيء في مباحث النجاسات انشاء الله ثم ان المعروف
هذا الغسل لغيره وعدم وجوبه لنفسه بل استظهر بعض مشايخنا انتفاء المحكي عن ئو عدم الخلاف فيه وتوقف فيه في المدارك و
مال الى كونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام عند موجبهما قال الا ان يثبت كون المس ناقضا للوضوء فيتجه وجوبه لاحد الامور
المتقدمة الا انه غير واضح انتهى ويرده مضافا الى اصالة البراءة ولاصالة الاشتغال في المقام وما المحكي عن الرضوي في باب غسل
المس وان نسيت الغسل فذكرته بعد ما صليت فاغتسل واعد صلوتك ان الثابت من سببية المس الغسل بعنوان ما تقدم
ورود في علة غسل المس كون المس محدثا بالنجاسة معنوية في بدن الماس يجب ازالتها للعبادة المشروطة بالطهارة ويؤيد ذلك
حسنة شهاب بن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت ومن غسل الميت يأتي اهله قال هما سواء لا باس بذلك
اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما
فان الظاهر ان وضوء كل من الماس والجنب لتخفيف الحدث هذا كله مضافا الى مفهوم قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور
دل على عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول وقت الصلوة فكل طهور يجب شرعا فالاصل ان يكون وجوبه لها وهو مما احتج
به صاحب المدارك على عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المنساق من الامر بالاغتسال كالامر بالغسل كونه لغيره واما كونه ناقضا
للوضوء فلما تقدم في باب الوضوء ويستحب الغسل للجمعة على المش المحكي صريحا عن المشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد
وجمهور المتأخرين بل عن ئو الاجماع على انه سنة مؤكدة وليس بواجب وفي لم يحك الوجوب الا عن الحسن البصري وعن الغنية عده في الاغسال
المسنونة التي ادعى الاجماع عليها وعن شرح القاضي قال السيد ان غسل الجمعة من السنن المؤكدة عندنا ثم نقل الوجوب عن بعض
العامة ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضى البراءة صحيحة ابن يقطين قال سئلت
ابا الحسن ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر فقال سنة وليس بفريضة ورواية علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل
العيدين اواجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان الظاهر من لفظ السنة في الروايتين مقابل الواجب اما في الثانية فبقرينة
المقابلة واما في الاولى فبقرينة ضم العيدين فان الغسل فيهما لا يجب اتفاقا كما نقله غير واحد وخبر الحسين بن خالد قال سئلت
ابا الحسن الاول ع كيف صار غسل الجمعة واجبا فقال ان الله تبارك وتعالى اتم الصلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صوم

في غسل الجمعة

شهر

الفريضة بصلوة النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير او نسيان وما عن الميمون في الحسن كالصحيح عن
الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انه قال لعبد ذكر غسل الجمعة والعيدين وكثير من الاغسال المسنونة ان هذه الاغسال سنة
وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة
قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن جده صلوات
الله عليهم عن النبي ص انه قال لعلي ع يا علي على الناس في كل سبعة ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري الماء بقوت يومك
تطوي به فانه ليس من التطوع اعظم منه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في عدم الوجوب وليس بازائهما ما يخالفها عدا ما ورد في التعبير
من وصفه بالوجوب كما في كلام الصدوق من وظائف الكافي وهو غير صريح بل ولا ظاهر في مقابلة المنتخب في رواية سهل بن اليسع قال سألت
ابا الحسن ع عن رجل يدع غسل الجمعة ناسيا قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل ذلك
فليستغفر الله ولا يعود وفي رواية ابي بصير ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وموثقة عمار قال
سئلت الصادق ع عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت
صلوته والمرسل المحكي عن كتاب العروس قال ابو عبد الله ع لا يترك غسل يوم الجمعة الا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت
الى غير ذلك مما يرى منه الوجوب ولا يخفى على الخبير القاصر عدم معارضتها لما تقدم فضلا عن مقاومتها لها وعلى تقديرها فالمرجع
الى الاصل فمن العجيب ما عن بعض متاخري المتاخرين من الميل الى هذا القول والله العالم ثم ان ظ الاخبار ثبوت الغسل في يوم الجمعة وعن
محكي الحلبي في اشارة السبق اثبات غسل اخر لليلتها ولم نعثر له على مستند ولا موافق نعم عن الاسكافي ثبوته لكل زمان شريف ووقت
هذا الغسل من طلوع فجر يوم الجمعة الى زوال الشمس فلا يجوز تقديمه على الفجر في غير ما استثني بلا خلاف ظاهر بل عن تذكرة وغيرها
الاجماع عليه بل يدل على ذلك مضافا الى مقتضى توقيفية العبادة قوله ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة و
للجمعة وعرفة وخبر بكير الوارد في اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزأك
واما امتداده الى الزوال فهو مما لا خلاف فيه بل اجماعا كما عن كرى وعن المعتبر ان التحديد بما قبل الزوال عليه اجماع الناس وفي التذ
كرة الى علمائنا وفي مجمع البرهان الى الاصحاب ويدل عليه قوله ع في صحيحة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال وفي دلالته
على الوجوب بالشرطي نظر بل حمله على الاستحباب اقرب وفي موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة في اول النهار
قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت وظاهره عدم بقاء وقته الى الليل الا انه لا يدل على التحديد بالزوال وفي
رواية سماعة عن ابي عبد الله ع في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان فاته فليقضه من يوم السبت و
قريب منه المرسلة الاتية في قضاء الغسل ويؤيد ما ذهب اليه الشيخ بقول الرضا ع في الصحيح كان ابي ع يغتسل للجمعة عند الرواح بناء على
ان المراد بالرواح الى الجمعة فيكون نفي المقدمة اشارة الى ان وقته ذلك وان مضى قليل من الزوال وعنه انه يحتمل ما وقته الامام ع
على الرواح قبل الزوال ومن العجيب ما عن البحار من حمل الرواح على مقابل الغدو فيؤيد القول بامتداد وقته الى اخر النهار ولولا ما تقدم
من الاجماعات كان المحكي عن الشيخ في صلوته فقد امتد وقته الى ان يصلي الجمعة مدعيا عليه الاجماع قويا لو كان المراد امتداده الى
وقت فعلها الا مجرد فعلها اذ ربما لا يفعلها الشخص بل ولا عبرة في ذلك المكان ولا امتداده الى اخر وقتها لانه الزوال ويمكن ان
يكون هذا مراد الشيخ بقرينة تصريحه في طهارة ت بانه يجوز غسل الجمعة من طلوع الفجر الى قبل الزوال وادعى على ذلك الاجماع كما عن
مجمع الفائدة وغيره وشرح تر استناده الى اطلاق الاخبار وعن ذ انه لولا الاجماع المنقول وعدم وجود القائل لكان القول به متجها
اقول مضافا الى ما عرفت من ظهور الاخبار مع قاعدة توقيفية العبادة بناء على عدم جريان الاستصحاب في مثل المقام من الاوامر الموقتة
بناء على ان الزمان قيد للمطلوب لا ظرف للوجوب او الوجود وهو الحكم الانشائي ام حاصل في اول الوقت متعلق بفعل مقيد بوقوعه في
جملة من الزمان قصيرة كانت او طويلة وتمام الكلام في الاصول الا ان يمنع جريان قاعدة التوقيف بعد الاتفاق على استحبابه بعد الزوال
ايضا فلا يثمر مرة الا في نية الاداء والقضاء وهي لا تقدح في التوقيفية وان تقدمت مخالفتها للقواعد فضلا عن صورة الشك نعم تثمر فيما
لو لم يشرع القضاء كما لو فاته يوم الخميس ثم تمكن من الماء يوم الجمعة بعد الزوال فانه يسقط على القول بالقضاء دون الاداء وكيف كان
فقد استثني من عدم جواز تقديمه على طلوع الفجر في ظ الاصحاب كما عن كشف اللثام وبلا خلاف بينهم كما عن الحدائق ما لو خاف فوته
لعدم الماء او قلته ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن موسى بن جعفر ع عن ام ... واحمد بن موسى ع قالتا كنا مع ابي الحسن

موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء غدا بها قليل فاغتسلنا يوم
الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع انه قال لاصحابه انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء
فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل
يوم الخميس وظاهرهما كالمحكي عن ظ الفقيه والهداية والجامع ويه والمص في اكثر كتبه وكرى وجماعة من متاخري المتاخرين كاصحاب البحار
والمشارق وغيره والحدائق اختصاص الرخصة بصورة اعواز الماء والمحكي عن ظ يه وط وئر وكرى ومر والبيان والنفلية وض والك
وكشف اللثام اعتبار مطلق الفوت ولو بسبب اخر بل ويحتمله كلام الاولين بتنزيل المورد فيها منزلة المثال وكانه لتنقيح المناط
القطعي وفيه اشكال فالاقوى الاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن نعم لو حصل استناد الجماعة او بعضهم فيما ذكر معلى في صحيح غير مقيد
الخبرين كان المقام من مقام التسامح لتحقق معنى بلوغ الثواب عن الحجة المستفاد من الخبر بلا طلاق البلوغ في ادلة التسامح وهل يعتبر الياس كما هو
ظ الرواية الثانية والمحكي عن ى والتحرير او يكفي الخوف كما عن ظ الش والرضوي المدعى كونه كما عن المصابيح انه كاد يكون اجماعا الاقوى الثاني
لظ الرواية الاولى وصريح الرضوي المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرر ذاتا وعن المص في نهي وية اعتبار غلبة الظن ولعل لما
مرة والاكتفاء بالخوف اخرى وكيف كان فالمعتبر هو خوف عوز الماء او الياس منه لوقت الاداء فلا عبرة بالتمكن من القضاء كما هو ظ الروايتين
وعن المصابيح الاجماع على جواز التقديم لو تمكن يوم السبت والمحكي عن الاكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال بل هو ظ كل من عبر بالفوت
لان الظ منه فوت الاداء كما صرح به في محكي البيان وروض الجنان وعن كرى والموجز تقديم التعجيل على القضاء لو تعارضا نعم عن
ظ الفقيه ويه والمهذب والجامع وغيرها اشتراط التقديم بخوف الفوت يوم الجمعة الظ في تمام اليوم لكن المتبادر من هذه الفتاوى
والروايات الوقت المعهود المتعارف المقرر للغسل من يوم الجمعة لا مطلقه واما افضلية التعجيل على القضاء فلعله لظ الامر في الروايتين
مضافا الى ادراك زمان الجمعة ظاهرا واستحباب المسارعة الى فعل الخير وان في التاخير افات كما يشهد به الصحيح اذا زالت الشمس
فصل فانك لا تدري ما يكون وترجيح قضاء صلوة الليل على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المقدم اذا فعل قبل وقته والاداء
افضل من القضاء فتامل وكيف كان فما عن نهي من احتمال استحباب التاخير والقضاء يوم السبت كما في صلوة الليل للشاب ضعيف
ثم لا اشكال في جواز التقديم على يوم الخميس ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه واما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظ المعظم انها كك
ولعله للاقتصار في الروايتين على يوم الخميس وفيه نظر لكن المحكي عن ف ان من اغتسل قبل الفجر يوم الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة
الا اذا كان ايسا من وجود الماء فيجوز تقديمه ولو من اول الخميس ثم ادعى على ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة الجمعة باليوم ولعله
المستفاد من العلة في الروايتين فلا يخلو عن قوة ولو لاجل استصحاب بقاء الامر بناء على الاغماض عما ذكرنا في الموقت الا انه على تقدير
تسليم جريان الاستصحاب فيها ان الامر في الروايتين المتقدمتين انما تعلق بالاغتسال يوم الخميس فلا معنى لاستصحابه بعده و
بهذا يفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان الامر هناك انما تعلق بالغسل
دون تقييد بزمان خاص من الجمعة فحكم بثبوته في مجموع النهار اما باطلاق بعض الاوامر كما تقدم واما بالاغماض والرجوع
الى الاستصحاب ثم انه لو تمكن من الماء قبل زوال الجمعة فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المص في نهي والشهيد
في كرى معللين بسقوط حكم البدل عند التمكن من المبدل وابدله شارح تر باطلاق الاوامر قال وان سلمنا ان ظ الروايتين
بدلية هذا الغسل المتقدم لغسل الجمعة مطلقا لكن تخصيص الاخبار الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل انتهى وقد يناقش
في الوجه الاول بان البدل قد وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو قدم صلوة الليل والوقوف بالمشعر وفي الثاني بعد
تسليم عدم انصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل ان اخبار التقديم دالة على انه ما توتي غسل الجمعة الذي اراده الشارع من
المتمكن فهي حاكمة على الاطلاق كما في كل واجب ... ويمكن الدفع عن الاول بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل واقعا
فانكشاف التمكن منه يكشف عن عدم صحة البدل واقعا نعم سوغ الدخول فيه ظاهرا مجرد خوف العجز عن المبدل صونا للفعل عن الفوات
ومنه يظهر الجواب عن المناقشة في الاطلاقات اذ بعد تبين عدم تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا مخرج له عن العموما هذا
لكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين ان ما يفعله الخائف هو الغسل الذي يفعله المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما
واستغنينا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بهما في الحكم بالبدلية الواقعية الا انهما لضعفهما لا ينهضان على اثبات حكم
زائد على اصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة وعدم ظهور الخلاف فانهم لم يجبروا الزائد على ذلك ثم لا خلاف ظاهرا في

مشروعية قضاء غسل الجمعة وعن المصابيح ان اجماع علمائنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى ما تقدم مما يستفاد من الحديث القدسي عبدي يقضي
ما لم افرض عليه من استحباب قضاء كل تطوع الاخبار المستفيضة مثل موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين
الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه آخر النهار فان لم يجد فليقضه
يوم السبت والمرسل المحكي عن الهداية ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت ومرسلة حريز لا بد
من الغسل يوم الجمعة في السفر والحضر فمن نسي فليعد من الغد وعن الرضوي وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل
وما تقدم من كتاب العروس ومن فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت ومع هذا كله فلا يظهر وجه للمناقشة في هذا الحكم من صاحب
المدارك لتمسكه الى موثقة ذريح هل يقضي غسل الجمعة قال لا مع احتمالها لوجوه من المحامل وعدم مكافئتها لما مر ثم ان مقتضى اطلاق
رواية سماعة عدم الفرق في مشروعية قضائه بعد الزوال بين ترك الاداء لعذر وبين تعمده كما حكي عن ظ ط والمهذب والسرائر والجامع
والشرائع وكثير من كتب المتأخرين كالدروس والبيان والنفلية والمعالم وغيرها وصرح به كري وض وشرح س وخيرة والكفاية و
حكي عنها اسناده الى المش وعن البحار اسناده الى الاكثر بل لا يبعد الاستدلال بما تضمن الفوت من الاخبار لصدقه بعدما تركه متعمدا
خلافا لظ المحكي عن الصدوق من تقييده في الرسالة المنقدمة عن الهداية وعن الموجز انه يقضي لو تركه ضرورة الى آخر السبت وعن ثر ولو تركه
تهاونا ففي استحباب قضائه يوم السبت اشكال وظاهره اختصاص الاشكال بالقضاء يوم السبت واما القضاء يوم الجمعة فلا اشكال
في مشروعيته مطلقا والظ من المحكي عن ية الشيخ حيث قال وان زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاه يوم
السبت موافقة الصدوق في خصوص قضاء يوم السبت وهو الذي يستشكله في ثر ولعل هذا التفصيل لرواية سماعة المتقدمة فلا
ينفي مستند المش عدا موثقة ابن بكير بناء على عموم الفوت ولا يبعد وان رواية سماعة لا مكان ورود التقييد فيها للتنبيه على البعد في انه
لا ينبغي ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا يتصور الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال ايضا جار في مرسلة الهداية وهو الصد كما
كما صرح به بعض المحققين تبعا للشارح س ثم ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضاء بعد الزوال ويوم السبت خلافا للمحكي
عن ظ المهذب حيث قال متى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت وهو ظ يع والتلخيص والنفلية وشرحها وفي الاخبار ان
هذا هو الموجود في النصوص فلذا اقتصر المص عليه انتهى ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة حريز والرواية
المنقدمة عن كتاب العروس من فاته غسل يوم الجمعة فقضاه يوم السبت ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة فيها مطلق الغسل
الواقع فيه ولو قضاء ويحتمل ذلك في عبارة يع والمحكي عن النفلية والتلخيص وان يكون مراد شارح النفلية الاختصاص بيوم السبت
في مقابلة ليلته لا في مقابلة عصر الجمعة فهو حسن لما عرفت من خلو الاخبار عن ذكر ليلة السبت واحتمال الارادة منها من يوم
السبت تغليبا بعيد والاولوية ممنوعة سيما مع احتمال اعتبار المماثلة بين القضاء والاداء والتمسك بالاستصحاب مع تقييد الامر
في الروايات بيوم الجمعة او يوم السبت فاسد وربما يتخيل ان التمسك بالاستصحاب مبني على ارادة المفهوم من القيود وهو ضعيف
الا ان يستصحب الوجوب الثابت من الاجماع القابل للاستمرار الى ما بعد النهار واضعف منه دعوى انه لا عمل بهذا التقييد لوقوعه
وروده مورد الغالب من ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وفيه ان هذا لا يوجب علم اختصاص المراد من الكلام بمورد القيد
غاية الامر ان لا يدل على اختصاص الحكم به فالاقتصار على نهاري الجمعة والسبت اقوى من حيث الاشد لا لا من باب المداخ وفاقا للمحكي
عن ية وط و ثر والجامع والمعتبر وهي وكره وكري وخلافا للمحكي عن جملة ثر والبيان ولم لابن قطان والموجز وفوائد الشرائع
ولك وحق وك فان المحكي عن جميعها التصريح بانه يقضي من الزوال يوم الجمعة الى آخر نهار السبت بل عن البحار نسبته الى ظ الاكثر
وعن مجمع الفائدة نسبته الى الاصحاب حيث قال والظ دخول ليلة السبت ايضا كما قاله الاصحاب واستشكل في المسئلة اصحاب الذخيرة
والبحار والحدائق وشارح س وكاشف اللثام تبعا للمص في نهاية الاحكام وعلى كل حال فالظ انه لم يقل احد بمشروعيته بعد
انقضاء نهار السبت كما اعترف به في محكي البحار نعم في المحكي عن الرضوي انه يقضي يوم السبت وبعده من ايام الجمعة وهو شاذ وعن
المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين تسامحا في ادلة السنن قال ولعله بعيد لان ظ الادلة ينفي ذلك وادلة التسامح
لا يجري مع ظهور المنع فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجاء النفع انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع من حيث الاقتصار في مقام
البيان على السبت والا فمجرد عدم ذكره في الاخبار لا يدل على المنع الا من جهة التشريع المنتفي في مقام التسامح من جهة حكم العقل
واخبار التسامح بل يمكن ان يدعى ان ظهور عدم المشروعية المستفاد من الاقتصار في مقام البيان بل من التصريح به في الاخبار

المعتبرة الظنية ايضا لا يمنع عن التسامح لعموم ادلته اذ ليس في ذلك الا احتياط غير منا في الاعتبار لتلك الاخبار فتامل والله العالم بحقائق
احكامه ويستحب الغسل ايضا اول ليلة من شهر رمضان بالاجماع كما في ض وعن الغنية وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب ويدل عليه الاخبار
المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب العميقين عن الصادق ع قال من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصب على راسه
ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا ما عن الصادق ع من احب ان لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة من
شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه لما في رواية السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار وصب على راسه ثلثين
غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان وعن البحار رواية الحديث الى دواء السنة وجعل هو له ان اول كل
سنة من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيحة هشام بن سالم المروية في آخر باب الصوم من
من التهذيب عن الصادق ع اذا سلمت شهر رمضان سلمت السنة وقال راس السنة شهر رمضان وعن الكافي باسناده الى الصادق ع في تفسير
عدة الشهور شهر الله وهو شهر رمضان ونحوهما ما عن الفقيه قال السيد في الاقبال على ما حكي ان الروايات وان كانت مختلفة
في ان اول السنة المحرم او شهر رمضان لكن رايت عمل من ادركته من علماء اصحابنا المعتبرين وكثيرا من تصانيف علمائهم الماضين
ان اول السنة شهر رمضان وعن المصباح الشيخ ان الكثير من روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال في محكي البحار في جلد
السماء والعالم ان المش بين العرب ان اول سنتهم المحرم وهذه الامور تختلف بالاعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر
رمضان ولذا ابتدا الشيخ به في المصباحين واول السنة العرفية المحرم واول السنة التقديرية ليلة القدر واول سنة جواز
الاكل والشرب شهر شوال كما روى الصدوق باسناده الى الفضل بن شاذان وعلة صلوة العيد انه اول يوم من السنة يحل
فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر رمضان وقال في علة اختصاص شهر رمضان بالصوم وفيه ليلة
القدر التي هي خير من الف شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة ويقدر فيها ما يكون في السنة من خير او شر او مضرة او منفعة
او رزق واجل ولذلك سميت ليلة القدر انتهى ثم ان الظ خروج ثلثين غرفة من الغسل فاحتمال دخولها ضعيف ويستحب ايضا
ليلة نصفه كما عن المشايخ الثلثة واتباعهم بل عن الغنية ويحكى عن بلد الاجماع عليه ويدل عليه المرسل المحكي عن المقنعة والاقبال
عن الصادق ع لكن عن المعتبر بعد حكايته عن الثلثة انه لشرف تلك الليلة فاقترانها بالغسل حسن وفيه اشارة الى استحباب الغسل لكل
زمان شريف ويستحب ايضا ليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين اجماعا كما في ض وعن المعتبر
نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن مسلم المروية عن الشيخ الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي
ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء
وفيها رفع عيسى بن مريم وقبض موسى على نبينا وعليه السلام وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر ويخص ليلة الثلث والعشرين
بغسل آخر آخر الليل لما عن بريد بن معوية قال رايته يعني ابا عبد الله ع كما صرح به في محكي كتاب الاقبال اغتسل في ليلة ثلث و
عشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة في آخره الخبر ولو اغتسل في وسط الليل فالظ عدم سقوط غسل الآخر ثم ان هذه
الاغسال هي آكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابه في العشر الاخر في كل ليلة لمرسلة ابن ابي عمير المحكية عن كتاب الاقبال
عن الصادق ع كان رسول الله ص يغتسل في شهر رمضان في العشر الاخر في كل ليلة وعن كتاب الاعمال لاحمد بن عياش عن امير المؤمنين ع
قال لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله ص فحمد الله واثنى عليه حتى اذا كان اول ليلة منه من العشر قام وشد المئزر وبرز
من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الخبر والظ ان الضمير في منه راجع الى العشر الاواخر
وان كان الانسب تانيث الضمير ولاجل ذلك ربما يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وفي
زاد المعاد انه وردت الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك من تلك الرواية ويحتمل عثوره على اخرى ويستحب ايضا
في ليالي الافراد كما عن المصباحين والاقبال وفلاح السائل والزهد وكتب الشهيد عدا كري والمهذب البارع والموجز وكشف
الالتباس وغاية المرام وفيه صدعوضة وجامع البهائي ولعل المستند فيه ما عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر
رمضان قال ويستحب فيها الغسل على حسب الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل انتهى وقد
ورد استحباب غسل ليلة اربع وعشرين وخمس وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين وعن فلاح السائل ان الشيخ بن ابي
قرة ذكرها وذكر فيها روايات في الاغسال المرتبة في شهر رمضان اثنان وعشرون غسلا مع غسل اليوم الاول ويستحب

ايضا ليلة الفطر كما عن الشيخين واتباعهما بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه ما عن العلل والكافي والاقبال من قوله عليه السلام في رواية الحسن بن راشد اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا في يوم العيدين وهو اجماعنا كما في الروض وعن المعتبر والغنية وكرة وك وغيرها والاخبار مستفيضة ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعض نعم روى الصدوق في الفقيه عن القاسم بن الوليد قال سألته عن غسل الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه محمول على تاكد الاستحباب وانما اختلف في اخر وقت هذا الغسل بعد اتفاقهم ظاهرا على ان اول وقته طلوع الفجر فالمحكي عن ظ الاكثر امتداده الى الليل كما صرح به في ض كما عن النهاية وكرى والموجز وك والمشارق والمصابيح عملا باطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع وعن الحلي انه الى الخروج الى الصلوة واختاره في المحكي في ضا الاقرب انه يتضيق عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع والصلوة وان كان اللفظ الوارد الاعلى امتدادا ونفى عنه البعد في كرى والظ الاصحاب حيث قال اولا ان الظ امتداد غسل العيدين بامتداد اليوم عملا بالاطلاق ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظ الاصحاب انتهى والمراد بالتعليل الذي اشار اليه وصرح به في عبارته هو ما عن الصدوق في العيون والعلل باسناده الى محمد بن سنان عن مولانا الرضا عليه السلام قال علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله الكريم الجليل وطلب المغفرة وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه لذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة في النوافل والعبادة وليكون طهارة من الجمعة ويؤيده موثقة عمار الساباطي في رجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منه ان الغسل للصلوة وعن الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول وقت الغسل الى وقت الزوال ولا ريب ان هذا التعليل من باب انه الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينبغي استحبابه عمن لا يصلي العيد اما التاييد بالموثقة فهو محل نظر واما الرضوي فهو يدل على الامتداد الى الزوال لا الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت اطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع ايضا فالاقتصار على المتيقن اولى الا ان العمل باصالة بقاء الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الموقتات ويستحب ايضا ليلة نصف رجب كما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والحلي والمحقق والمص والشهيد وغيرهم بل هو المش كما في ض وعن كرى لكن في الاول كما عن جماعة انه لا نص فيه وعن المعتبر بعد حكايته عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل مستحب مطلقا فلا باس به انتهى قال في المحكي المشارق لا يخفى ان استحباب الغسل مطلقا محل تامل ورايت ايضا بخط بعض الفضلاء ما صورته في كتاب الاقبال عن النبي صلى الله عليه وآله في محكي المصابيح انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله واوسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي محكي المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر ارادة اليوم الاول من الرواية وفيه تامل لكن الانصاف ان تمثل هذه الشهرة يكشف كشفا قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا ليلة النصف من شعبان كما عن المشايخ الثلثة والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابي بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه ذلك تخفيف من ربكم ولا يقدح اشتمالها على احمد بن هلال وعن الشيخ في المصباح اسناده الى سالم مولى حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر وساق الحديث الى ان قال قضى الله له ثلث حوائج وان سأل رؤيتي رآني ويستحب ايضا يوم المبعث على المش كما عن المحقق والشهيدين بل عن الغنية الاجماع عليه واعترف جماعة بعدم الظفر على رواية وربما يستدل له بما عن الهداية انه عليه السلام قال في جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا وعلل الاغتسال بانه عيد ومن ثم الاجماع على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد وهذا الاستدلال لا يخلو من نظر ولا عن تاييد لفتوى المش في مثل هذا المقام ويؤيده ما ياتي عن احمد بن اسحق في غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة فيه وكان نصب النبي صلى الله عليه وآله يوم التاسع عشر لحكمهم بالهلال ليلة الثلثين من ذي القعدة لكنه لم ير بمكة ليلة الثلثين واستحباب هذا الغسل ثابت اجماعا كما في ض وعن يب والغنية لرواية العبدي عن الصادق عليه السلام من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول بمقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى ان قال ما سال الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت وانكر الصدوق في الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد لان فيه محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه شيخنا ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على ترك العمل بالخبر الضعيف حتى في السنن والحديث طويل وعن كتاب الاقبال باسناده عن الصادق عليه السلام في حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره و

الرواية الاولى تحديد الغسل بما قبل الزوال وظ الثانية كونه في صدر النهار وظ الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداده بامتداد اليوم الا ان المحكي عن الاسكافي امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة العيد لكن الانصاف كما عرفت مما تقدم عدم اطلاق في الفتاوى ومعاقد الاجماع بل سياقها في الاضافة لمجرد ظرفية اليوم للغسل ولو كان الظرف جزء منه نعم عدم التعرض في الفتاوى لبيان وقته لو كانوا تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة ربما يظهر منه عدم التوقيت بجزء معين بل ظ الاولى اختصاص الغسل بمريد الصلوة ويستحب ايضا يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة على المش كما في ض وعن كرى وخيرة والكشف وغيرها وعن الاقبال نسبته الى اصح الروايات وحكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان جماعة حكوه عن المحقق في المعتبر ويدل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد بن صدقة العنبري عن ابي ابراهيم عليه السلام قال يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وانت على غسل والحمد لله رب العالمين ومنه يظهر المستند في استحباب غسل هذا اليوم كما هو مش بين الاصحاب وفي ظ سبيلة عدم الخلاف في ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب غسل المباهلة مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة فيها وفي معقد اجماع الغنية يومها كما فهمه الاصحاب على ما اعترف به في محكي الحدائق لا لايقاع المباهلة في اليوم المشهور لكن عن الحدائق ان في بعض الحواشي المنسوبة الى المولى محمد تقي المجلسي مكتوبا على الحديث المشار اليه ما صورته ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور حيث باهل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع نصارى نجران بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة مع الخصوم في كل حين كما في الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك مشهورا بين القدماء كما لا يخفى انتهى ثم استظهر في الحدائق مما حكاه عن المجلسي لعل مراده بما في الكافي رواية ابي مسروق المروية في اصول الكافي عن الصادق عليه السلام قال قلت انا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج عليهم بقول الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى فيقولون نزلت في مودة قربى المسلمين فنحتج عليهم بقوله تعالى انما وليكم الاية فيقولون نزلت في المؤمنين فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته فقال فاذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعه ثم انصفه وابدأ بنفسك وقل اللهم رب السموات والارضين عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق جحد حقا او ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم رد الدعاء عليه فقل ان كان فلان جحد حقا او ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى ذلك فيه فوالله ما وجدت خلقا يجيبني الى ذلك الخبر ثم ان قول الراوي واظنه قال وصم يعني اظنه قال اصلح نفسك وصم ثلثا لا اظنه انه قال وصم اغتسل الى اخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع المباهلة بعد ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية الشهرة عن المجلسي ويستحب ايضا يوم عرفة على المش كما عن المعتبر وغيره بل المجمع عليه كما عن الغنية وك ويدل عليه الاخبار المستفيضة وفي بعضها ان غسل عرفة واجب ولا يختص بالواقف في عرفات لاطلاق النص والفتوى وخصوص رواية عبد الرحمن بن سنان عن الصادق عليه السلام قال سألته عن غسل عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت وظ اكثر الروايات وقته مجموع اليوم لكن المحكي عن علي بن بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله لخبر ابن سنان واغتسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس وبمضمونها عبر في ض وعن كرى وغيرهما الاقتصار على ذكرها الظاهر في القول بها ولعلها محمولة على الافضلية او على ان المقيد لجميع ما عدا الجنابة فيكون بيانا لاخر وقته مع ان المروي في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فاذا زالت الشمس فاغتسل ونحوه رواية عمر بن يزيد وموردهما وان كان غسل الواقف الا ان الظ كما قيل دخول غسل اليوم فيه فيكون غسل اليوم بعد الزوال جائزا الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه قد بقي من الاغسال الزمانية ما لم يذكره المص لعدم اقتضاء المقام استقصاء الاغسال منها غسل يوم التروية كما عن الهداية وهي وكرى والنفلية وشرحها والموجز وشرحه وغيرهم ويدل عليه صحيحة ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية وفي صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال اذا كان يوم التروية فاغتسل الحاج والظ امتداد وقته بامتداد اليوم اذ لم اجد في النص والفتوى ما يوجب التقييد ومنها غسل يوم المولود كما عن سبيلة وفلاح السائل وس والبيان والموجز وشرحه والاثني عشرية وجملة من كتب المتاخرين وعن كشف الالتباس اسناده الى الرواية و

المراد بها موثقة سماعة وغسل المولود واجب وقوى فيها ارادة الولادة وثالث اليوم نعم هو من جملة الاعياد فيستحب فيه الغسل لما نقل
عن غير من دعوى الاجماع على استحبابه في الاعياد ويوم المولود هو السابع عشر من ربيع الاول على المشهور وفيه رواية بالثاني عشر وحكى
عن الكليني اختياره وعن بعض المتاخرين تقويته ومنها الغسل يوم دحو الارض كما عن كرى والبيان وس وجامع البهائي واثنى عشرية
بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد الملية للشهيد الثاني والحدائق نسبته الى المشهور ولكن لم يعثر له على خبر ومنها غسل ليلة الاضحى
نعم الوسائل عقد بابا لغسل ليلتي العيدين وذكر فيه انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد الظاهر ان المراد به عيد
الفطر ومنها غسل ليلة الجمعة حكى عن كشف اللثام نسبته الى الحلبي واشارة السبق ومنها غسل يوم النيروز كما عن المصباح والجامع
وهو على المشهور بين المتاخرين كما قيل والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس فاذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب
باطيب طيبك ونحوها رواية اخرى للمعلى محكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان امور عظيمة مثل اخذ العهد لامير المؤمنين ع في
غدير خم في هذا اليوم ويوم ارسل النبي ص الى وادي الجن ويوم ظفر باهل النهروان وقتل ذا الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل
الله فرجه ويظفر بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه
الى ان قال وانه وقع فيه احياء القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهم ثلثون الفا فصب عليهم الماء في هذا
اليوم فعاشوا فصار صب الماء في يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وانه اول يوم من سنة الفرس
وفي رواية اخرى للمعلى انه عليه السلم قال لي اتعرف هذا اليوم قال قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم فقال كلا اخبرك حتى تعلمه قال يوم
النيروز هو اليوم الذي اخذ الله ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وبدينوا برسله وحججه واوليائه ويوم طلعت فيه
الشمس وهبت الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض الخبر وربما يعارضهما ما عن كتاب المناقب قال حكى ان المنصور تقدم الى موسى بن
جعفر ع الجلوس للتهنية في يوم نيروز وقبض ما يحمل اليه فقال اني قد فتشت الاخبار عن جدي رسول الله فلم اجد لهذا العيد اثرا وانه
سنة الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان يحيى ما محاه الاسلام فقال المنصور انما يفعل هذا سياسة للجند فسألتك بالله
العظيم الا جلست فجلس ع لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب ولاحتمال حملها على التقية كما يظهر من قوله ع في رواية المعلى انه يوم
من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه وعلى ان المراد من يوم النيروز يوم اخر فان الاقوال في تعيين النيروز مختلفة والمشهور المعروف
الان هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسيين في الحديقة وزاد المعاد انه المشهور وعن المهذب البارع انه الاعرف بين
الناس والاظهر في الاستعمال وهو الظاهر ايضا من المصنف سلم عدة من الشهيدين وصرح به في روضة وعن ط انه لو جعل الاجل الى النيروز
والمهرجان جاز لانه معروف اذا كان من سنة بعينها واذا اسلم الى نيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف عند العامة
اذا ذكرت السنة بعينها وظاهره ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذي هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلي انه حكى عن بعض العلماء
وعلماء الهيئة انه هو اليوم العاشر من ايار وقال انه حقق ذلك في كتابه نعم حكى عن بعض احتمال ان يكون ايار تصحيف ازار فيوافق
المشهور لان انتقال الشمس الى الحمل في عاشر ازار وقيل انه تاسع شباط حكى عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه
يوم نزول الشمس في اول الجدي وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء العجم بخلاف اول الحمل فانهم لا يعرفونه وينكرون على من اعتقده وقيل
هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس في الجدي بيومين وهو صوم اليهود وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول
شهور الفرس وكان ذلك اليوم هو اول سنتهم كما اختاره المجلسي وحكى عن البحار والعلامة رضي الدين القزويني وصاحب لسان الخواص
وحكى الرسالة النيروزية وقواه بعض السادة المحققين قال للقطع بان يوم النيروز هو اول يوم من سنة الفرس ومنها الغسل
للتاسع من ربيع الاول حكاه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي معللا بانه يوم عيد لكن المحكي عن المشهور بين علماء
الجمهور ان سبب هذا العيد اتفق في السادس والعشرين من شهر ذي الحجة وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يستند احمد بن اسحق
الغسل الا الى كونه عيدا من الاعياد ولعل هذا المقدار يكفي للاستحباب بناء على احتمال ان يكون قد سمع من رواية عامة لجميع الاعياد هذا
ما يستحب لاجل الزمان واما ما يستحب للفعل فقد ذكر المص قده عدة منها وهو غسل الاحرام ولا خلاف كما عن المقنعة والغنية
والوسيلة والمنتهى بل عن ح الخلاف والتذكرة الاجماع عليه وعن ح التحرير انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم
ان الاحرام جائز بغير اغتسال وهو الحجة في عدم الوجوب بعد الاصل مضافا الى ما عن الصدوق في العيون بسنده الحسن الى الفضل
عن مولانا الرضا ع فيما كتب للمأمون من شرائع الدين قال غسل الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل

الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال وهذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله
وبما ذكرنا كله يتضح الاخبار المستفيضة الامرة بالغسل للاحرام نعم في بعضها ما يابى عن هذا الحمل مثل مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي
عبد الله ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا
والغسل للاحرام والباقي سنة لكن اللازم حمل الفرض في المرسلة والواجب في الرضوي على ما ثبت في الشريعة ولو بطريق الاستحباب
وان كان هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرها اخذ القديمان حيث حكي عنهما القول بالوجوب وعن الصدوق انه اطلق وجوب غسل الاحرام
وعرفة والكعبة والمباهلة والاستسقاء والمولود ولعله اراد الاستحباب المؤكد ونحوه ما عن ظاهر المقنع حيث قال اذا اغتسل للحج
بالمدينة ولبس ثوبين ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل وربما يعلل عليه اعادة الغسل وما عن ط المقنعة حيث قال فاما اذا نام
بعد الغسل قبل عقد الاحرام فانه يجب اعادة الغسل انتهى بل يظهر من محكي الناصريات ان عليه اكثر اصحابنا حيث قال الصحيح ان غسل
الاحرام سنة لكنها مؤكدة غاية التأكيد فلذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في
تأكده انتهى بل قيل ان عبارته في الخ تعطي ذلك ومنها غسل الطواف على المشهور بل عن ق عليه الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة
مثل ما تقدم في حسنة ابن شاذان وعن صحيحة معوية بن عمار في تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها صحيحة ابن مسلم وعن الفقه
الرضوي وغسل زيارة البيت بل في موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب
وفي رواية علي بن حمزة عن الكاظم ع ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فعد غسلك الى غير ذلك من اطلاق الروايات الاخيرة يشمل
كل طواف وان لم يتم زيارة لكن الظاهر كما اعترف به في محكي المصابيح الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة
النبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم اجمعين على المشهور بل عن المصابيح وكشف اللثام والرياض نسبته الى قطع الاصحاب وعن الحدائق
نسبته اليهم بل عن الغنية الاجماع عليه وعن سلار عده في قسم المندوب بلا خلاف وربما يستدل عليه ببعض ما تقدم من اخبار غسل
الزيارة لكن الظاهر منها كما اعترف به في محكي المدارك في زيارة البيت اي الطواف بقرينة المقام والاحسن منه الاستدلال عليه مضافا
الى الرضوي المتقدم في غسل الطواف بما في رواية العلاء بن سيابة عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل
عند لقاء كل امام الحديث وظاهرها الاستحباب الغسل للدخول عليهم احياء وامواتا وان سلم اختصاصها بلقاء الحي فلا يبعد الحاق
غيره لعموم قولهم ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند ربهم يرزقون ويؤيد العموم الرواية المشهورة الواردة في الزيارة
الجامعة لكنها مختصة بزيارة خاصة نعم الاخبار الواردة في استحباب الغسل لزيارة النبي ص وامير المؤمنين وابي عبد الله وابي
الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة وما عن كامل الزيارة من رواية محمد بن عيسى عمن ذكره عن ابي الحسن ع قال اذا اردت
زيارة موسى بن جعفر ع ومحمد بن علي ع فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن الكتاب المذكور في كيفية زيارة ابي
الحسن وابي محمد العسكريين قال وروي عن بعضهم ع انه قال اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن وابي محمد عليهما السلام تقول بعد الغسل
ان وصلت اليهما والا اومأت بالسلام من عند الباب الذي على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور قال وروى سليمان بن
عيسى عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم
جمعة فاغتسل او توضأ واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حياتي فقد زارني في مماتي ومن
زارني في مماتي فقد زارني في حياتي وعن مصباح الشيخ ره عن الصادق ع قال من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين
وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من
الارض ثم يصلي اربع ركعات يقرأ فيهن ما تيسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل القبلة وليقل الحديث ومنها غسل
قضاء صلاة الكسوف او الخسوف للتارك عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المشهور سيما بين المتاخرين بل عن الغنية الاجماع عليه
في باب الاغسال وفي باب صلاة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال في الحسن بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل
ولتقض الصلوة ورواه في الفقيه مرسلا وفي التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وفي
مرسلة حريز اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف
القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا رواه في باب الاغسال وفي باب الصلوة مكان قوله فلم يصل ليكسل ان يصلي ومن

الفقه الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب لذا قال به جماعة على ما حكى عن صلوة المقنعة والمراسم والهداية ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي و الصدوق من نصابه في بعضها وظهر ورا في الباقي ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلوة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي اما لزوم القضاء فالدليل عليه الاجماع وطريقة براءة الذمة وكذا القول في الغسل الا ان المحكي عن اكثر هو لا بل ما عدا الصدوق والحلبي التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعى في محكي المصابيح تحقق الاجماع على الاستحباب والمسئلة مشكلة وان كان الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء لعدم الدليل وعن لف استحبابه للاداء ايضا وتبعه الشيخ في المدارك والفاسانيان في المفاتيح وشرحه ولعله لاطلاق قوله ع في صحيح ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وهو ان ظاهره وجوب الغسل لسبب الاحتراق لا لاجل الصلوة وليس كذلك اجماعا كما ادعاه بعض وح فالامر بالاغتسال يحتمل ان يكون لخصوص القضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلوة وليس هذا من حذف المتعلق المفيد للعموم بل هو من قبيل المجمل كما لا يخفى مع انه قد ادعى في محكي الحدائق ان الشيخ اختصر هذه الرواية من رواية الخصال المروية في الفقيه مرسلا المصرحة بالاختصاص بالقضاء والمشهور ايضا اشتراط الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والاخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر نفي الخلاف في عدم الغسل فرضا ونفلا مع انتفاء احد الشرطين خلافا للمحكي عن المرتضى في المصباح فلم يعتبر الثاني والمحكي عن المقنع وكري فلم يعتبر الاول والمتن ايضا عدم الفرق بين الكسوف بل عن ظاهر جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود على المش بل عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل المولود واجب والمراد به مطلق الثبوت وبظاهره اخذ ابن حمزة فقال بالوجوب وحكي عن ظاهر الصدوق وابنه لكنه شاذ كما في المعتبر وغيره ولكن عن في ظاهر الرواية المطابق لمقتضى الاستحباب عدم سقوط هذا الغسل بتاخيره عن اول ازمنة ما بعد الولادة كما صرح به في محكي شرح النفلية والحدائق وحكي عن بعض التحديد باليوم واليومين وفي عنه البعد في المصابيح ولا ينبغي الاشكال في كون هذا الفعل غسلا بالضم لا غسلا بالفتح ولا وجه لاحتماله لبعد ظهور النص والفتوى في كونه بالضم وح فيعتبر فيه النية والترتيب لانه المعهود في هذه العبادة بل ربما يقال ان الاصل اشتراط النية في كل فعل الا ما علم كونه من التوصليات فاحتمال العدم ونحو الترتيب كما عن لك او الميل اليه للاصل من غير معارض كما عن كشف اللثام ضعيف وفي الاكتفاء بالارتماس عن الترتيب وجه قوي وتنظر فيه في المصابيح لعدم العموم في دليل الارتماس ويشترط فيه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال لكن المحكي عن المقنعة والمهذب انه اذا وضعته اخذته القابلة وصبت عنه الدم وغسلته ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة من حين صلبه على المش بل عن الغنية الاجماع عليه ومستنده ما عن الصدوق في الفقيه والهداية انه روي ان من قصد الى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وبظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب وصحة التوبة فيلزم العزم عليه وهو شاذ والمستند ضعيف قاصر عن افادة الوجوب والتعليل عليل ومقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غيره فيخرج الكافر المصلوب كما صرح به الحلبي فيما حكي عنه والنظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر في الثلثة اذا كان صلبه بحق لعدم المعصية في النظر فيها لان الصلب شرع لتفضيح المصلوب ولو كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت الغسل ولو قبل الثلثة لحرمة السعي لرؤيته بل يجب انزاله عن الخشبة مع التمكن مطلقا وعن الصيمري تقييده بالمصلوب حقا وعن الكركي انه لا يعتد بهذا التقييد لعل وجه التقييد لتقييد النظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة فيفهم من ذلك الاختصاص بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب ظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى متابعة النص مع ان الغالب في زمان صدوره عدم الصلب بحق ولو من جهة عدم كونه باذن السلطان العادل وكيف كان فلا يكفي في ثبوت الغسل السعي المجرد عن النظر لصريح الغير كما هو جماعة ممن تقدم ونأخر ولا النظر من دون السعي وان قصده وفاقا للمحكي عن الاكثر وخلافا لظاهر بعض الكتب كالاشراف والمقاصد والموجز والمحرر ولو سعى في الثلثة لنظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظاهر كلمات الاصحاب وان كان وقوع السعي بعد الثلثة الا انها محمولة على الغالب من اتحاد زمان السعي والرؤية فالمناط الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المش بل عن هي انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ما ارسله الصدوق والشيخ واسنده الكليني في كتاب

الزنى والتجمل عن الصادق ع حيث قال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن برجلي وانما هو سماع اسمعه باذني فقال بالله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله ولكني لم اسمع هذه الاية من عربي ولا عجمي لاجرم اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال له قم واغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وظاهر الرواية وان اختص بالفسق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم عن صريح هي وظاهر غيره مضافا الى امكان استفادته من تعليله ع بقوله فانك كنت مقيما على امر عظيم ولعله مراد المص قده في هي حيث استدل على التعميم للكفر بالاولوية مضافا الى المحكي من ان النبي ص امر قيس بن عاصم بالاغتسال لما اسلم ولكن للتعليم لعدم الاختصاص به مضافا الى الحديث القدسي في دعية السر يا محمد ومن كان كافرا فاراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه وفي ثبوت الغسل للتوبة عن الصغيرة الغير المصر عليها نظر من اطلاق جماعة في فتاويهم بل عن بعض معاقد الاتفاق ثبوت الغسل للتوبة وعن الحدائق نسبته الى الاكثر ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا الى التعليل والظ ان هذا الغسل مؤخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لانها فورية الا انه مقدم على ادعائها قبول التوبة من الصلوة والاستغفار كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المش بل عن الغنية الاجماع عليه وظاهر المعتبر وكره وص كونه متفقا عليه والمراد بصلوة الحاجة والاستخارة كما صرح به في محكي مع صدوك وكشف اللثام هي الصلوة الخاصة التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لهما مثل ما عن الكافي بسنده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قلت كيف اصنع قال تغتسل وتصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتشهد تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد سلمت قلت وذكر الدعاء ونحوه تدبع ثم قال فانا الضامن على ان لا تبرح حتى يقضى حاجته ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة وغيرها يستفاد منها كما في محكي الحدائق عدم اختصاص الغسل بصلوات مخصوصة ولا يخلو عن اشكال نعم في محكي الفقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة كما ان في موثقة سماعة وغسل الاستخارة مستحب وليس فيهما ذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة ولذا نفى البعد كاشف اللثام فيما حكي عنه القول باستحبابها لهما مطلقا وهو حسن ان لم يدع الانصراف في هذا المطلق ومنها غسل دخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه لموثقة سماعة ويستحب ان لا تدخله الا بغسل وفي خبر ابن مسلم وحين تدخل الحرم بمكة ثم تمت قبل ان تطوف فاعد غسلك لكن لا يبعد منه ارادة غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم الصدوق ومنها غسل دخول مكة لصحيحة ابن سنان وعليه منها غسل دخول مكة وفي خبر الحلبي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهرا بيتي الاية وهو ظاهر في غسل غيره والاذى ولكن يظهر عن قد الاجماع على العدم ومنها دخول الكعبة وعن الغنية وقد الاجماع عليه لقوله ع في رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله ع في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها اذا دخلت الحرمين ومنها دخول مسجد النبي ص وعن الغنية الاجماع عليه لقوله ع في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول ص ثم انه قد بقي هنا اغسال لم يذكرها المص قده منها غسل قتل الوزغة كما عن الاشراف والجامع ورس والموجز وغاية المرام بل عن ظ المحكي عن النجاة ان عليه الاصحاب وان قدح فيه في محكي المصابيح بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن الفقيه والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاخير بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكاه في الفقيه عن بعض مشايخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلة الفقيه والهداية ما عن بصائر الدرجات وروضة الكافي وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي عن عبد الله بن طلحة قال سئلته عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته فاغتسل وفي تلك الرواية قال ع ان ابي ع كان قاعدا ومعه رجل يحدثه فاذا بوزغ يولول لسانه فقال للرجل اتدري ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال يقول والله لئن ذكرتم عثمان لشتمة لاشتمن عليا ع وقال ع ليس يموت من بني امية ميت الا مسخ وزغا قال وان عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا فذهب بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعوا ثم اجتمع امرهم على ان ياخذ جذعا فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا وولده الخبر قال في المصابيح على ما حكي اتفق اهل الطب والاثار على ان الوزغ من الحشرات المؤذية ذوات السموم وزعموا انها انا الف الحيات كما ان الف الخنافس

والعفار في الوادي من طبع ابرص فيه منه يمكن من الملح بمزغ فيه فيصير للسماذة لتولد البرص فالظاهر ان السام ابرص والوزغ والولد كلها جنس واحد وقال في حيوة الحيوان سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة هو كبار الوزغ انتهى ومنها الغسل لصلوة الاستسقاء كما عن المشايخ الثلثة والصدوق وبني والحلبي وابني البراج وزهرة وعن الاخير الاجماع عليه ويدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء واجب والمراد به الاستحباب الاتفاق الاصحاب كما عن المصابيح مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل الحاجة ومنها الغسل لصلوة الشكر حكى عن القاضي والحلبي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع في الغنية ولم اعثر له على رواية يحكيها الحديث ومنها الغسل لصلوة الظلامة حكى عن مكارم الاخلاق انه روى عن الصادق عليه السلام اذا طلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما ولا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي سألك به المضطر فاجبته فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك فاسئلك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تستوفي ظلامتي الساعة الساعة فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلوة الخوف من الظالم حكى عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وآل محمد واغثني الساعة الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل اسئلك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تلطف بي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بلا مؤنة فان هذا كان دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم احد انتهى ومنها الغسل لرمي الجمار كما عن الغنية والعزية والمقنعة لكن المحكي عن كشف اللثام ان الشيخ في ق ادعى الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي قال سئلنا الصادق عليه السلام عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت واما من السنة فلا ولكن من الحر والعرق ونحوهما ورواية محمد الحلبي ولما قول الباقر عليه السلام لا ترمي الجمار الا وانت على طهر وقول الصادق عليه السلام والطهر احب الي فالظاهر منهما الوضوء ومنها الغسل للوقوف بعرفة كما عن المقنع والمقنعة وط وف مدعيا عليه الوفاق وسم والمهذب والوسيلة والغنية والاشارة والسرائر والجامع وغيرها وتركه ذلك في كتاب الحج ويدل عليه رواية معوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله عليه السلام اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل والظاهر منه ارادة غسل الوقوف لا اليوم ومنها غسل الوقوف بمشعر كما عن ف مدعيا عليه الاجماع وحكاه في ير عن الصدوق وقد يستدل عليه برواية معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث تبيت منه انه ظ في الوضوء الا ان يقال اي وضوء اطهر من الغسل وقد يؤيد الحكم باولوية الوقوف بالمشعر بالغسل من الوقوف بعرفة لانه الركن الاعظم ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجمعة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله ولكل مكان او زمان شريف واذا ظهرت الاثار في السماء حكاه في كرى عن ابن الجنيد وقد ظهر من المحقق والمص والشهيد الثاني موافقته في الزمان حيث علل استحباب الوقت جملة من الاغسال والمحكي عن ابن الجنيد على اطلاقه لم يقم عليه دليل الا ان يثبت رجحان نفس الكون على الغسل وقد تقدم التامل في مدرك هذا العموم ومنها الغسل ان مس ميتا بعد تغسيله كما عن جامع البهائي والمفاتيح وشرحه والحدائق تبعا للشيخ في الاستبصار حيث حمل موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب ويشهد له قوله فيمن ادخل الميت هل عليه غسل لا انما يمس الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن النزهة وكرى وحكى عن كشف اللثام ايضا وقد تقدم في مستحبات غسل الميت قال في النزهة على ما حكي عنه وروي انه اذا اراد ان يغسل الميت استحب له ان يغتسل قبل تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه انتهى فلم نجد في الاخبار على هذه الرواية فان كان مراده رواية ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد فهو محل نظر مع ان الموجود في بعض النسخ وكفنته بالواو مكان او وح فلا يدل الا على الغسل الواجب لمن غسل ميتا ومنها الغسل لمن اراد اخذ التربة على مشرفها الاف سلام وتحية فعن مصباح السيد فقد روي في اخذ التربة انك اذا اردت اخذها فقم في اخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب بسعد وادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات ونحوها ما عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام اذا اردت ان تاخذ من التربة فتعمد لها اخر الليل واغتسل لها بماء القراح وتطيب بسعد الرواية ومنها الغسل عند ارادة السفر حكي عن ابن طاوس ومنح امان الاخطار انه ذكر ان الانسان يستحب له

اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله الدعاء ومن المهذب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله عليه السلام فصم قبل ان تخرج ثلثة ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم تنام على طهر ثم اذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكحل حتى تاتي القبر الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة في المنام نحو المصنف في كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم عليه السلام من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا ويعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح وحكي عن الصدوق والشيخ رواية بطرق متعددة عن الصادق عليه السلام فاذا كان اليوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال وعن دعوات اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون حكي عن كاشف اللثام ان المص قد في نهاية شعر به فقال لما قيل من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا وليس ناقضا لاصالة الطهارة والناقض غير معلوم ولان النوم لما كان مظنة الحدث شرعت له الطهارة بعده انتهى وشيخنا البهائي في محكي جامعه لكن المحكي عن هي رده بان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يقم ولم يجد بعد الاستحباب الا عن الحنابلة ومنها غسل من مات جنبا لما سيجيء في باب الغسل بورود بعض الروايات ومنها الغسل عند ارادة العذر الذي يخص فيه اشتمال الرجل بغضه قال في محكي كشف اللثام خروجا عن خلاف من اوجبه حكاه عن الشهيد في البيان والنفلية ومنها الغسل للواجب الذي في الثوب المشترك كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف المستند في اكثرها فلا وجه للقول بها الا تسامحا او بناء على ما ذكره جماعة من استحباب الغسل مطلقا لنفسه فان الظاهر من المص والمحقق والشهيد في بعض المواضع استحباب الغسل مطلقا من دون سبب خاص وغاية قال في محكي المعتبر في غسل الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها يجبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة ان العمدة فيه فتوى الاصحاب مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل ليلة النصف من شعبان ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل رجب ان الشيخ ذكرها فلا باس بالمتابعة وعن هي في تعليل غسل التوبة ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب لتطهر اثره بالعمل الصالح وعن كرى تعليله بان الغسل خير كما في المعتبر وهو الظاهر من المحكي عن المعتبر في الاشراف حيث قال فيمن تجمع عليه عشرون غسلا من فرض وسنة ومستحب كرجل احتلم او اجنب الى ان قال ورمى وصلوة ركعتين بغسل والظاهر ان مراده بالغسل الذي فرض ايجابه هو الغسل المطلق دون احد الاغسال المعهودة مردودات الاسباب مع تعدد مقابلا لها وكيف كان فربما يتمسك في ذلك بمثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله عليه السلام الطهر على الطهر عشر حسنات وقوله عليه السلام اي وضوء اطهر من الغسل او انقى منه مما وورد من استحباب الغسل بماء الفرات بقول مطلق والكل لا يخلو عن نظر ويمكن الاستناد في ذلك الى الاحتياط المستحسن عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب فضلا عن استظهار ذلك من فتوى جماعة من الاساطين المتقدم ذكرهم وقد اعترف بعض من انكر هذا الحكم باستحباب الغسل للشك في تحقق السبب واحتمال الخلل في الغسل الاول وعن النفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال العذر المجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة ومعللين ذلك بالخروج عن خلاف من اوجب اعادته ولا يخفى ان مرجعه الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب الغسل عند الشك في الحدث كواجد المني في الثوب المشترك ولا مستند لنحو ذلك الا الاحتياط الاستحبابي وهو جار في ما نحن فيه والفرق مشكل اذ دليل الاحتياط مختص بما اذا كان الفعل المحتاط فيه واجبا وان كان ظاهر الاحتياط يوهم كونه في الشبهة الوجوبية ومما ذكرنا يظهر المنقض والحل فيما يقال ان العبادة لا بد فيها من نية التقرب ومجرد احتمال التقرب لا يكفي فيها فلا يصح الغسل الا مع العلم بالتقرب في المسئلة لا تخلو عن اشكال ثم الاغسال المندوبة كما عرفت منها ما للزمان كغسل الجمعة والعيد واغسال ليالي شهر رمضان ومنها ما للمكان كالغسل لدخول مكة ومنى ونحوهما ومنها ما للفعل اما بان يكون الفعل سببا له كغسل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب ونحوهما واما ان يكون غاية له ويرجع اليه ما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف اللثام وغيره وبقي بلحاظ الغسل اما ان يستحب في زمان خاص بلا سبب واما ان يستحب لسبب خاص بلا زمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب ولا زمان اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر بايقاعه فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل الجمعة وتمام الليل لاغسال ليالي شهر رمضان بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب لان ذلك هو الظاهر من ادلة تلك الاغسال مثل رواية بكير عن الصادق عليه السلام في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك ونحوها رواية الحميري الى غير ذلك نعم روى الكليني في الحسن كالصحيح

والصدوق في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم تصلي وتفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى الامر بغسله
قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وفي الكليني والصدوق والعمل به هو الظاهر من العلامة المجلسي ايضا وحملها شارح الدروس على الافضل وقد يتكلف
في تطبيقها على ما ذكره الاصحاب بالمحامل البعيدة مثل ان المراد بالليل سقوط القرص وان الوقت مجموع الليل وجزء مما تقدمه وتخصيصه بالليل
في الاخبار وكلام الاصحاب بالمحامل البعيدة تغليب للاكثر وتنزيل الجزء المتصل بالليل منزلة جزئه او ان الغسل المتقدم غسل غاية
ادراك الزمان او الاعمال الواقعة فيه فيكون هذا غسلا اخر غير الغسل الزماني او غير ذلك وكله تكلف اما الاول فلصريحة
باستحبابه قبل سقوط القرص واما الثاني فتكلفه واضح واما الثالث فلان الظاهر من الروايات بيان الغسل المعهود والاقوى في النظر
على هذه الروايات وجعل تقديم الغسل للتهيؤ والدخول في الليل والصلوة مغتسلا فيكون لتوقير الليل وما يقع فيه من الاعمال نظير
الوضوء للتهيؤ او يكون رخصة حذرا عن فواته بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك وعلى اي حال فالظاهر انه لا تشرع في الاغسال
الزمانية التقديم لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة وعن كرى جوازهما في غير غسل الجمعة قال في كرى كل غسل زماني
فهو ظرفه ولمكاني فعله الا غسل الوتيرة والصلوة وفي التقديم لخائف الاعواز والقضاء ان فاته نظر ولعلهما اقرب وقد
نبه عليه في غسل الاحرام وفي رواية ابن بكير وذكر المفيد قضاء غسل عرفة انتهى وفي دلالة رواية تقديمه غسل الاحرام لخوف الاعواز
نظر لانه لم يرخص فيها الا الغسل في المدينة للاحرام من ذي الحليفة وهو على ستة اميال النفر بها على ما قيل ولا يكون ذلك تقديما
بناء على ما يجي من اجزاء الغسل في اول النهار للفعل في اخره وكذا العكس فتامل وعلى تقديره فهو نص يختص بمورده فلا يقاس عليه
سيما مع ان الغسل لفعل الاحرام فلا يشبه الاغسال الزمانية واما رواية البكير المتقدمة فالظاهر من التشبيه فيها بغسل الجمعة
كونه مثله في عدم الاعادة بعد الحدث لا في شرعية القضاء والتقديم واما ما حكاه عن المفيد من قضاء غسل عرفة فلعله
لقوله عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك الغسل للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان غسل عرفة لا يجمع
وجه الا مع غسل النحر لكن الانصاف ان المراد من تعداد هذه الاغسال مجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا يدل على تحقق فرض
اجتماع الجميع ثم انه لا اشكال في عدم ثبوت اعادتها اذا نقضها الحدث ولو كان الاكبر لحصول الامتثال فيسقط نعم لو ثبت ان المقصود
منها ادراك التجيع الوقت طاهرا امكن استحباب الاعادة ويدل على انتقاض هذه الاغسال بالحدث الا ان هذا البناء مهدوم برواية بكير
المتقدمة في اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك وفي رواية
الحميري قلت فان نام بعد الغسل قال اليس هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك وفي صحيح ابن مسلم يغتسل في
ثلث ليال في شهر رمضان تسع عشرة وفي احدى وعشرين وفي ثلث وعشرين قال والغسل في اول الليل يجزي الى اخره واما ما كان لسبب
الفعل فلا اشكال في عدم توقيته وعدم الضيق الا ان نقول بكون الامر للفور العرفي كما لا اشكال في عدم مشروعية الاعادة بعد
الحدث واما ما كان لاجل الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل انما الاشكال في المقدار المجوز من التقديم والحق الرجوع في
ذلك الى العرف وقد قطع بعض المعاصرين بعدم الاجتزاء بالفصل الطويل كاليومين والثلث لظهور الادلة ككلام الاصحاب في عدمه
بل ربما يستفاد منها اتصال العرفي بين الغسل والفعل **اقول** فعل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة ولا عرفا الاتصال العرفي
بينهما بل المفهوم عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الامر تنظف لفعل كذا الا ان هذا المقدار غير
مجد الا بعد فهم ما هو المقصود من الغسل وهل هو بعد حدوثه بالغسل يرتفع بمجرد الفصل الطويل او الحدث مطلقا او بالنوم او
بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى بقاء الاثر المقصود بايقاع الغسل قبلنا به الا ان الظاهر تخلل الفصل الطويل لقوله عليه السلام
في صحيحة جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظاهر ان الخطاب بذلك مع عدم الحاجة الى الغسل
لاكثر من يوم وليلة بل التحديد كما صرح بجماعة التحديد بيوم الغسل وليلته لقوله عليه السلام في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي قال غسل يومك
ليومك وغسل ليلتك لليلتك وفي رواية ابي بصير قال سئله رجل وانا حاضر فقال اذا اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى
قال يعيد الغسل يغتسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته ورواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في
كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليلته والجمع بين صحيحة
جميل وما بعده اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل واما بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل او ليلته
فلو وقع في اثناء احدهما فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم او الليل او بلغو الوقت منه ومن الاخر فيتم من الاخر او ينقضي

ما بقضائه

بانقضائه وجوه فلو وقع في نصف نهار رمضان مثلا فيتم من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار وان لم يبلغ الى نصف الليل على الاول
ويمتد الى نصف الليل على الثاني وينقضي بانقضاء النهار على الثالث والاخير مختار بان مع التحديد بيوم وليلة والظاهر من الروايات هو
الثالث وربما يستظهر منها الاول وفيه نظر نعم ربما يقطع بجواز الفصل عند طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير في موثقة سماعة
من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزاه غسله وبنحوها رواية اسحق بن عمار الاتية لكنهما تدلان ورواية [?]
تدل على ان جواز ايقاعه في وسط احدهما ثم الاحرام او الزيارة في اخر الاخير ولا يقول القائل بالتحديد بيوم الغسل او ليلته الا
ان يستظهر من الرواية الغسل قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل اخر النهار واما تخلل الحدث فالظاهر عدم اعادته اذا كان الحدث نوما الصحيحة ابن
الحجاج قال سئلت ابا ابرهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء و
صحيحة نضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وغير ذلك مما ورد في باب الحج
والطواف ولا يقدح اختصاصها بغسل الاحرام لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما يعارضهما ما تقدم
من صحيحة جميل من اجزاء غسل النهار لليلة وبالعكس بل وغيرها مما تقدم في تخلل الفصل ودعوى سوقها في مقام عدم قدح الفصل الزماني
لا في مقام عدم قدح ما يقع في الليل والنهار من الحدث حسنة لولا ان الغالب حصول النوم في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي
فيما حكي عنه الى عدم الاعادة لكنه ضعيف مبني على تقدير تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة فاللازم حمل المطلق على المقيد الا ان الرواية
في الفقيه في الصحيح عن العيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل وحملها
في التهذيب على انه ليس عليه غسل فريضة فلا ينفي الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد يمكن حمله على من قدم الغسل للاعواز ابتداء
على القول به بعيد والاوجه الجمع بالحمل على الاستحباب لولا اظهرية اخبار الاعادة في اللزوم مضافا الى المستفاد من ذيل صحيحة عبد الرحمن من
عدم بقاء الغسل هذا تمام الكلام في حدثية النوم وان كان الحدث غير النوم فالمشهور وكلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول
وحكى فيه وفي المدارك عن التهذيب الاعادة وهو ظاهر الموجز وشرحه ولعله لفحوى لزوم الاعادة بالنوم وفيه انه حسن لو علمنا ان نقض
النوم من حيث الحدثية فقال ان غيره اقوى في الحدثية فان حكمة كون النوم حدثا كونه مظنة لما لعله من الاحداث على ما يفهم من الرواية
لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه برواية اسحق المروية عن التهذيب قال سئلته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل
بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوءا فليعد غسله ونحوها ما رواه في الحدائق عن الكافي الا ان السؤال فيها ان
الرجل يغتسل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود عندي في نسخة الكافي قوله عليه السلام انه يجزيه ما لم يحدث وضوءا فان احدث فليعد اعادة
الغسل بالليل ولعل هذا اضبط ولذا تصدى المحشي القزويني لتوجيه الرواية بجعل الباء في بالليل السببية اي يستحب بالليل في كلام
السائل بل جعله كلمة في كلام الامام عليه السلام وفيه نظر وكيف كان فرواية التهذيب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار اليوم والليلة
ويدفع بوجوب تقييدها بها بغسل **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما عدا المخصوص
شاذ منهم احدى الطهارات الثلث وان استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات وبيان وجوب ازالتها في الموارد
من التوابع وقد تقدم ان التحقيق ان الطهارة قد يطلق اسم مصدر فيكون المراد منه عند الفقهاء احدى الطهارات وقد يطلق
على صفة حقيقية او اعتبارية في الاجسام ويقابلها بهذا المعنى النجاسة فهي النظافة والخلو عن النجاسة والنجاسة لغة القذارة
وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في امور مخصوصة فكل جسم خلى عن تلك القذارة في
نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا او استنفارا
او ظاهر هذا الكلام ان النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب وليس كذلك قطعا لان النجاسة مما يتصف به الاجسام فلا دخل له في
الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاجتناب للاستقذار او الاستنفار وفيه ان المستفاد من الكتاب
والسنة ان النجاسة صفة متاصلة يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة التي ذكرناها لا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية
نظير الاحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية والسببية والمانعية ثم دعوى ان حكم الشارع بنجاسة الخمر لاجل التوصل الى
الفرار عنها ولتنفر الطباع عنها البتة اولى من دعوى ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها الا ان تكون
دعوى الشهيد عدم ما ذكره مستندة الى ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان العلة فيه هو تخمير العقل لكن غيره بانه لا ينافي كون
التحريم مستندا الى تلك القذارة كما يومي اليه قوله عليه السلام في صفة الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا من الماء وكيف كان فلم ار ما يصدق

في البول والغائط

في موارد النجاسات عشرة الاعيان النجسة مبالغة في نجاستها عينها كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاول والثاني منها البول والغائط
عرفا من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها على ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة و
دفق لا كدم السمك غير الماكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار ففي حسنة ابن سنان او ابن هاشم اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل لحمه ومفهوم حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يؤكل لحمه والنبوي المحكي عن غريب لا بأس ببول ما يؤكل لحمه
موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه دلت على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد في مقام بيان الضابط والمقيا كالقيد اللاحق
في الحدود والى غير ذلك مما يأتي بعضها في بول الدواب والخشاف هذا كله مضافا الى المستفيضة الواردة في البول والعذرة كما يجيء
بناء على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وربما يخدش في دلالة ايجاب الغسل على النجاسة وفيه بعد اتفاق العلماء على استفادة
النجاسة من امثال ذلك ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون الا لاجل النجاسة اذ احتمال كونه لاجل وجوب التجنب عن اجزاء غير الماكول مدفوع
باطلاق وجوب الغسل حتى لو جف الثوب او مسح مسحا يزيل الاثر ولم يبق منها اثر وقد قام الضرورة والاجماع على انه لا يشترط في ثوب
المصلي بعد الازالة ازيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل او ملاصقا له مع ان في كثير من اخبار خصوص البول والعذرة ما
يدل على نجاستهما بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة
كالاسد او بالعارض كالموطوء والجلال وعن كره نفي الخلاف في الحاقهما بغير الماكول وعن ظاهر المنتهى والدلائل وصريح نهج الاجماع عليه وفي
الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلال وتبعه جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة
بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة ما يؤكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواقعة
في النصوص بالخصوص وجه ما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال في التعميم المذكور وانما الاشكال في عموم الحكم لغير الماكول من الطير واختصاصه
بغيرها فالمش على الاول بل ربما يدعى دخوله في اطلاق دعوى المعتبر وهي اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه
قم وعن الغنية نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه بلا خلاف ودعوى كونه ظاهرا في غير جميع الطير كما عن كشف اللثام في غير محله وعن الخلاف
في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن الحلي في ذري
باب البئر فقد اتفقنا على نجاسة ذرق غير الماكول من سائر الطيور وقد وردت رواية شاذة لا يعول عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء
كان ماكول اللحم او غير ماكوله والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه اخبارهم المجمع عليها
وعن كره دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط خلافا لقول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيفة لانه
لم يعمل بها احد عن رواية بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه نجس بلا خلاف وعن العماني والجعفي وظ الفقيه القول بالطهارة وقوا فهم الشيخ
في ط في غير الخشاف وتبعهم المحدث في وعن المدارك وغيره والبحار القول بطهارة الذرق مع التردد في البول وعن شارح الدروس وكاشف
اللثام والاسترابادي والفرخة وشرحها وشرح الالفية للمجلسي والحدائق والمفاتيح والحدائق موافقة الاولين للاصل واختصاص العذرة
في الاخبار وضعا او انصرافا بعذرة الانسان او مطلق البهيمة ودعوى ترادف العذرة والخرء كما في المعتبر ممنوعة كعموم صحيحة ابن سنان
المتقدمة واحتويها للطير لعدم البول للطير او لندرة اصابته للثوب بناء على وجوده له كما يظهر من توحيد المفضل المروي عن الصادق ع
ورواية ابي بصير لانه مع ضعف دلالته اعلا الصحيح لمنع العموم في المفهوم في مثل المقام الذي لا يبعد كون الكلام فيه مسوقا لبيان
ضابط الطهارة فقط فلم يبق الا الاجماع وهو غير متحقق والمنقول منه في عبارة المعتبر وهي لا يشمل الطير قطعا لان رجيع الطير معنون
في كلامهما بعيد ذلك فالغلط الكاتب يتضح لك ما ذكرنا واما ما عن شرح الالفية فلوهنه في المقام لوجود المخالف ولم يدع الاجماع
المصطلح حتى يقال انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب فرق بين بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمنة للاخبار بقول الامام او
رضاه ليصير بمنزلة الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواة ولا يناقضه وجود المخالف لواحد او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء الذي يعلم
ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام ع او رضاه الا انه لم يخبر عنه بهذا
الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة ويناقضه وجود المخالف فيتطرق الوهن من الوجهين ومنه يظهر ما في دعوى الحلي من الاتفاق مضافا
الى ان الظاهر من ذيل كلامه انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات
القابلة لدعوى الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع فتامل ونحوهما في الوهن عبارة كره ويكفي في وهنه تصريح المحقق في
المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير بان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ميله في المنتهى الى العمل بهذه

الرواية ولعل المراد بما في كره بيان وهن الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عرفت من الاجماع على نجاسة بول الخشاف
والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسئلة لا تخلو عن شائبة الجزاف كيف وعموم صحيحة ابن سنان المتقدمة فهو عموم معتضد بالشهرة لكن
بازائها عموم اخص معتضد بالاصل وهي رواية ابي بصير بل صحيحة كل شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله ومصحح علي بن جعفر ع عن اخيه ع عن الرجل
يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلاة قال لا بأس والنسبة بينهما وبين صحيحة ابن سنان عموم من وجه الا ان رجحان الثاني مما لا
يخفى لان الظاهر الصحيح بيان كون نفس الطيران عنوانا للخصم من حرمة اللحم ولو سلم التعارض فترجيح احدهما بالشهرة محل نظر بل منع
لان شهرة الفتوى لا يمكن ان تصير قرينة لترجيح احد العامين وارتكاب التخصيص في الاخر فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى
محل التعارض فيجب الرجوع الى الاصل انه لم يوجد هنا عموم يدل على نجاسة البول والخرء بقول مطلق والا يجب الرجوع اليه لان نوهم
ان مثل هذا العام بعد تخصيصه بما دل على طهارة بول الماكول يصير كصحيحة ابن سنان معارضا مع رواية ابي بصير بالعموم من وجه
لكن الاشكال في ثبوت هذا العام لما عرفت من قوة انصراف اطلاقات البول والعذرة الى غير محل الكلام فالمسئلة لا تخلو عن
الاشكال الا ان العمل على المش لو لم يتعين والا فخرء الخطاف لا بأس به وهو مما يؤكل حيث علل الطهارة باكل اللحم لا بالطيران وقد يعني
ان كان منجبرا بما عرفت واما بول الخشاف فالمتيقن منه من مذهب المش بل عن لف دعوى الاجماع عليه قم وراجع كلامه والظ انه اراد
اتفاق الخصم دون المعنى المصطلح ويدل عليه رواية داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله ع عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه
ولا اجده قال اغسل ثوبك ورواها في محكي ئر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الذي هو احد الكتب المعتبرة ولا يعارضها رواية غياث عن جعفر
لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ونحوها المرسل عن امير المؤمنين ع لوهنهما بالشهرة والاجماع المحكي وحملهما الشيخ
على التقية وحمل الشيخ بانها رواية شاذة يجوز ان يكون وردت للتقية وقد عرفت امكان منع عبارة كره المتقدمة عليه فلعله اطلع على
اختصاص كلام القائلين بطهارة خرء الطير مطلقا بما عدا الخشاف واما خرئه فالظ عدم القائل بالفرق بينه وبين البول كما
عن الناصريات وصرح به وغيره لعدم الفرق بين الارواث والابوال واما بول الخطاف وخرئه فالاقوى طهارتهما بناء على حلية
اكله وان كره كما هو المش سيما بين المتاخرين بل نسب الى عامتهم ولو فرض القول بحرمته امكن القول بطهارة ما يخرج منه لما رواه
في لف عن كتاب عمار عنه عن ابي عبد الله ع قال خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك
وكل طير يستجير بك فاجره بناء على ارادة الحرمة من لفظ الكراهة ويكون المراد تحريم اكله من جهة الاستجارة لا ما لذات فيصير نجاسة
الخرء فلا يوجب نجاسة خرئه لكن الانصاف ان هذه الرواية من ادلة حلية الخطاف فيدل على ان كراهة اكله لا يوجب
نجاسة الخرء ثم ان المحكي عن ابن الجنيد طهارة بول الصبي لما دل على انه لا يغسل منه الثوب وهو نادر ومستنده قاصر عن
السيد بن دعوى الاجماع على نجاسة بول الصبي بالخصوص وخروج بعينه الى المقدم الا انفصاله فان المش شهرة محققة على نجاسة
بوله وخرئه بل لم نعثر على قائل بالنجاسة ولا حاكيا لهذا القول بل عن الحدائق نفي عنه صريحا الا ان المحقق قد تردد فيه
اولا وافتى ثانيا بالطهارة ولعل منشأ التردد عدم مخصص صريح للعمومات المتقدمة وما ذكره وجها للطهارة من انه
شبهة وميتة ولعابه طاهر فشبهه ضعيف لا نعرف له بيان ضعيف جدا كدعوى عدم شمول العمومات له او انصراف الاطلاق
اليه فالعمدة الاجماع لو ثبت واضعف من هذا كله الحكم بنجاسة ذرق الدجاجة مع ما عرفت من العمومات المعتضدة بالشهرة
وعدم الخلاف الا عن الشيخ والمفيد وقد رجع الاول في كتاب الخلاف وخرج بغير الماكول لما حل اكله فان بوله وخرئه طاهر
بالاتفاق كما في المعتبر وهي تعم مع الخلاف فيما يكره اكله اعني الخيل والبغال والحمير فان المحكي عن جماعة كما يظهر من بعض منهم الاسكافي
والشيخ في النهاية النجاسة وتبعهما جماعة من متاخري المتاخرين كالاردبيلي وصاحبي المعالم والمدارك وغيرهم لمضمرة سماعة
قال سئلته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان دلت على نجاسة بول البغل بالاجماع المركب
والاولوية وموثقة عبد الرحمن بن ابان قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل
بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وفي صحيحة الحلبي قال سئلنا ابا عبد الله ع عن ابوال
الخيل والبغال فقال اغسل ما اصابك منه وفي حسنة ابن مسلم اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت
فانضحه ورواية علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه قال سئلته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها
كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس وما ورد في ان الماء الذي يبول فيه الدواب ان تغير

بها فلا يجوز التوضي به بل في رواية ابي بصير قال سئلته عن كر من ماء مررت به وانا في سفر قد بال فيه حمار او بغل او انسان قال لا تتوضأ منه ولا تشرب بناء على حملها على صورة التغير او حمل الكر على ما يقرب منه ويصل اليه نفريتا الا بخصفا ورواية زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وبهذا يجمع بين الاخبار المذكورة وبين ما تقدم من الاخبار في طهارة بولكلما يؤكل بحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل دون ما جعله للركوب والزينة ويؤيد هذا الحمل جعل ما يؤكل لحمه قسيما للدواب الثلثة في موثقة عبد الرحمن ومع هذا كله فالاقوى الطهارة وفاقا للمشهور بل ربما يدعى عموم اطلاق اجماعي المعتبر وهي لما نحن فيه وفيه نظر يظهر لمن نظر في الكتابين للاخبار الكثيرة الصارفة لما عدا الاول من الاخبار المذكورة عن ظاهرها الى الاستحباب كرواية ابي الاغر النخاس اني اعالج الدواب فربما اخرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فاصبح فارى اثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور وكنا في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم باس ولان الصلوة في جلود ما صحيح باتفاق من لم يحرم اكلها فكذا في بولها وروثها للموثقة لزرارة في باب لباس المصلي المفصلة للحيوانات الى محرم الاكل وغيره والتصريح بجواز الصلوة في بول القسم الثاني وروثه وكل شيء منه هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على طهارة ارواثها بناء على نفي القول بالفرق كما عن المنتهى وغيره وكشف اللثام وغيرهما ولو فرض تساقط ما ذكرنا من اخبار الطرفين بالمعارضة فيجب الرجوع الى عموم ما طهارة ما يخرج مما يؤكل لحمه الشامل لمكروه الاكل وما ذكرنا من رواية زرارة شاهد على ان المراد بما يؤكل ما جعل للاكل فيدفع عنه بانه في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي كما لا يخفى ومع قوة احتمال ان يكون وجها الكراهة ما يخرج من هذه الدواب كما يشعر به لفظ فكرهه معارض برواية عمار المتقدمة في الخطاف ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الموثقة الاولى وان لم تقبل الحمل على الاستحباب لا يبعد ان يحملها على الاستحباب بان يقال ان المراد استحباب المعاملة معها كابوال الانسان في الاحتراز لانها كابوال الانسان عند الشارع ومما يؤيد الاستحباب امر وردمن التفصيل بين ابوالها وارواثها مما يشعر بكون الحكم استحبابيا لا الزاميا امثل رواية عبد الاعلى بن اعين قال سئلت الصادق ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك منها قلت فارواثها قال فهي اكثر من ذلك وفي رواية ابي مريم اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك فان الظ عند المتامل ان قوله فهي اكثر علة لرفع تاكد الاستحباب الا لرفع الايجاب يعني ان الارواث اكثر من ان يلزم الانسان بالاجتناب عنها الامن ان يلزم الشارع به كما يتوهم لعمارنا وكيف كان فالظ انه لا ينبغي الاشكال في طهارة الارواث للاخبار القريبة من التواتر ولما الابوال فالاقوى كونها كذلك الا ان الاحتياط لا ينبغي ان يترك **والثالث المني من كل حيوان ذي نفس سائلة** بالاجماع المحقق والمستفيض وهو المعتمد في اطلاق الحكم دون اطلاقات الاخبار لانصرافها الى مني الانسان وليس كذا اطلاق معاقد الاجماع للقطع بارادة المطلق عنها مع ان المحكي عن كره وكشف اللثام التصريح بالعموم ولولا الاجماع لاشكل تعميم الحكم لمطلق غير الماكول فضلا عن مطلق الحيوان وان كان ماكول اللحم سيما مع عموم قوله ع في موثقة عمار وكل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وقوله ع في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي وكل شيء منه مما احل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء منه جائز ومما ذكرنا يعلم الوجه في الحكم بطهارة مني من غير ذي النفس لفقد عموم في الادلة اللفظية وعدم ثبوت الاجماع الا في مني ذي النفس بل الظ عدم الخلاف في طهارة غيره وان اشعر بعض العبائر كعبارة فهي بوجود الخلاف فيه نعم ربما يقوى التردد فيه من قوة التردد فيما تقدم في بول غير ذي النفس وخرئه من جهة عدم مخصص صريح للعموم بناء على ان المني اشد من البول كما في الرواية فكل حيوان يجس البول يجس المني وكل ما ليس بنجس المني ليس بنجس البول الا ان المسهل للخطب هو عدم العثور على الخلاف في المسئلتين من الاصحاب الا ظ الاردبيلي ان مسئلة المني مظنة الاجماع وكذا ظ الرياض والاحتياط مما لا يترك في المقامين فقد تردد المحقق في يع والمعتبر والمصنف في هي وان رجح كالمحقق الطهارة اخيرا ثم المعروف من مذهب الاصحاب طهارة سائر الرطوبات الخارجة عن المخرجين عدا البول والغائط والمني والدم خلافا لابن الجنيد وهو كما عن المعتبر ما يخرج عقيب الملاعبة والملامسة وعن هي ما لزج يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر ويدل على طهارته الاخبار المستفيضة وفي بعضها انه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه الثوب انما هو بمنزلة النخامة والمخاط الا ان في رواية ابن ابي العلاء عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان لم تعرف مكانه فاغسل الثوب كله لكنه مع معارضتها بالاخبار الكثيرة معارضة برواية الاخرى انه

لا باس به قال فلما رددنا عليه قال ينضح بالماء والامر بالنضح وارد في غيرها ايضا وكيف كان فقول الاسكافي بنجاسة ما يخرج منه عن شهوة شاذ كما صرح به في لف حيث قال ان اجماع الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في فهرسته من ان اصحابنا تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس انتهى ثم الظ من تفصيل ابن الجنيد ان المذي قد يخرج لا عن شهوة وظاهر ما تقدم عن المعتبر وهي خروجه عقيب الشهوة وهو الظ من مرسلة ابن رباط قال واما المذي الذي يخرج من الشهوة والودي من البول والودي من الادواء ولا شيء فيه والامر سهل بعد طهارته مطلقا ونحوه الودي وهو بسكون الدال المهملة ماء ابيض يخرج عقيب البول **والرابع الميتة** من الحيوان ذي النفس السائلة انسانا كان او غيره اما الادمي فيدل على نجاسته مضافا الى دعوى الاتفاق عليه بالخصوص في المعتبر وهي كما عن ق وغيره صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وان كان صحيحة ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله فرجه ما كتب اليه الحميري انه روى لنا عن العالم ع انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوة وحدث عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه قال يؤخر بعضهم ثم يتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه روي عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار الواردة في غسل الميت الدالة على ان المغسل يغسل يديه او لا ثم يكفن الميت فتامل وظاهر الروايتين وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبته منعدية من الميت اليه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوستها للاصل السليم عما يدل على التعدي من دون رطوبة في احد المتلاقيين عدا ما يتخيل في المدارك من اطلاق هاتين الروايتين الذين عرفت ظهورهما في كون الثوب رطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما كالثالث فهو مقيد بما هو مركوز في اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التاثير فظهر ضعف ما عن هي من وجوب غسل ما لاقاه يابسا مضافا الى عموم قوله ع كل يابس ذكي بل عن الحلي اختيار عدم السراية مع الرطوبة ايضا قال فيما حكي عنه لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات قال ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات العينية واجمعنا بغير خلاف ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر بغير خلاف ومن جملة الاغسال غسل من مس ميتا ولو كان ما لاقى الميت نجسا لما كان الماء الذي يغتسل به طاهرا انتهى واجاب المحقق عن الاول بمنع جواز دخول من مس ميتا المسجد كما يمنع من على جسده نجاسة وعن الثاني بالتزام نجاسة الماء اذا لم يغسل يده قبل الاغتسال **اقول** دعوى الحلي منضما الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسته عينية كغيرها من الميتات بل الحلي بنفسه حكي عنه دعوى عدم الخلاف بين المحصلين في نجاسة اللبن في ضرع الميتة لانه مائع لاقى الميت الا ان يقال ان ظ كلامه هنا الاختصاص بالادمي لان الامر بغسل الملاقي مما يفهم منه النجاسة في عرف المتشرعة فضلا عن لحاظ الاخبار الكثيرة المكنية عن النجاسة بوجوب غسل الملاقي مع انه لو لم نحكم بنجاسة الملاقي بنجاسة حقيقية لزم جواز استصحابه في الصلوة وجواز التطهر لو كان مائعا وح فيجب غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعمال الماء الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب مانعا وغسل الغير مؤثر في الماء القليل وهو بط كما في المعتبر فتامل وما ابعد ما بين هذا القول وما عن المص من نجاسة الميت نجاسة عينية ولو مع اليبوسة وهو المحكي عن البيان ونهاية الاحكام وقواعد بل عن كره ونهاية الاحكام انه ظ الاصحاب وعن كشف الالتباس انه المش ثم ان المحكي عن جماعة نسبة القول بنجاسة الحكمية الى السيد مع ان عبارته المحكية في شرح الرسالة ان الميت من الناس نجس العين ومطهر لغسل اسهل ولو كان منشا هذه النسبة هو حكمه بعدم وجوب غسل المس فهو مما لا يخفى وكيف كان فهل يختص نجاسته بما بعد البرد كما هو ظ اول المحققين وصريح ثانيهما كاول الشهيدين وحكي عن ابن سعيد والمص في يه وكاشف الالتباس والمحقق الخوانساري ام نجس بمجرد الموت كما ظ المص قده في عد ومحكي كره والشهيد الثاني وكاشف اللثام وحكي عن ظ وكذا ف والكفاية بل نسبه في الرياض الى ظ الاكثر وفي بيت منه في مفتاح الكرامة وفيه نظر لان الاصحاب ليس في كلامهم ما يظهر منه الاطلاق عدا اطلاق فتاويهم او معاقد اجماعهم اما الفتاوى فهي مختلفة كما عرفت واما معاقد الاجماع فلا ينفع اطلاقها بعد تنجيسها بالبرد فان منهم المحقق والمص والشهيد قد عرفت ان ظاهرهما كالمحكي عن يه المص التقييد نعم يمكن التمسك بالاطلاق في روايتي الحلبي والاحتجاج المتقدمتين و

اطلاق الرضوي المتقدم وما في بلد واية ابن ميمون من التقييد بقوله يعني بعد البرد ولا يصلح التقييد الاطلاق ولا يوهن فيهما ما حكي من عدم
الجزم بالموت مع الحرارة ولا ما ادعاه بعضهم من انه لا ينقطع عنه تعلق الروح بالكلية لضعف الاول بان المفروض تحقق موته لغة وعرفا ولذا لم
يقل احد كما في الروض بعدم جواز دفنه قبل البرد والثاني بان الحكم منوط بالموت لا انقطاع تعلق الروح بالكلية واما ميتة غير الادمي فهي
ايضا نجسة بالاجماع علمائنا على الظاهر المصرح به في محكي كثير من العبائر كظاهر الطبريات وصريح الغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وكشف الالتباس
وعن كشف اللثام والدلائل والاصل في ذلك الكتاب والسنة قال الله تبارك وتعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه
رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي النبوي الميتة نجسة ولو دبغت وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الخنفساء والذباب
والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس وصحيحة ابن مسكان كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل
العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس وظاهرهما سيما الثانية تنويع الميتة على قسمين مختلفين في الحكم لا مجرد بيان ضابطة كلية وطرف
المطروق فقط نظير قوله كل مسكر حرام فهما سوف فاسبا قوله ع في موثقة عمار لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة هذا مضافا الى
الاخبار المتفرقة في مسائل الماء المتغير والبئر والماء القليل وغير ذلك ففي رواية القماط عن الرجل يمر بالماء النقيع فيه الميتة والجيفة
قال ابو عبد الله ع اذا كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب منه ولا تتوضأ ونحوها ما ورد في نجاسة الماء المتغير بالجيفة وفي ذكا
يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الفارة تخرج من الماء ميتة قال استق منها عشرين دلوا قلت فغيرها من الجيف قال
الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان كان جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها
دلت على وجوب نزح الكل لكل جيفة تغير بها ماء البئر الى غير ذلك مما نقف عليها في مسألة البئر ومثل ما ورد من طهارة عشرة اشياء
من الميتة فان ظاهره نجاسة ما عداها من الاجزاء ومثل ما ورد من المستفيضة في القطع المبانة من الحي معللا بانها ميتة الى غير
ذلك وظاهر هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم للميتة من الحيوان المائي بل عن كره ان ميتة ذي النفس من المائي نجسة عندنا
فما يحكى عن الشيخ من الحكم بطهارتها ضعيف واضعف منه ما عن المدارك من التامل في اصل المسألة وحكاية الطهارة عن الصدوق
نظرا الى ذكره رواية ظاهرة في الخلاف وضمانه في اول كتابه صحة جميع ما يورده وانه حجة بينه وبين ربه وانت تعلم ان التتبع في
روايات الفقيه يشهد برجوعه عما التزمه في اول كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه وعن بعض دعوى عدم الشك في ذلك مع امكان
حمل الميتة في الرواية على ميتة ما لا نفس له فقد جرت عادة الاعراب بوضع التمر والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات نعم عن المقنع
انه لا باس ان يتوضأ بالماء اذا كان فيه جلد الميتة لكنه لو لم يأول كالرواية شاذ جدا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل
تواترها كالاخبار بل دعوى ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح على بطلان قول ابن الجنيد بطهارة جلد الميتة بالدبغ لكن نظر بعض الاخبار
المصرح عن ظاهرها او طرحها الطرح المرغوب عنه ومنه يظهر ما عن المحدث الكاشاني من ميله الى ذلك المذهب معللا بان
عمدة جواز الانتفاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان حكم
الميتة اجزائها سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات الاتية فهو واضح انه دعوى اعتبار
الانضمام في نجاستها مما يقطع العوام بفسادها فضلا عن الخبير بالفتاوى والنصوص فلا يعلم وجه لتردد صاحب المدارك لولا
الاجماع ومنهم حصر الدليل في الاستصحاب مع انه حكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة بنفس ادلة نجاسة الكلب واما الاجزاء المبانة
من الحي فالظاهر ايضا عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم وفي شرح المفاتيح انه اتفاقي
الفقهاء وان الظاهر كونه اجماعا وان عليه عمل الشيعة في الاعصار سواء كان من الادمي ام من غيره وفي المدارك انه مقطوع به بين
الاصحاب وعن غيره ان المسألة كانها اجماعية قال ولولا الاجماع لم نقل بها لضعف الادلة وتبع في ذلك للشيخ في المدارك وعن
كره ان كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان من ادمي فهو نجس عندنا خلافا للشافعي ويدل عليه في غير الادمي
الاخبار الواردة في باب الصيد ان ما قطعت الحبالة فهو ميت وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها في حال الحيوة
وانها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها تعليل منع الاستصباح بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظاهر الاشارة بذلك
الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في قوله ان الصوف ليس فيه روح وفي الادمي مرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل
قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه لشمولها
للمبانة من الحي والميت بل لا يبعد دعوى اختصاصه بالمبانة من الحي كما اعترف به بعض فمن العجب بعد ذلك تامل صاحب المدارك

نعم الاغماض عن الاخبار المذكورة والاستناد في هذا الحكم الى تحقق الموت في العضو المبان ضعيف جدا لان الموت والحيوة من
صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاؤه الا بالتبع ولا فرق في اطلاق المرسلة بين ما خرج عنه الروح بالقطع وبين ما خرج عنه قبله
ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوعة الا ان ما خرج عنه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه جزءا من الانسان وقد عرفت انه لا
يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان واما جعل الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على
التنزيل بل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصورة موت الثالول او بعض الجرح او بعضها متصلا ما لم يبن مع انه
نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل ونفى الريب عن بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح المفاتيح دعوى
الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها فظهر مما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي تعرض لها الموت حال الاتصال كما عن
شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظاهر من الرواية بحكم التبادر
اختصاص الحكم بما يعد جزءا من بشرة الانسان فما يعد عرفا كالخارج الاجنبي مثل القشور ونحوها حكمها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها
بعد الانفصال تمسكا باصالة طهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول ونحوه فمقتضى الرواية الحكم
بنجاستها ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة عن الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين
التشكيك المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولذا تمسك بعض كالمصنف في المنتهى على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه
اعتراف بعموم ادلة النجاسة وقيام المقتضي لها لولا دليل العفو وقد يضاف الى ذلك التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام
قال سئلته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و
يطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول او نتف اللحم لا يستلزم حمله
اياه في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة تقييد الامام ع له بصورة عدم لزوم حمل الجزء او مسه بالرطوبة
فالحكم بنفي الباس مبني على دفع توهم كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سائر الاسولة التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن الانصاف
بعد هذه اشتراط عدم خوف سيلان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام ع في مقام الترخيص الفعل من جميع الجهات
فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل او المس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك القطع عن احدهما
بحسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم مع عدم وجود قائل بالنجاسة عدا ما عن كاشف اللثام من الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف
مخالف للمشهور بين المتاخرين المصرح به في المنتهى وعن النهاية والمعالم وشرحي الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص البثور والثالول
وكشف الالتباس والذخيرة والبحار على ما حكي عن اكثرهم بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه منهم يعني في طهارة البثور والثالول
ونحوهما والمسألة محل اشكال والاحتياط لا ينبغي ان يترك في غير ما يعد من قبيل القشور شيئا زائدا على البدن اجنبيا عنه كقشور
الرجل والشفة والجرح واللحم الزائد في الجروح ونحو ذلك ثم ان الظاهر عدم الخلاف في طهارة المسك ففي المنتهى وعن كرة الاجماع عليه بل
عليه سيرة المسلمين في استعماله ابدا وقد روي ان النبي ص كان يحبه والظاهر ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال
في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير
فينجمد على الاحجار الثاني الهندي ولونه اصفر ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال في نجاستهما
الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد لونه اسود
وهو طاهر مع تذكية الظبي ونجس لا معها الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها الجلدة
مع جلدة هي وعاء له وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم
اما لخروجه موضوعا بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون
وان كان خاليا عن الفارة واما فارته وهي الجلدة ففي كرة وكرى والموجز اطلاق القول بطهارتها وفي هي كما عن كشف الالتباس
تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذ من المذكى وصرح في هي بانها ان اخذت من ميتة فالاقرب نجاستها والمحصل من اطلاق
كلامه في المسك تقييده في فارته ان طهارة المسك لا ينافي نجاسة فارته كما صرح به في يه حيث قال على ما حكي المسك طاهر
ان قلنا بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة كالانفحة ولم ينجس بنجاسة الظرف للحرج وقيل ان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم نعم لو
ادعى انجماد الدم قبل دفعه فان الحكم بنجاسة الفارة معارض باصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الجفاف حين

الملاقات لكن الانجماد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه من الفارة المأخوذة من الميتة لا يخ عن قوة
والروايات الواردة بجواز استصحابه في الصلوة مع عدم دلالتها على الطهارة الواقعية بل يكفي الحكم بطهارتها لاخذها من مسلم
مما لا ينافيه و رواية الحزمي على الجواز منها بقوله اذا كان ذكيا اللهم الا ان يقال ان كون الجلد مما تحله الحيوة من الظن غير معلوم
و لهذا لا يحكم بنجاسة المنفصل فلعله شيء كالبيض للدجاج ومجرد كونه جلدا لا يستلزم كونه محلا للروح فيتجه الحكم بطهارته
عدا الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق بان انفصالها من الحي علامة استقلاله وعدم جزئيته السابق بخلاف اخذه
منه ميتة فانه جزء مقطوع منه كما في حكم ما لا تحله الحيوة قوله في حسنة الحلبي الآتية وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي
نعم قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يبق في انفصالها الى قوة دافعة ليست الحيوة فهي كالمنفصلة عن الحي
فالفرق المذكور مبني على الغالب بهذا يندفع ما اورده كاشف اللثام على المص من ان الفرق بين انفصالها عنه حيا ولحدها
منه بعد الموت من غير تذكية غريب لم اعرف له وجها ولعل ما ذكرنا في توجيه كلام منا اولى مما قيل فيه من ان النصوص والاخبار
منصرفة الى المأخوذة من الحي وكيفكان فهون الخطب لغلبتها بايدي المسلمين واسواقهم والاقلاد ليل على الخروج عن عموم نجاسة جميع
اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والظفر والعظم فان الظ عدم الخلاف في طهارتها كما عن كاشف اللثام
وشرح المفاتيح والحدائق وغيرها الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاول بما اذا اخذ جزا لا قلعا وهو ضعيف او محمول
على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل واقتصار المص على الخمسة من باب المثال للكلية المستثنات فيدخل فيها القرن والسن
والريش والحافر واشباه ذلك فقد اشير الى الكلية المذكورة بل صرح بها في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف
ليس له روح و في رواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله ع وفيها قلت له انا نلبس لطيالسة البربرية و
صوفها ميت قال ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وفي رواية الحزمي بعد الطهارة الانفحة من الميت بانه ليس لها
عرق ولا دم ولا عظم والمقصود انه لا يعد من اعضاء الميت التي تحلها الحيوة المشتملة على العرق والدم او العظم لان ما تحله
الحيوة بمعنى الحس لا يخ عن شيء من الثلثة ويمكن ان يراد انها ليست بعضا للحيوان لعدم سراية دمها وعروقها فيه ولا عظم فيه ليكون
من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا قال ع بعد ذلك انها بمنزلة بيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان
كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل فيه يكون طاهرا وفي حسنة حريز انه قال الص ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء
والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله
وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الاتصال بالميتة وربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يتصل بالميتة
كما لو اخذ جزا ويضعف بان غسل الشيء للصلوة فيه ليس الا للنجاسة فقد دلت النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل
لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقات الذي لا يكون بالجز واضعف من هذا ما عن الشيخ في نهاية من عدم طهارة ما يؤخذ قلعا
حيث حكي عن بعض انه نقل عنه تعليل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات
بعد بجاوزتها عنه وربما يرد قوله باطلاق الاخبار المتقدمة وفيه ان هذا المعنى لا ترده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء
المعهودة من حيث عدم الروح فيها الا انها لا تنافي نجاستها باتصال الجزء من الميتة بها الا ان يتمسك بسكوتها مع اقتضاء المقام
لبيان كيفية الاخذ فافهم والاولى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزء من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات
المستعدة للشعرية ودعوى انه وان لم يكن لحما الا انه ينقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نحس في اصل
الشعر المقلوع الا جزء لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة
القطع او الظن بعدمه ثم استثنى المص قده في نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة وغيرها من كل حيوان له نفس سائلة ونحوه يحكى
عن نهايته وعن المعالم لا نرى له وجها ولا نعرف له موافقا على اي تقدير فالظ اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على
اعتبار اكتساء القشر الاعلى في طهارة البيض وان اختلفوا بين من عبر بالجلد الفوقاني ومن عبر بالقشر الاعلى ومن عبر بالصلابة
ومن عبر بالجلد الغليظ تبعا لرواية غياث بن ابرهيم التي هي مستند الحكم عن الص ع قال اذا اكتسى الجلد الغليظ فلا باس بها والظ ان
مراد الجميع واحد وهو الجلد الذي لا جلد فوقه والظ انه يعتبر غلظته لا صلابته ثم انه لا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية في طهارة الانفحة
من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس وبتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وعن المصباح

ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وعن الغنية وكشف اللثام وشرح الارشاد والمفاتيح الاجماع عليه وفي المدارك
كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن
الجوهري حاكيا عن ابي زيد انها كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل فهي كرش وعن القاموس بانها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع اصفر
يعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهو كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو انتهى وعن المغرب ما يقرب من التفسير
المذكور وعن الفيومي انه حكي عن بعض انه لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة فيغلظ
كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا والتفسير الاول يحكى عن السرائر والتنقيح وصح
وضه وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وقد يستظهر من الذكرى حيث جعل الاولى غسل ظاهرها لملاقاة الميتة والثاني ظ
المص قده في علمه كما عن كشف اللثام ان تفسيرها باللبن هو المعروف ويؤيده قوله ع في الرواية المتقدمة انها اي الانفحة تخرج من بين فرث و
دم وفيه اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين وظاهر الرواية بيان اصل الانفحة
حيث كانت في بطن الرضيعة لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ابن عباس ان العلف المستقر بجوف الحيوان يصير اعلاه دما واسفله ثفلا
وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة
الميتة فان الظ ان الجبن المعروف ان الانفحة هي التي تصير كرشا انما يصنع من الشيء الذي في جوف السخلة مثل اللبن والظ ان الكرش عليها
وكيفكان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر مخالفة ذلك لما عن
الصحاح والجمهرة فلتخص الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير الجوهري الى السهو لا يخ عن اشكال الا ان يقال ان ظ كلام
الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل اللبن الذي تشربه يسمى انفحة وبعد الرعي لا انفحة وعليه وتخطئتهم في ذلك من جهة ان
الا كرش للسخلة الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارتها
ذاتا لكونه مما لا تحله الحيوة وعرضا لان الحكم بطهارته مع كونه مما يغلب ابتلاء الحكم بعدم تأثيرها بملاقاة الميتة وان كانت هي
الكرش فلا اشكال ايضا في طهارة ذاته وان كان مما تحله الحيوة كما في ضه وفي وجوب غسل ظاهرها لملاقاتها للميتة كالصوف المقلوع
وجه قوي واعلم ان ظاهر الروايات اختصاص الانفحة بما كان من مأكول اللحم ولذا تردد صاحب المعالم فيما كان من غيره الا ان ما ورد
من التعليل في بعض الاخبار المتقدمة بعلة انه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة ربما يفيد العموم واما اللبن فالاقوى
ايضا طهارته وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والتهذيب في تردد وجماعة من المتأخرين
منهم صاحب الكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم وهو المشهور بين الاصحاب كما
في اللمعة وعن البيان كما عن اطعمة المسالك انه مذهب اكثر المتقدمين وجمع من متأخري المتأخرين وعن شرح تلدد العالم بخلافه وعن
الغنية الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه والتهذيب قال سألته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس
قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا
باس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند الص ع وابي يسأله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة
قال كل هذا ذكي ونحوهما مرسلة الفقيه المسندة في الخصال الى ابن ابي عمير المرفوعة منه الى الص ع وربما يستدل بحسنة حريز المتقدمة
وفيه نظر خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد في اطعمة التنقيح والصيمري والمحقق
الكركي في تعليق صد بل فيه وفي هي انه المش وعن اطعمة غاية المرام انه مذهب المتأخرين بل عن الحلي انه لا خلاف فيه بين المحصلين وان
اعترضه كاشف الرموز بان الشيخين مخالفان والمرتضى واتباعهم يعرضوا المسئلة فلا اعرف من بقي معه من المحصلين ولهم على
ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها ورواية وهب عن علي ع ان عليا ع سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ع ذلك الحرام محضا و
الرواية وان كانت ضعيفة السند بمن هو اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها منجبرة بالقاعدة كما ان دلالة
الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعضد بفتوى
الاصحاب كما في الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف وما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغي الاقتصار على لبن المأكول
لانه المنصوص من الحكم المخالف للاصل كلام المص في هي وغيره من تقييد البيضة بما كان من المأكول يثبت هذا التقييد هنا بطريق
اولى وكذا الاوم صاحب المعالم حيث تردد في انفحة غير المأكول فالاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كانت رواية الحسين بن زرارة

المقدمة مطلقة الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظ كون السؤال من جهة الشرب فلا يعم غير الماكول ثم ان الجنين في بطن الحيوان حل بذكاة امه ان كان ظاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في كرى وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظ حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله ما لم تلجه الروح فهو كما في الاحشاء ويؤيده ما ذكرنا من ان ذكوة الجنين ذكوة امه فانه دال على ان مطلق الجنين وان لم تلجه الروح محتاج الى التذكية الا ان تذكيته تحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصها بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم تحل فيه مع تمام خلقته بل خص الرواية جماعة بالثاني وكيف كان فالرواية صريحة في عدم ذكوة الجنين من الميتة فهو منها نجس وكلما كان نجسا ذاتا من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل ومن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة ما يخرج مع الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاستثناء من طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما ينجس بالموت لا ما كان نجسا حال الحيوة ايض بل قد يخيل ذكره بناء على ان سائر اجزاء الكلب واخويه ينجس بالموت مضافا الى نجاسته العينية بناء على عروض النجاسة العينية لنجس العين كالمتنجس ولا يتنجس بما لا تحله الحيوة بل يكون على نجاستها الاولية فافهم والخامس من النجاسات **الدم المسفوح** من الحيوان ذي النفس السائلة باجماع علمائنا كما في المعتبر وغيره مع استثناء ابن الجنيد في الاول في نجاسة ما دون الدرهم لكنه خلاف من حيث مقدار الدم فلا يقدح فيما نحن فيه بل في كما عن الغنية وظ كره وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه ويدل عليه قبل الاجماع الكتاب لا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ان ارجاع الضمير الى ما تكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة في النبوي يغسل الثوب من المني والدم والبول وغيره وفي موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة على وجه يعلم كون نجاستها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان ونحو ذلك وربما يستدل في المقام باطلاقات اجوبة مسوقة لبيان حكم اخر نظير ما ورد جوابا عن السؤال عن حكم الدم اذا وجد بعد الصلوة او وقع في ما قليل او بئر او كر وغيره للنص اشباه ذلك ثم ان كلام المص هنا وفي فعي وان اختص كمعقد اجماع الغنية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في الحدائق ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم من غيره استدلال المص في فعي كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدلال مع صاحب كاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمص في فعي ولكن قد اعترف بابهام هذه العبائر ذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما دل ظ الاية المتقدمة على حل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدا المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر وكره واستظهره جماعة كالحدائق والبحار و[illegible] وشارح [illegible] وغيرهم ويدل عليه النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة والظ ان مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج منه اثنان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن خيرة والبحار وكشف اللثام وغيرهما وعن لف ان المتخلف في عروق الحيوان الماكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مع ذلك ظ الاية المتقدمة واما المتخلف في ذبيحة غير الماكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن خيرة والبحار وشرح [illegible] وشرح [illegible] ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وهو ظ المحكي عن المعالم ايضا حيث انه بعد ان ذكر عن بعض معاصريه التردد في المسئلة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة الدم مدعين الاتفاق عليه ومن ظ قوله تع او دما مسفوحا فانه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني بان ظاهر الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة الماكول انتهى ثم اخذ في رد دلالة الاية بما حاصله ان دم غير الماكول حرام قطعا فلا يشمله الحل في الاية قطعا نعم ظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ملاحظة حكمه في مسئلة العلقة بعدم عموم في ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المص في عدو المتخلف في اللحم مما لا يقذف المذبوح ظاهر قال لا فرق في المذبوح بين الماكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالماكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع

على اكل لحم

على اكل لحم الذبيحة لا ينفك عنه انتهى وقد يؤيد الطهارة باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفي الكل نظر فالاقرب النجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير الماكول من الذبيحة الماكولة كدم الطحال طاهر ام لا ظ الاتفاقات المتقدمة طهارته وظ استدلالهم بالاية الاعم لشمول الحكم له لانه غير حلال كنفس العضو الا ان الاظهر في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين نجاسته لما ذكراه من ان الدم المتخلف في الذبيحة ظاهر حلال اذا كان جزءا من ماكول انتهى وفيه ان الظ ان الظرف في كلامهما قيد للحلية لا لها وللطهارة ونحوه ما ينسب الى العلامة الطباطبائي في منظومته من الحكم بطهارة المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير الماكول حيث قال والدم في الماكول بعد قذفه ما يقذف فطهر ما لحل في الدماء والاقرب التطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم انتهى ويحتمل ان يراد بالموصول العضو المحرم من المذكى الماكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا ان المراد بالطهر وجوب تطهيره وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم وقد يؤيد ما ذكرنا من عموم نجاسة الدم نجاسة العلقة واستدل عليه في محكي ف اولا باجماع الفرقة على نجاسته وثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها وفي محكي المعتبر ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال انه دم حيوان ذي نفس فيكون نجسه انتهى وهو المحكي عن ط والسرائر والجامع والمص في كره والقواعد والمحقق الثاني في شرحه وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب ولا اشكال في ذلك لما ذكروه من انه دم ذي نفس مضافا الى اجماع ف واما العلقة التي توجد في البيضة فالحقها المحقق في المعتبر والمص في كره وعن ابن سعيد في الجامع لما ذكر من كونه دم حيوان وفيه اشكال لان كونه في الحيوان لا يستلزم كونه جزء منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان جزءا من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما لا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهو فرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي تستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لا مناص عن القول بنجاسته لان انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزءا بالفعل من حيوان ليس تماما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض وتامله صاحب المعالم وان كان المعتمد في ذلك اطلاق الاجماعات المنقولة فالمسئلة في غاية الاشكال لعدم انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان متلبسا بكونه دما اجزاء من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمحقق والمص حكم بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له سائلة والمسئلة لا تخلو عن الاشكال بل ربما استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب [illegible] وكاشف اللثام وصاحب الحدائق في العلقة التي يستحيل اليها النطفة تبعا للشهيد في كرى حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله لانها دم حيوان له نفس وكذا علقة المضغة قال وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه ما حكاه كاشف اللثام عن بعض من منع كونها دما فانه تردد هو في ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل ومنع عموم نجاسة الدم وقد عرفت ايضا كفاية بعض الاخبار واطلاقات الاجماعات المحكية في عموم نجاسة الدم الا ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف في الذبيحة الماكولة والثاني دم ما لا نفس له فانه لا اشكال في طهارته ولا خلاف بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والمص والشهيد وغيرهم الاجماع عليه ويكفي بها حجة مضافا الى رواية السكوني لا باس بدم ما لم يذك نعم عن ط والجمل وير وسيلة ما يوهم خلاف ذلك ولا عبرة بالوهم ولا بالموهوم بقي الاشكال في الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق اية لموسى عم او ان والمكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنان والظ عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة واوضح من ذلك ما يعتصر من الاشجار شبيه الدم ولا عبرة باطلاق الدم عليه من العوام وضعفة الادراك كما لا يخفى ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئي في بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البراغيث ودم الجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن ير وكره ونه والموجز وشرحه والمدارك وكشف الغطاء والحدائق بل في الاخيرة لا خلاف في ذلك بين الاصحاب لاصالة الطهارة المتفق عليها في مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المصرح به في شرح المفاتيح نسبة وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر منه ميله ولا اعرف له وجها عدا الموثقة الاتية وما يتوهم من اطلاق ادلة نجاسة الدم ووجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك من عمومات النجاسة كما انها تشمل كل فرد من الدم الا ما خرج بالدليل كذلك تشمل الدم المشتبه وفيه ما لا يخفى فان شمول العموم

لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اراد به من العام ما عدا هذا الفرد لوجب البيان وقبح عليه تركه وتاخيره وليس كذلك الفرد
المشتبه المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع دخوله وبين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا
لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا اخبر بيانا فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فليس
في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء ونصب قرينة على ارادة خصوص العدول وخروج الفساق فشك
في عدالة احد منهم فليس في العام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى يغني من الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا مخالفة لظاهر
اللفظ كما لا يلزم موافقة له من كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن الفرض اذ
لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل
موضوعي يندرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول
على الاول والخروج على الثاني ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لم يعلم
كونه مما لا نفس له ان لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى
عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلثة فالاصل عدم كون المشكوك منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء
الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة وح فاجراء
اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه ايضا
من الدعوى المذكورة دعوى ان الظ ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له رخصة خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما
انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء
فيبعد نصب القرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا تيقن المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا لك منجزا وابنا وتوضيح
في الاصول وقد يستدل على اصالة النجاسة باطلاق قوله في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على
ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما لو علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على من رات الدم مع عدم علمها بكونها
استحاضة او بالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء وفيه بعد ظهور سوقها في مقام بيان تقييد الحكم بعدم رؤية الدم
المفروغ عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما انها ظاهر في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن سؤر الصقر
والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثانيا بان الرواية معارضة بمثلها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في
الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذرا فتوضأ
منه واشرب والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل
الاصيل ولو اشتبه الدم المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى العفو عن الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلى فيه لاصالة عدم تنجسه
بدم الحيض ونحوه وكذلك لو وقع في البئر فقول الاصل عدم وقوع دم الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاته دم غير
الحيض او عدم وقوعه اذ لا يخفى انه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض او عدم ملاقاته حكم شرعي والذي يترتب عليه حكم هو
وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه وربما يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو عنها محصورة وغيرها غير محصورة فيلحق المشكوك
بالثاني ولم اعرف حاصله ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يترتب على الدماء الا حكما شرعيا باعتبار عنوانها
الخاصة الوجودية الملحوظة كل واحد منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دما واما العنوانات المحصورة فانما يترتب
الحكم عليها باعتبار عنواناتها فاذا شك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس المطلق دون احكام
العنوانات الخاصة فتامل فانهم

في الكلب والخنزير

و السادس والسابع الكلب والخنزير هما نجسا العين بالاجماع المحقق والمستفيض
والاصل في ذلك قبل الاجماع الكتاب والسنة قال الله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة
لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لاجل عدم وقوع الذكية عليه واما السنة فحد الاستفاضة او التواتر ففي رواية
البقباق انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وفي رواية معوية بن شريح عن الصادق
انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قال اليس هو سبع قال لا والله انه نجس وفي رواية ابي سهل عن ابي عبد الله ع
قال سئلته عن لحم الكلب فقال هو مسخ فقلت اهو حرام قال هو نجس اعيدها عليه ثلث مرات في كل ذلك يقول هو نجس الى غير ذلك

من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات وفي رواية سليمان
الاسكاف قال سئلت ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في اطلاق الكلب بين
كلب الصيد وغيره والمحكي عن الصدوق في انه من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه
ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود باطلاق الاخبار
وخصوص حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في
الاخبار بنجاسة الكلب ووجوب غسل ما لاقاهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة
بغيرها وعن السيد المرتضى قده طهارة شعرهما بل وسائر ما لا تحله الحيوة منهما ناسبا ذلك الى مذهب اصحابنا مستدلا عليه بالاجماع
قال بعد ذلك وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله
الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وما ذكره من الاجماع موهون بتفرده به وان سبقه اليه جده كما
على ما يظهر من المحكي عنه وما ذكره من الدليل واضح الضعف ولولا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وفهم استثنائها
النجاسة منها الى الموت لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها ويتلو هذا القول في الضعف تعميم العنوانين للبحري منهما كما عن الحلي وتفويض
بره في هذا لصدق الاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن تحريره وتذكرته ونهايته التصريح بكون الصدق مجازا وظ المحكي عن السرائر
الرد متمسكا بصدق الاسم وهو ممنوع وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويويد الطهارة بل يدل
عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سال ابا عبد الله ع رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال
ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش
خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين ان تبع احدهما
في الاسم فلا اشكال في نجاسته ولو باينهما كما في كرم ومر وعن المحقق الثاني واطلاقهما يشمل ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر
عليه وهو مشكل كما عن بعض ونحوه وكذا ما قيل الاشكال فيه غير ابعد من حيث عدم الدليل على النجاسة ومجرد كونه جزء منهما في زمان لا
يسوغ استصحاب نجاسته لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده من احدهما بتبعية الام الا ان يدعى تحقق الاستصحاب
من جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته حيوانا اخر نجس لما تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته
بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه كفاية نجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل بخلاف الذي يلج فيه الروح فان ولوج الروح
لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان تحول وجه لا يوجب ذلك ولذا لا يحتاج في نجاسة الكلب بعد موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا
يستثنى منها ما لا تحله الحيوة الا ان يمنع نجاسة الجنين قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك
باطلاق طهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم الا ان يدعى انصرافها الى غير ذلك ولعله انصراف ابتدائي لا يقدح مع ان الاصل
كاف ولعله لذا كان ظ الاصحاب كما في شرح المفاتيح تبعية الولد للطاهر منهما وح فينبغي ذلك ايضا في المتولد من نجسين لو باينهما
حتى لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا اختار كاشف اللثام طهارة المتولد من كلبين وخنزيرين اذا كان هرة مثلا او حيوانا غير
معروف الا ان يدعى القطع بعدم خروجه عن احدهما وان المباينة لهما صورية وح فلا يقدح عدم صدق الاسم لان الاحكام انما
تدور مدار الاسماء لكشفها عن حقائق المسميات لا لان للتسمية بمجردها دخلا في الحكم او يقال انه وان كانت حقيقة ثالثة الا ان
النجاسة انما جاء من تنقيح المناط اذ لا يعرفون اهل الشرع في النجاسة وهي القذارة الذاتية بين المتولد من كلبين وبين المتولد
من كلب وخنزير كما سيجيء في ولد الكافرين من ان كل حيوان حكم الشارع بنجاستها عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة
الى ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما فافهم وتامل جيدا وعلى كل تقدير فالاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان
الطاهر من ابويه محللا لقوة النص الدال على تحريم الجدي الراضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم
التي استحلته فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب الا انه لا بد في ثبوت الاولوية
فان الحكم بحرمة الغنم المتكون نطفته من حيث رضع من الخنزير يوجب الحكم بحرمة غنم نطفته من الكلب وسكن في رحم الكلب بطريق
اولى مضافا الى ما ورد في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان او انثى ولذا احتمل كاشف الغطاء في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما
يتفرع عن الحرام بقي الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة تبعا للشيخ علي في حاشية الشرائع من اصالة حرمة اللحم عند الشك

فانا لم نجد لهذا الاصل مستندا عدا اصالة العدم و فرع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة حرمة اللحم الثابتة
حال الحيوة و ما ذكره شارح ضه وحكى ايضا عن بعض محشيها و نقله عن تمهيد القواعد و محصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور
فاذا لم يدخل في المحصور احكم بحرمته و في الكل نظر اما في الاول فلان الاقوى اصالة و فرع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل
كما قرر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم التذكية فهو حرمة عرضية و يرتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات
الحرمة الذاتية واما الثالث فلا يظهر له وجه عدا ان كثرة المحرمات وغلبتها على المحللات يمنع عن التمسك باصالة الحل تنزيلية فيه
ولذا كان بناؤهم على السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى قل لا اجد في اباحة بعض الاشيا
مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و غير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على الظ المستفاد من تتبع الموارد
في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصله فضلا عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة ع عن
المحللات فلعدم جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى والثامن **الكافر** بجميع اقسامه بالاجماع المحقق في الجملة والمحكي عن
السيدين والشيخ والحلي والمحقق والمص والشهيد وغيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تعالى انما المشركون نجس بناء على
شمول المشرك للذمي لشيوع اطلاقه عليه كما صرح به شارح ضه مستشهدا بما حكاه عن النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على كل
كافر من عابد صنم و يهودي و نصراني و مجوسي و زنديق و غيرهم و يؤيده نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تعالى وقالت
اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى عما يشركون واما المجوس فقد قالوا بالهية يزدان والنور
والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل او ما صفة مرادفة للنجس بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزآبادي
والنووي والازهري والهروي فيكون ما افاد الخبر مع كونه وصفا على تاويل انهم نوع او صنف نجس والتامل في ثبوت الحقيقة الشرعية
في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشيا في نظر الشارع فلم
ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي و هي حرمة قربهم من المسجد
الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا ولكن الانصاف ان الظ من المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب التنزيل
من دخول المسجد الحرام فلا يعم كل مشرك فضلا عن كل كافر الا من جهة تعلق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل فالاولى التمسك
بعد الاجماع بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج و حسنته عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا و رواية
ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده و لا يتوضا و رواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان
صافحك بيده فاغسل يدك و رواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني
اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل الى غير ذلك من الاخبار و بازائها اخبار اخر اظهر دلالة
على الطهارة منها رواية اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكلوا ثم سكت هنيئة
ثم قال لا تاكله ولا تتركه تقول انه حرام و لكن تتركه تتنزها عنه ان في انيتهم الخمر ولحم الخنزير و صحيحة ابن مسلم لا تاكلوا في انيتهم اذا كانوا
ياكلون فيها الميتة والدم و لحم الخنزير و رواية زكريا بن ابرهيم قال كنت نصرانيا و اسلمت فقلت لابي عبد الله ع ان اهل بيتي على دين
النصرانية فاكون معهم في بيت واحد و اكل من انيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا باس و في رواية الاخرى بعد قوله
لا و لكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب و رواية ابرهيم ابن ابي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها
نصرانية لا تتوضا و لا تغتسل من جنابة قال لا باس تغسل يديها و هذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا و تقريرا كما لا يخفى
واوضح منها من حيث التقرير صحيحة ابن سنان اني اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر و ياكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان
اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه و لا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه و هو طاهر و لم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي
فيه حتى تستيقن انه نجسه و صحيحة ابن حنظلة لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود و رواية ابي جميلة عن
ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم انا نشتري الثياب السابرية فنلبسها و لا نغسلها و صحيحة ابن ابي محمود
عن مولانا ابي الحسن الرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول و لا يتوضا ما تقول في عمله قال لا
باس و صحيحة العيص عن ابي عبد الله ع في مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك و سألته عن مواكلة المجوسي فقال
اذا توضا فلا باس و موثقة عمار عن الرجل هل يتوضا من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي قال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي

فيما اوحى الي محرما و قوله خلق لكم ما في الارض جميعا و بالسنة في الثابتة بانه ليس الحرام الا ما حرم الله و بتمسك الامام ع في باب التعليم بقوله تع قل لا اجد صح

شرب منه

شرب منه قال نعم و رواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل رواية الاخيرة التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن اليهودي والنصراني يدخل
يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه و حمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد فهذه الروايات كما ترى
ظاهرة الدلالة على الطهارة فلا بد من جعلها قرينة على حمل الاخبار الاولة على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات
العرضية لمواظبتهم على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر و عدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة
هذه الاخبار لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان فيه
الرشد لا لان في استفتائهم مداواة كما قيل شاوروهن وخالفوهن و قريب احتمال ورودها تقية في البيان او في العمل كان
مذهب الجمهور كما في المنتهى و غيره على طهارتهم و يشهد به بعض الروايات مثل الرواية الثانية لزكريا ابن ابرهيم حيث ذكر الراوي
انهم لا ياكلون لحم الخنزير و لكنهم يشربون الخمر في جواب استفصال الامام ع عن خصوص اكل لحم الخنزير فانه لولا التقية لم يكن وجه
للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك السند رواية الكاهلي قال سأل رجل اباعبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي
ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا او اكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظ من الرواية ان
مواكلة اليهودي محرمة من الله سبحانه لكن لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة
لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم لشيوع الارتكاب في تلك البلاد و مما يرشد اليه
رواية اسمعيل ابن جابر المذكورة في ادلة روايات الطهارة الثاني موافقة اخبار النجاسة للاجماعات المستفيضة الا ان يرى ان
هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات و هل وصلت الينا الا بواسطتهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق فان الخلاف لم ينقل في المسئلة
الا عن الاسكافي و حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء قليلا وفي
الاخر التجنب عما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم و في انيتهم و مما صنع في اواني مستحلي الميتة و مواكلتهم ما لم يتيقن طهارة
انيتهم وايديهم احوط انتهى و على تقدير ظهور المخالفة من هذين الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا
خلافه لاجل قوله بالقياس و ان فتاويه غالبا على طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص لم يعتنوا بمخالفته و عدم عثورهم
بعيد و لم يظهر من عداه مخالفة في المسئلة عدا ما ربما يحكى عن العماني القائل بطهارة سؤر الذمي لما نسب اليه من قوله بعدم انفعال
الماء القليل و للمفيد في الرسالة الغرية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال ارادة الحرمة او العدول عنها و لو بقرينة عدم تعرض ابنا
لنقل مذهبه و دعوى الاجماع على خلافه والشيخ في النهاية حيث ذكر فيها انه يكره للانسان ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فياكل معه فان
دعاه فليامره بغسل يديه ثم ياكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه فيما قبل هذا الكلام باسطر قليلة انه لا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف
مللهم و لا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء و كل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم و باشروه بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس
ينجسون الطعام بمباشرتهم اياه انتهى و عنه في اول الكتاب انه لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار و
حكي عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات و قد حمل الحلي كلامه الاول على انه ذكره ايرادا لا اعتقادا كما هو دابه في ايراد مضمون
بعض الاخبار و هذا الكلام مع كثرة من الحلي في امثال ما ذكر من فتاوى الشيخ سيما في نهايته لا محصل له ظاهرا الا ان الشيخ ذكر
هذه الفتوى بعنوان الحكاية والرواية لمضمون بعض الاخبار و لقد اجاد المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة
او المواكلة في اليابس و وجه الامر بغسل اليد بزوال الاستقذار النفساني الذي يحصل من ملاقات النجاسات العينية ثم ذكر رواية
العيص المتقدمة الامرة بتوضا المجوسي و حمل التوضؤ على غسل اليد انتهى فالانصاف ان مخالفة ما عدا الاسكافي غير واضحة كما صرح
بعض وكم من اجماع سبقه و لحقه فلا ينبغي التامل في القول بالنجاسة ثم انه لا فرق على الظ في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحيوة
والتي لا تحلها والظ ان الخلاف المتقدم من السيد ره في الكلب والخنزير جار هنا لجريان دليله فيجري فيه جوابه و لذا عنون [illegible]
في تعقب قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين و عن صاحب لم الاستشكال هنا في الحكم نظرا الى عدم ما يدل على تعلق
الحكم على المسمى كما في الكلب والخنزير حتى يعم جميع اجزائه لان دلالة الكتاب على نجاستهم ضعيفة و ليس في السنة ما يدل على ذلك
واعترض عليه في الحدائق اولا بان الاخبار يدل على نجاسة اليهود والنصارى و هو عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب والخنزير و ثانيا
بمرسلة الوشاء عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا والناصب اليهودي والنصراني والمشرك و كل من خالف الاسلام و قال انا قد
اوضحنا دلالة الاخبار على نجاستهم **اقول** لا يخفى ان كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الاخبار كما هو المتحقق عنده و

[illegible]

كلام

كلامه في الاخبار ولا يخفى ان مرسلة الوشا على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة سؤرهم ولا ريب في ظهور الشهود فيهما باثر جسم حيوان
لا كشعره بل ولا كقطرة المجرد بل ظاهر عرفا كما تقدم في باب الاسار في بقية الشارب فالدلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار
الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومؤاكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب الحدائق ممنوع
موضعه فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ
في ط والمص في كره والشهيد في كرى وصاحبا الموجز وشارحه الحكم بنجاسة اولاد الكفار وعن الكفاية انه المشهور وعن غيره استظهار
نفي الخلاف من كلام المص في كره وعن لوا استظهاره من كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشأن
في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها وتبعه في شرح المفاتيح حيث قال ان الطفل الذي يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند
الاصحاب لكن العلامة قال في نهاية الاقرب ان اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان لم يكن اجماع يشكل
الحكم بذلك انتهى **اقول** قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع
عرفا كما يحكم بنجاسة ما لا تحله الحياة من الكافر بعد موته واما لاجل تبعية المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الاباء
ذاتا الى المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل
هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته حينئذ ذلك
الوقت ضرورة عدم صحة استصحاب نجاسته حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تغيير المص في ير بلفظ الاقرب فهو في مقابل
الاحتمال المخالف لا القول المخالف وهو لا ينافي تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه لان الفروع المبنية على القواعد لا تخلو عن نظر او
الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا او يؤيد ما ذكرنا رواية عبد الله بن سنان المحكية
عن الفقيه قال سئلت ابا عبد الله ع عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل
ابائهم وما روي ان اولاد المشركين يلحقون باباءهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظ ان من بلغ مجنونا حاله حال
الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه نعم يشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة
في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا اشكال في طهارته **بقي الكلام في المسبي**
واللقيط اما المسبي فاذا كان منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان ظ الاصحاب تبعيته للسابي في الطهارة وحكي فيه كما في اللوامع عن بعض
الاصحاب ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام لكن المحكي في شرح ضه وظ كلام المص في التلخيص بقاؤه
بتبعية الابوين في جميع الاحكام وهو الذي تردد فيه اولا الشهيد في ظ عبارته كرى مع اشعارها بوجود الخلاف في المسئلة وقال انه
ثانيهما في لك تمسكا باستصحاب النجاسة الثابتة له قبل السبي لسلامته عن المزاحم حيث لم يعد التبعية من المطهرات على ما تسالمت
مبنى على الطهارة من الاصل للمندفع بورود الاستصحاب ومن لزوم الحرج المردود بانه غير قابل لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل اخر
كما لو استأجر طفل الذمي مدة مديدة وكما لو كان تولد الكافر عنده من غير سبي والاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على
المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع
ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع عدا ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن الخدشة في اولهما ويشكل
التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف
المصاحبة مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ولا نتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب
ولان النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا ترتفع الا بالمزيل فلا بد من ثبات لا تدفع الاول بان ذلك مقتضى بقاء المستصحب الثابت
بالاجماع فان الموضوع فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف او كلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية
فالموضوع فيه معلوم غالبا واندفاع الثاني بان النجاسة انما يحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع
المحل فلا يحتاج الا الى رافع للمحل او انقضاء استعداد وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فلانهم لم يذكروا في مطهرات
الكافر غير الاسلام فيندفع بانهم لم يذكروا في عنوان المطهرات اسلام الوالدين ايضا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسئلة في
موضعه هذا كله اذا سبيا منفردا ولو سبي مع ابويه فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد والفاضلين والشهيد في بعض فوائده الحكم
وفي شرح ضه وكانه لا خلاف فيه عندنا واستدل كلهم باستصحاب التبعية الا ان بعث المزيل والملكية لا تصلح مزيلة كما لو ورث

المسلم عبده

المسلم صبي الكافر ومن امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك في عموم النبوي كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه فما لم ينقطع عنه تبعية الابوين لم ينفع عنه التهويد والتنصير والتمجيس كذا قيل وفي دلالة النبوي نظر فظاهر خصوص
ان المروي في بعض الكتب على ما رأيته حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا الظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يفعله
ابواه ولو سبي مع احد ابويه فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعه دون السابي وتبعهم المص فيما حكي عنه ولعله لاستصحاب
التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعيته للسابي لان مدلول النبوي ان الابوين يهودانه لا احدهما وهو منهم ضعيف كما عرفت
وهي المسئلة محل الاشكال والقول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي
في اصل الاسلام حتى يترتب عليه احكام المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والمص
في لقطة عد والشهيد في س القول بالتبعية لان هذا الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما
وصيرورته الى دار الاسلام تبعا للسابي المسلم فكان تابعا له في دينه ولقوله ص كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وفي الدلالة
والسند ما لا يخفى خلافا فالمحكي عن المص في بعض كتبه وولده في الايضاح والحلي والمحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة و
هو الاقوى واما **الكلام في اللقيط** فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه ولو
بيّنة الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت دار حرب غلب عليها المسلمون فخذ وها من اهلها الوثيقة او كانت دار الاسلام ثم غلب
اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم ولو اسيرا كل ذلك لقوله ص الاسلام يعلو ولا يعلى عليه واما اذا دخل الحاكم
فقد كونه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعكس لان الدار دار كفر والمحقق في ذلك كله الحكم بالطهارة لانها الاصل واما الحكم
بالاسلام فكلما كان الاسلام شرطا فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعا فيحكم به **المشهور طهارة المخالف** لاهل الحق
عدا الفرق الاتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعد ملاحظة ما دل على اسلامهم في الظاهر بناء على
تحديد الاسلام المقابل للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المرادف له بما علمه لنا من الشهادتين والتزام الصلوة
والصيام والحج والزكوة وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافا الى السيرة
القطعية المستمرة من زمن حدوث هذا المذهب الى يومنا هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم ومن جميع المؤمنين من المباشرة
لهم ومساورتهم والاكل من ذبائحهم واطعمتهم وحوائجهم فربما كان اهل بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف ومن الحظ زمان
الائمة وغلبة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم التحرز فضلا عن تعسره ولا ينقض ذلك باستمرار السيرة في مدة زمان دولة
بني امية على المعاشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع النصب السبي في ذلك الزمان فانا نمنع شيوع النصب الحقيقي وانما كان الناس
يظهرون البراءة من امير المؤمنين عليه السلم تقية مع ان الحكم بنجاسة الناصب لعله لم يكن في ذلك اليوم ظاهرا للناس فان الاحكام
انما انتشرت بين الناس تدريجا ولا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والحيرة في ان السيد قدس سره مع قرب عهده بذلك الزمان
وابتلائه بذلك في تلك البلدان كيف اوجب على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المساورة الان نقول بالعفو عن نجاستهم كما عفي
عن قليل الدم عند الشيخ وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة ونحو ذلك ويجمع بين
ما دل على كفرهم المستلزم لترتب تلك الاحكام بناء على ملازمتها وبين الاجماع العملي بل تواتر السنة الفعلية على معاملتهم معاملة
المسلمين ولا ينافي ما ورد في الاخبار من جعلهم مسلمين لان المراد به ما يوجب العفو عن احكام الكفر ودعوى ان المعاشرة وعدم
الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من الالتزام بمجانبتهم والمعاشرة بترك عبادتهم وحضور جماعتهم فضلا عن
مجانبتهم في المساورة بترك عبادتهم وذبائحهم واطعمتهم مدفوعة مع مخالفتها للاصل بان السيرة المدعاة انما هي على المعاملة
معهم معاملة الطاهر لا مجرد المساورة الان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام بل ربما مال اليه ان تسويغ المباشرة
للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتب الاثر على تلك النجاسة وفيه ما لا يخفى او يقال ان المخالطة لما صارت على وجه يوجب
نجاسة الاشياء على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذاعة السر واضاعة التقية ونحوه التبعيض بقدر التمكن سيما مع الجهل بالتبعية
والتبعيض في الازالة غير مجد فلذا ارتفع وجوب الازالة وعفي عنهم عفو الدم في الصلوة لا عفو الدم الغير المستبين في الماء
وفيه ان هذا بعينه موجود بالنسبة الينا في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية بل من جهة التقية ايضا كما لا يخفى
فالمقتضي الاصلي على وجوب غسل ما لاقاهم ولا غرض يتعلق باثبات صفة الطهارة لهم بقي الكلام في سائر احكام الاسلام التي

لا يخفى

لا يتعلق بالمباشرة كالتجهيز ولا منافاة عن القول بعدم وجوبه كما عن المعتبر والفاضل مع حكمهما بطهارتهم واستدل الشيخ في التهذيب
بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واستدل عليه الحلي بعد اختياره لم يقل نعم ولا
تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف وفي المعتبر في مسئلة الزكوة في بيان اوصاف مستحقي الزكوة
بعد دعوى اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر قال ولا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل على ذلك بان الايمان هو
تصديق النبي ص في كل ما جاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس للكافر زكاة لما بيناه ولان المخالف للحق محاد لله
ورسوله فلا يجوز موادته والزكوة معونة وارفاق فلا يصرف الى المحاد انتهى واوضح من ذلك ما عن الحلي من الاستدلال على هذا الحكم بان
الامامة من اركان الدين وقد علم ثبوتها من الدين ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافرا
انتهى وعن شرحه على فص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت من متقدمي اصحابنا اما دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا
ومن اصحابنا من يفسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص على امير المؤمنين ع بالامامة فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان
النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة
وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفته من الاصحاب ويدل عليه اخبار متواترة
نذكر بعضها تيمنا وتشريفا للكتاب منها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمنا ومن
خرج منه كان كافرا ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طاعة علي ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله ص
كيف كان طاعة علي ع ذلا ومعصيته كفرا قال علي ع يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابراهيم
ابن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى ع يقول ان عليا ع باب من ابواب الهدى فمن دخل في باب علي ع كان مؤمنا ومن خرج منه كان
كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية ورواية الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر ع يقول
ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا
ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابرهيم بن بكر عن ابي ابرهيم ع ان عليا ع باب من ابواب الجنة
فمن دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي
بسنده الى الباقر ع قال ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا
وعن الصادق ع من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا وعن كمال الدين عن الصادق ع الامام علم بين الله عز وجل وبين خلقه من
عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا وعن المحاسن بسنده الى النبي ص انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله بعدي عليك علي بن
ابي طالب الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك في الله والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار لله والايمان
به ايمان بالله لانه اخو رسول الله ص ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين وعروته الوثقى التي لا انفصام لها الحديث
الى غير ذلك مما لا يطيق مثلي الاحاطة بعشر معشاره بل ولا بقطرة من بحاره الا ان المستفاد من مجموع الاخبار وكلمات الاخيار ان
المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو اخص من الاسلام وترتب النجاسة الظاهرية على الكفر بهذا المعنى مما لم يدل عليه دليل
فان عمدة دليل نجاسة الكفار اما الاخبار الدالة على نجاسة الفرق بالخصوص كاليهود والنصارى وغيرهم واما الاجماعات المحكية على
نجاسة كل كافر اما الاخبار فلا يخفى في المقام كما لا يخفى بل وكذا الاجماع نظرا الى تصريح نقلة الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم
وقد ثبت من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود والذبائح اذا كان في سوق المسلمين او في ارض الاسلام او كان الذابح دائنا
بكلمة الاسلام وبجواز التصدق المسلم عليهم او اطلاقه عليهم لكونهم بمنزلة المسلم في الطهارة ونحوها من الاحكام المتعلقة
بما شرح وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي بابا لذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها المعنوي
منها رواية ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن القسم الصيرفي عن ابي عبد الله ع قال الاسلام يحقن به الدم وتؤدى به الامانة وتستحل
به الفروج والثواب على الايمان وبمضمونها حسنة فضيل بن يسار وصحيحة ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية
سفيان السمط عن ابي عبد الله ع قال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم
يعرف هذا الامر كان مسلما ضالا ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلم ان الايمان يشارك

الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان قلت فصفهما لي قال ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ص به حقنت
الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الايمان وما ظهر من العمل
به وصحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر ع منها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بطاعة الله والتسليم لامره والاسلام
ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع المروية عن باب ارتداد الصحابة
فيها قوله ع واما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين ع فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام
الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار فالحاصل ان المستفاد مما يدل على ان المخالفين منتحلوا الاسلام لعدم اخذ الولاية في مفهومه كالنبوة
ولم يبق في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا وقد اجمع على نجاسة الناصب ودعوى كون الولاية من ضروريات الدين
كالصلوة والزكوة والصوم والحج فمستحلها كافر كاخواتها التي هي امهاتها في نظر شارع الاسلام كما صرح به ابو جعفر ع في رواية الفضيل
الاسلام على خمسة الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ويرد على الاولى بعد تسليم كونهم نصابا والاغماض عن الخدشة فيما يجيء
من الروايات الدالة على ذلك ويجيء ان الصدوق في نسبة ذلك اليه توهم الجهال ان العمدة في دليل نجاسة الناصب اخبار وروايات نجاسة
الناصب لاهل البيت ويشعر اختصاصها بالناصب لاهل البيت عليهم السلم واما الاجماع المفقود هنا واما انكاره للضروري والمسلم ان عداوة امير
عليه السلم او احد الائمة مخالف لضروري الدين واما ولايتهم فدعوى ضروريتها ترجع الى الدعوى الثانية من دعوى صاحب
ويرد عليها امكان منع ان الولاية من ضروريات الدين مطلقا اذ لا يستفاد ذلك من تلك الاخبار الدالة على ابتناء الاسلام على خمس
لا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية فيما يتحقق في الاعم من دواعي الاختفاء وموانع الانتشار ما لا يتحقق في
غيره نعم لا نضايق من كونها عند بعض من الضروريات لكن ثبت عنده ذلك بالتواتر او بالشياع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله
المراد بما في النص من عبارة فص الياقوت وشرحه المتقدمين مع انا لو سلمنا كونها ضرورية مطلقا لكن الاخبار المتقدمة المذكورة
الدالة على ان جماعة الناس بظاهر الاسلام ويحل مناكحهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري وان قلنا ان الوجه في
كفره هو استلزامه لتكذيب النبي ص على احد القولين في وجه كفر منكر الضروري اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي ص اذا لم
يظهر منه ذلك بان يدعي ان النبي ص لم يجئ به لانه كاذب فيما جاء به وان استلزم انكاره لذلك باطنا على هذا القول ومما يرفع
هذا الاستبعاد ان الظاهر من كثير من الاخبار المتقدمة وغيرها مما ورد في تغاير الاسلام والايمان ان مجرد اظهار الشهادتين و
فعل الصلوة واخواتها كاف في الاسلام بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات المذهب ان النبي ص كان يسار المنافقين وما كان
يجتنب عنهم الا ان يقال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للاسلام كان مختصا بصدر الاسلام ومن هنا
يضعف ما في المعتبر من الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي ص لفلان وفلان وفلان فان هذا لو تم لدل
على عدم نجاسة النواصب فلا محيص عن حملها على مصلحة اقتضت عدم ايجاب التحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين وكيف كان فما
ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري وان رجع انكاره الى تكذيب النبي ص ما لم يصرح بالتكذيب ان سلمنا انه خلاف الفتاوى
المسلمة من كفر منكر الضروري وعدم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله ص اذا لم يحتمل في حقه الشبهة الا انه لا استبعاد بعد ورود
الدليل على اسلام هؤلاء المنكرين لهذا الضروري الخاص وما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام مؤيد لدفع
الاستبعاد وان خصصنا بصدر الاسلام وزمان اقتضاء المصلحة التكثير سواد المسلمين والغلبة على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة
المخالف مطلقا كما عن السيد وجماعة او ما عدا المستضعف منهم كما عن الحلي ضعيف لا لاشتهار الحكم بطهارتهم الحكم بثبوت حرمتهم
من حيث الوثنية على سائر الكفار كما توهمه بعض فطعن على المتاخرين بما طعن وانما نحكم بذلك كما ذكره كاشف اللثام استهزاء بهم
ودفعا للحرج من المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة غير الاثنا عشرية حكمهم وان ورد فيهم عموما او في خصوص بعضهم ما
يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت لابي الحسن ع اني ابتليت برجلين احدهما ناصب
والاخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال ع هما سيان من كذب باية من ايات الله تع فقد نبذ الاسلام وراء
ظهره وهو المكذب بجميع القران والانبياء والمرسلين ثم قال هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا ورواية محمد بن مطهر الواردة
في الواقفة وفيها قوله ع اني الى الله منهم بريء فلا تتولهم ولا تعودوا مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات ابدا
سواء من جحد اماما من الله تع او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر

اولنا والزائد عينا كالناقض الجاحد لامرنا وفي رواية ابن ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادعى
امامة من الله ليست له ومن جحد اماما اماما منه من الله ومن زعم ان لهما في الاسلام نصيبا ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو
الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كك فان سائر فرق الشيعة كالمخالفين ينصبون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية
انهم النصاب وفي بعض الاخبار عطف الواقفة عليهم لكنك خبير بان ظ تلك الاخبار كون هذه الفرق بمنزلة المخالفين ولا ينفعهم
القول بولاية امير المؤمنين ع فاطلاق الكفر عليهم باعتبار ارادة ما يقابل الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا خلاف في نجاسته
وان اظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالنواصب منهم الخوارج وكالغلاة بلا خلاف في نجاسة خصوص
الفريقين كما عن ظ جماعة بل في الكلية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري الدين بناء على عدم الخلاف في كفره كما هو الظ قال في
شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء اذا لم يحتمل فيها الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام
او ساكنا في بلاد الكفار بعيدا منها بحيث امكن في شانه عروض الشبهة انتهى وربما يتامل في تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر
بناء على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لذلك طهارته وهو ضعيف جدا ثم ان هنا كلاما في ان انكار الضروري
سبب مستقل في النجاسة كما نسبه في مفتاح الكرامة الى ظ الاصحاب وحكى التنبيه عن استاده بغير في التنبيه شيخنا المعاصر في شرحه على
الشرائع او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي ص كما يظهر من عبارة الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الكفر الذي يكفر منكره الذي
ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظ ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي
كما يظهر من عبارة الاردبيلي في ذلك مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدم
الاية لما كان حصوله في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني
في شرح الشرح مع انه ظاهر انتهى وكان مراده ما ذكره التفتازاني في مسئلة مثل المجمع عليه قال انه لا خفاء في انه لا يتصور من
مسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر انتهى ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى انه قال
اما القطعي فكفر به بعض وانكره بعض والظ ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف
في كفر منكر الاجماع انما هو في غير الضروري انتهى كلام التفتازاني وحكى نحو ما ذكره المحقق الاردبيلي عن ظ الذخيرة وهو ظ
شارح حنه ومحشيها جمال الملة والدين الخونساري بل صرح اولهما في كشف اللثام بانه يعتبر في منكر الضروري علمه بضروريته
وقال المحشي المذكور قده في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال قد تلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار
ان من نشا بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا ص فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار
اخبار النبي ص به بل ليس منشاه الا عدم الايمان والتصديق بالنبي ص وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظ ان النبوة لم يحكم بوجوبه
فان ذلك منه لتقية ونحوها وليس منشا الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد والصحبة
بالاسلام والمسلمين ونشا في بلاد الكفر فلا اطلاع منه على عقائد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار
النبي ص فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي ص فقط انتهى وقد صرح بذلك ايضا المحقق القمي قده في القوانين **اقول** والاظهر
على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات بالجهل المركب الناشئ من تقصيره في طلب الحق والاغضاء على تقليد اسلافه فان ما هم عليه مما
جاء به النبي ص عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتاخرين من اسلافهم على هذا الوجه نراهم يتقربون الى الله والى
رسوله ص بالبرائة من امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب يتمسكون في كفر الفريقين
بانهم منكرون للضروري وكك كل ضروري صار انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلا بد ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى
من منكري العالمين بانه مما جاء به النبي ص دون المتاخرين الذين نشاوا على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان منقطعا الما بان
جماعة من الناس بل اكثرهم على خلافه هذا بل وان صار تفطنه هذا موجبا لشكه في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر
على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي ص حتى يرجع شكه الى الشك في صدق النبي والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي ص
جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب علموا بان من دين النبي ص مودة ذوي القربى ويكذبونه في دعوى انه من
الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسبوه الى ظ الاصحاب من ان منكر الضروري كافر لا من حيث انه مكذب للنبي ص لم يرد عليه ما
ذكرنا اذ انكار الضروري يصير سببا مستقلا للكفر بالرسالة والتصديق بما جاء به نعم يرد على هذا انه لا دليل عليه لما اشتهر

من الخوارج

من اخراج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان للجحد مع العلم او للشبهة هذا
مع ان الاخبار الدالة على بيان الاسلام وتحديده خال عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات من حيث انها صارت ضرورية
وان ورد ان الاسلام بني على خمس الا ان المراد ان هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضرورية وربما صح بكون كل ما صار كك يكون مبنى
للاسلام والذي يمكن ان يقال في توضيح المرام في هذا المجال انه لا اشكال في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين
الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين
به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعضه اي بعض كان ففي صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر ع
ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ويقطع وما خلق الله
عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من المؤمنين وان الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان
الحور العين للمؤمنين ثم قال ع فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث فهذه الرواية واضحة الدلالة على ان التشرع بالفرائض ماخوذ
في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظ السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم الصحيحة وفيها ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود
والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا في
الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام
وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام
وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب
الاول الخ ونحوهما رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر والظ ان المراد الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد
العجلي عن ابي جعفر ع قال سئلته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به وفي رواية سليم
بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع التي في سندها حماد بن عيسى فيها ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به
ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل
قوله ع من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر
رمضان وشارب الخمر وتارك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم نعم ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في نفي
حد شارب الخمر من ان الامير ع دفع الحد عن شارب الخمر معتذرا بانه لم يعرف حرمته وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سئلت
ابا جعفر ع عن رجل دعوناه الى جملة ما يجيء له من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يبين له شيء من الحلال والحرام
اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بحرمتها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل
بعيد جدا واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام فالظ ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من
غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبي ص وقصده
في ذلك اجمالا الا فان المراد من الشهادة بالرسالة الشهادة على انه ص رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به من الشريعة فلا ينافي
كون ما ذكرنا من عدم التدين ببعض الشريعة او التدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال في ان عدم التدين
بالشريعة كلا او بعضا مخرج عن الدين والاسلام ثم ان عدم التدين قد يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم مجيء النبي ص به ويعلم
في ذلك الآن انه لا يتدين بذلك عصيانا بحيث لو اوجب الله عليه ذلك من غير واسطة لابى عنه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع
الى انكار صدق النبي ص كمن انكر شيئا من الدين مع علمه ان النبي ص جاء به ولا اشكال في كفر هذين القسمين الا ان تكفيرنا له موقوف على
علمنا بعلمه المذكور سواء نشا علمنا من الخارج او من جهة اقراره او من جهة كون المنكر ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي
نشا بين المسلمين بل لو ادعى الجهل بمجيء النبي ص به لم يقبل بل يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير فعلمنا من ذلك بضرورية المنكر بالنسبة
لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه حيث انه لا سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر مما لا يخفى
على مثل المنكر ممن نشا بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من العنوانين كمن انكر شيئا من الدين بدعوى علمه بمجيء النبي ص به او
مجيئه بخلافه بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك ليس لاجل تكذيب النبي ص كما عرفته من ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتدينين ببغضه هو
على الفاضل ضروري الدين من هذا القبيل قطعا او ظنا او احتمالا ربما يعتقدون المخالف لهم خارجا عن الدين فيتقربون الى الله ببغضه

وعدا ومن هنا فاللازم على من استند في كفر منكر الضروري الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي ص ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة بين كون منكر الاحكام
ناشيا عن قصورهم او عن تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقائد كالمعاد ونحوه و
الا فالعمليات لا عقاب فيها الا على ترك العمل فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على نفس شرب الخمر لو شربها الا على ترك التدين بحرمتها لعدم
قصد الشارع الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وكيف كان فالمؤاخذة على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه متوقف
على التكذيب المنفي في المقام لكن الانصاف ان هذا القول مخالف لظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر الضروري على الاطلاق بل مقابلته
لانكار الرسالة في حكمهم بكفر الخوارج والنواصب مع ان الظاهر ان انكارهم للضروري مع ما هو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة وانهم
يتقربون الى الله بذلك ولا يحتمل في حقهم رجوع انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي ص وتكذيبه مضافا
الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة في حصول الكفر باستحلال الحرام وتحريم الحلال سيما قوله ع في صحيحة الكناني المتقدمة فما بال
من جحد الفرائض كان كافرا وفيه رد من زعم كفاية الشهادتين في الاسلام وخصوص ما ورد في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر
وترك الصلوة والافطار ونحو ذلك مع ما عرفت من ان عدم التدين ببعض الدين يوجب الخروج عن الدين فان مستحل ترك الصلوة
بعدما رجع عن الدين فهو غير متدين بالاسلام وان ما ورد من ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص محمول
بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام لمن اراد الدخول فيه والانتحال له في مقابل سائر الملل نعم هذا الوجه الاخير انما يدل
على كفر المقصر في ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين بما جهله لكن لا حاجة الى هذا الوجه في اثبات المطلب
بل يشكل تماميته فانه لو تم لاختص بما كان من الضروريات من قبيل العقائد كالمعاد ونحوه دون ما كان من قبيل الاحكام العملية كوجوب
الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين بمثل ذلك تفصيلا بحيث يعاقب على ترك التدين به كما يعاقب على ترك العمل بل الثابت
هو الثاني لان الواجب فيه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا نعم يجب التدين به اجمالا في ضمن الاقرار بما جاء به النبي ع اذ لا اشكال في
وجوب الاقرار المذكور لعدم تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين بالاحكام العملية ضرورة وتبرا كما سنا ونظر
وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضروري حال القاصر المنكر للنبوة فان
الظاهر انه لا اشكال في كفره ونجاسته وان فرضناه قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة والحاصل ان المنكر للضروري
الذي لا يرجع انكاره الى انكار النبوة اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري الذي انكره
اعتقاديا من العقائد كالمعاد واما ان يكون فعلا كسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقاء المصحف في بعض الامكنة وان كان الفاعل
يعتقد كون ذلك حراما في الشريعة اذ ليس المأخوذ في الدين التدين بحكمه بل التدين بترك عمله فهذه اقسام ستة ظاهر الاطلاقات النصوص
والفتاوى خصوصا اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري وحيثية عموم كلامهم للقاصر والمقصر من هذه
الفرق الخبيثة ليس باولى من عمومه للقاصرين من اليهود والنصارى لحكم بكفر جميعهم ويؤيده ما ذكرنا من ان التارك للتدين ببعض الدين
خارج عن الدين والسيرة المستمرة من الاصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانهم لم يكذبوا النبي ص في ذلك
ثم اقول من الاحتمال الآتي ان الانصاف ان في شمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظرا لظاهر
ومنع وجود القاصر في الكفار كلام آخر واما نجاسة الخوارج والنواصب فيمنع كونها لمجرد الانكار للضروري فلعله لعنوانها الخاص بل يستفاد
من الاخبار الآتية ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم بمعنى محبتهم كالرسالة في كفر منكرها من
غير فرق بين القاصر والمقصر ولو سلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقائد الضرورية المطلوب من المكلفين التدين بها بالاعتقاد
بها دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب فيها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الاحكام العملية الضرورية
دون العقائد تمسكا في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروري لعدم الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك
الحكم ولا بالعمل بمقتضاه لان المفروض بعد ان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته وصريح الاخبار المتقدمة في
استحلال الفرائض في غير القاصر لتقدم ما ورد في حد الخمر عمن لم يعلم بحرمته المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم الكفر
كما ترى بلحاظ ادلة دفع الحد انه لا يحكم بارتداده لا الترتيب لا يقبل وعنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن وجوب الحد على شارب
الخمر ونحوه ممن اعترف بعدم اعتقاده للحكم الضروري ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا نقول بكون نحو هذا لا يحد ولكن الحكم
بكفر منكر العقائد الضرورية فلعله الاقوى للاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من العقائد من الحكم بكفر منكرها كما

لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقائد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري وهذا حال
العقائد الضرورية واما النظرية منها فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذا لم يرد دليل على كفره بالخصوص واما ما ورد الدليل على كفر
منكره بالخصوص كبعض العقائد التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل او يختص ذلك بغير
القاصر فيه اشكال والاقوى الاول اذا كان الدليل مما يصلح الركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعمومها فتامل والمسئلة
من المشكلات نسئل الله الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدم اليهم الاشارة من المتأخرين فلا اشكال في صحة استثناء
صورة الانكار للشبهة الحاصلة عن القصور بل عن التقصير ايضا لعدم رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على
ترك التدين بما قصر فيه واما لو قلنا بالثاني وهو كون الانكار للضروري في نفسه قولا او فعلا سببا مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة
وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم من كفر منكر الضروري وخصوص الخوارج والنواصب وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير
مكلف بالتدين بذلك المجهول فالتدين بالنسبة اليه ما عدا ذلك وعلى كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال في نجاسة الناصب مطلقا
كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري وعن جمع حكاية انه لا كلام فيه وفي شرح
المفاتيح الظاهر انها غير خلافية ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر والمراد به مقابل الاسلام
لا الايمان لان الاسلام موجب لجواز المناكحة وفي باب النكاح الناصب لا هل يعني جوابا وغالى في الدين بما ورد فيه ورواية زرارة
المتقدمة في تغاير الاسلام والايمان ما تقدم بعضه في مسئلة الغسالة من ان الله تعالى لم يخلق خلقا شرا من الناصب وان الناصب اهون
على الله من الكلب وعن العلل في الموثق ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس وفي بعضها ان الناصب شر
من اليهود والنصارى والمجوس في دلالتها بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية منع وفيه منع ذلك
وبانها مسوقة في بيان حال الغسالة المنفصلة عن ابدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان ينقض باشتمال
اكثر تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظ المقام لا باعتبار نجاسة بدنه وكيف كان فلا مجال للكلام في نجاستهم
بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المنقولة فلا اشكال في المسئلة انما الاشكال في معنى الناصب فالذي يظهر من بعض الاخبار
ان النصب لا يختص ببغض اهل البيت بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت واختاره في الحدائق وذكر فيها روايتين احدهما قول الصادق ع
لمعلى بن خنيس ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم
انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا والثانية ما رواه عن مستطرفات السرائر عن محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه يعني الهادي ع
اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب
اقول ويؤيده بل يدل عليه ما تقدم في حكم غير الاثنى عشرية من فرق الشيعة من رواية ابن المغيرة وفيها ان الناصب لك و
الزيدي نصب لنا وفيه انه بعد ما دل الدليل على طهارة منكر الولاية من حيث الانكار فلا ينفع اطلاق الناصب عليه اذ الدليل على نجاسته
اما الاجماع واما مثل الاخبار السابقة ولاختصاص كل منهما بالقسم الاول لا خفاء هذا مع ان صدق هذا العنوان على القسم الثاني ممنوع
جدا قال الصدوق في باب نكاح من الفقيه ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وفي المعتبر في باب الاسآر انهم
الذين يقدحون في علي عليه السلم وعن كره المص انه الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت ع وعن السعيد المحدث المتقدم انه من نصب العداوة
لاهل البيت ع وتظاهر ببغضهم ونسب ذلك الى اكثر الاصحاب وعن القاموس ان النواصب هم المستدينون ببغض علي ع لانهم نصبوا له اي
عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن شرح المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي ع الثاني من ينسب
الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضلهم لو سمعها الرابع من يعتقد فضيلة غير علي ع الخامس من انكر النص على علي ع
بعد سماعه ووصوله اليه بوجه يصدقه ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار هو من يبغض اهل البيت ع ولما كان المنشأ في ذلك غالبا بغض
سيدهم امير المؤمنين عليه السلم افصح المعتبر وهو على ذلك وكذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث عن اكثر الاصحاب
وكيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يسهل الخطب ما اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف في ان
الناصب هو العدو لاهل البيت ع والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت ع
وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرناه هو
الاخبار المذكورة انتهى بكلامه وانت اذا تاملت جملة ما ذكره من الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لنا

اهل البيت ع وبالجملة فالظ ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثانيين بل ربما يستشكل الحكم في الاول بان الظ من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من اصحاب النبي ص والكاشفين في زمن الامير ع واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل وكثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت ع فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انهم لم ينقل الاحتراز عنهم والحاصل ان المخالطة معهم كان كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم تقييد الناصب بمن تدين ببغضهم دون من يبغضهم مطلقا خلاف ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان توهم ظ تفسير العزية وهي والمحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع من ذكر مبغضا واضحا معاملة بل كثير منهم سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاملة المبغضين واضحا معاملة المسلمين في غير ما لا فاهم تقية ممنوع بل خصه سيد الشهداء ع مع معروفيته وفي قوله لو قتلنا كم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكتاب بعض الاخبار والكلام في الخوارج يظهر مما ذكرنا في الناصب فانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كما روي عليه السلم في خارجي دخل عليه انه مشرك والله وقوله ع في الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظ المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مع صدانه لا كلام فيها مضافا الى النبوي انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله واما الغلات فلا اشكال في كفرهم بناء على تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين ع او احد الائمة ع لا بما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل ما طعن القميون في الرجال كثيرا ويرميه بالغلو ولذا حكي الصدوق وعن شيخه ابن الوليد قده ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ص ثم ان ظ جماعة ان كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان نفوا وجود صانع غيره زعموا فهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الرب تعالى اتحد بمن يزعمون على نحو الحلول فهم منكرون للضروري والاظهر في مذهبهم الثاني واما المجسمة فالمحكي عن ط وي كما في هي وشرح اطلاق القول بنجاستهم ويدل عليه قول مولينا الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر بناء على ان المشبهة كما عن فوائد الفقها بعد شرحها هم الذين قالوا ان الله تع في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام والظ من الرواية ارادة التجسيم بالحقيقة ولذا خص الحكم في الدروس والبيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام وقضية طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا يلزم عليه القول بحد وشبه نعم ولذا حكي عن السيد في الشافي انه قال فاما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظ من الحكاية القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا متعلق على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو استلزم دعويهم نع الا انهم حيث لم يعترفوا بالملازمة فربما ينكرون اللازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره له وهو المحكي عن صريح كري وذكرة بل صرح بها الا ان المحكي عن حاشيته مع صدق الدلائل انه لا كلام في نجاستهم يعني المجسمة وعن شرح المفاتيح الظ انه لا خلاف فيه ولعله لان اصل المجسمة مطلقا مخالف للضرورة الا ان يقال انه ضرورية بطلانها انما يعتقده العوام من وجوب حلوله او ثبوتها في الله تع والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فعن ط نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن مولينا الرضا ع وقوله ع القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ع ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله تع اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر وللرواية المتقدمة في الغالي ولاستلزام ابطال النبوات والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مقام تقوية قول الشيخ وذكر ان تنجيس المجبرة اولى من تنجيس المجسمة والمشبهة بل اكثر لكنها وربما استدل بكفرهم بقوله تع سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلنا وفي الدلالة نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثيرا مما لا يقبح منه على الله يعترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضرورية العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات

الشرعية طهارتها الا ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على الافعال وتفصيله في محله ولذا حكي عن هي وكري ومع صد تضعيف القول بالنجاسة وهو الظ من المعتبر كالحزين في المجسمة قبل بل الوحيد والاصحاب مجاله للشيخ ويؤيد القول بطهارتهم ما دل الاصول وعموما طهارة المسلم ما لم ينكر الضروري وان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل ان غيرهم قد انقرض في بعض الازمنة الا قليل من قبيل السلاطين (?) الى هذا المذهب واعراضهم عن غيره كما فصل القول في ذلك السيد الكاظميني في شرح الوافية في الادلة العقلية والظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان ظ الفقهاء طهارتهم الا انه على كشف الغطاء من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض وان الافعال باسرها مخلوقة لله تعالى وبالجملة فالمدار في كفر منتحل الاسلام على انكار ما علم ضرورة وبديهة لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص ممن لو بذل الجهد لحصل الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل العمليات التي تقدم ان المكلف به فيها التدين بها دون التدين والاعتقاد فالحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري من خروجه عن دين الاسلام بالتقصير اذ القاصر يكون ما اعتقده دينا بالنسبة اليه كما تقدم تفصيله ذلك

المشهور بين اصحابنا رضوان الله عليهم طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة ولاصالة الاسلام لحديث الفطرة لما دل على ثبوته لمن اظهره وتدين به خلافا للمحكي عن الصدوق والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته وعن لف نسبته الى جماعة وظهر من المعتبر ان بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك واستدل له بمرسلة الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفي اخرى تعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومرفوعة سليمان الديلمي الى الصادق ع وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول انت شر الثلثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر وفي كذه (?) ما ورد من ان نوحا على نبينا وعليه السلام لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان نحمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب علي ع علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية كدية اليهودي ثمانمائة درهم وموثقة زرارة عن الباقر ع لا خير في ولد الزنا ولا بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال لبن اليهودية والنصرانية احب الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في مذمته وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخ عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره مرجوحا لسايرهم في القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف دلالة اخبار الغسالة مضافا الى رواية ابن ابي يعفور المشتملة على قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في ارادة القذارة المعنوية ومما ذكر ان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته اما الرجس في المرفوعة فالظ انه لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فلا نص انه لا يظهر من مجموع الروايات الا خباثته المعنوية وانه شر الثلثة لا نجاسته الظاهرية التي بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا الى عموم طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق عن المقدمة الاولى فاختار انه يحشر وله حالة غير حالتي الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق وابن ع جواز التوضي بسؤره فلعل نقل مع الحلي دعوى دلالة على كفره ولا اقوى يوافقه الاعلم الهدى فكيف ينفي الخلاف ثم ان الاخبار في مجازات ولد الزنا مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب في النار ان لم يعمل عملا موجبا له

والتاسع المسكرات المايعة بالاصالة وان انجمدت بالعرض على المش بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الاتفاق الا ان المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وعن ع ان على ذلك عمل الاصحاب والاخبار في الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين واما في النبيذ فمستفيضة منها ما ورد من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء ورواية زكريا بن ادم عن ابي الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وبمضمونها رواية زرارة الاتية عن ابي عبد الله ع وموثقة عمار الامر بغسل الاناء عن النبيذ سبع مرات هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار وصحيح بعضها واما في ساير المسكرات بناء على عدم تسليم شمول اطلاق النبيذ في الاخبار المتقدمة لها من جهة الانصراف الى المأخوذ من التمر فمنها موثقة عمار ولا انصل

في ثوب قد اصابه خمر ولا مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى
تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء
من الكرم والزبيب والعسل والشعير والتمر وتسمى الاول عصيرا والثاني نقيعا والثالث بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل
الكرم الحنطة ولم يذكر فيها اسم المأخوذ منها وفي رواية ابن عباس انها من تسع وفي رواية عطا بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن الفقيه
في تفسير قوله تعالى انما الخمر الخ كل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر فان الظ من الحمل هنا الصدق الحقيقي كما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشارع
بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح المنير ومجمع البحرين او ثبوت احكام الحقيقة وربما يجعل من هذا القبيل ما دل على ان الله عز وجل
لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظ من السياق الالحاق في التحريم دون النجاسة وكيف كان
ففيما ذكرنا من الاجماعات والاخبار غنية الا ان ههنا اخبارا كثيرة تبلغ اثني عشر كلها مخالفة لما ذكر في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات
ولذا ذهب الصدوق ووالده في الرسالة ويظهر من رواية خيران الخادم وجود الخلاف في المسئلة بين القدماء من اصحاب الحديث
فذهب جماعة على ما في الروض الى ذلك وهو ظ المقدس الاردبيلي او صريحه وبعض اصحاب المدارك والذخيرة والمشارق وهو ضعيف
والاخبار محمولة على التقية من امراء الوقت والوزراء وعمال بني امية وبني عباس كما عن حبل المتين واشتهار النجاسة بين علمائهم لا يدفع
التقية من الائمة عليهم السلام في اظهارها كما لا يخفى وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة
الرأي الموجود في زمن الصادق عليه السلام وهو من شيوخ مالك ويكفي في الحكومة بين اخبار الطرفين رواية علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله
بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام جعلت فداك روى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام في الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا باس بان يصلى فيه انما
حرم شربها وروى عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه
فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما آخذ به فوقع عليه السلام بخطه خذ بقول ابي عبد الله عليه السلام ورواية خيران الخادم قال كتبت الى
الرجل عليه السلام اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب عليه السلام لا تصل فيه فانه رجس الحديث
وكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة وتوهم حملها على الاستحباب مدفوع باباء كثير منها لذلك كما لا يخفى ولعل الاولى
حملها على التقية مع ما عرفت من شرح المفاتيح ان الاصحاب على العكس ولقد جاد في كر حيث ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار
لا تعارض القطعي فمن العجيب المحقق في المقام نعم ربما يتمسك في نجاسة الخمر بقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من
عمل الشيطان فاجتنبوه وفيه انها نظر حيث ان الظ من الخمر في الاية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها
فيصير الرجس شربها لا عينها فيتعين حمل الرجس على الحرام ثم ان قضية تقييد المسكر بالمايع بالاصالة نجاسة ما يجمد منه بالعرض والظ
انه اجماعي ويكفي في دليله الاستصحاب وكذا مقتضاه طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه و
عن غيره ان الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمايع منها بالاصالة وعن لك انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق
اتفاق كلمتهم عليه وعن شرح المفاتيح عدم ظهور الخلاف في ذلك ويدل عليه الاصل بعد اختصاص ما تقدم من ادلة نجاستها من الاجماع والاخبار
بالمايع كما لا يخفى على من راجعها وتوهم شمول الاخبار للمايع بالعرض مدفوع بان الظاهر انصراف اطلاقها الى المايع بالذات فيبقى
المايع بالعرض على اصالة الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول بالفرق بينه وبين الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكي عن المص في لف
انه لفق قياسا غلطا لطهارة الخمر تشحيذا للاذهان حاصله ان المسكر لا يجب ازالته للصلوة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس
يجب ازالته اجماعا ينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول بمعنى ان المنفي هو الوجوب
الاجماعي وفي الثانية جهة للقضية وقيد للربط فلم يتحد الاوسط واورد عليه في المشارق ان هذا الايجاب مادة الشبهة لان جهة
القضية يمكن ان يجعل جزءا من المحمول ويصدق معه القضية ايضا وكما يصدق كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضروري او قطعي
وجوب ازالته والمفروض ان الصغرى كل مسكر ليس قطعي الوجوب فتكرر الاوسط واجاب هو بما حاصله ان الجهة التي يمكن ان يجعل جزءا
للمحمول مع صدق القضية وصدق جهتها هي احدى الجهات الثلث اعني الضرورة والامكان والامتناع لا الجهات الادراكية من العلم والظن
ومتعلقاتها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج بالضرورة اذا جعلنا الضرورة جزءا للمحمول وقلنا كل اربعة ضروري
الزوجية فان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اذا تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك العقل هذه
القضية يعني كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا فاما حيث يسري الى الافراد فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصورت

يحكم عليها

يحكم عليها العقل بالزوجية بديهة فمم والسند ظاهر فان الدراهم الاربعة التي في كيس مثلا اذا لم نعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في
كيس مثلا لم يحكم عليها بالبديهة انها زوج ولا يحكم عليها بها في ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر في ذلك ان ملاحظة الشيء بالعنوانات
المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته **اقول** الظ ان جعل الاجماع في المقدمة الثانية جزءا من المحمول لما كان ظ
الفساد لم يتعرض لها العلامة في الجواب فالحاصل ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب
وح فان جعلنا الاجماع في الثانية جهة صدقت لم يتكرر الاوسط وان جعلناه جزءا من المحمول فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم تصدق
لاحتمال ان يكون ليس نجسا عند بعض المجمعين فليس وجوب ازالته اجماعا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون
نجسا مجمعا على نجاسته ولا ينفع فافهم والمش كما عن جماعة مستفيضا ان في حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد وعن لف نسبته الى
اكثر اصحابنا كالمفيد والشيخ والسيد وابي الصلاح وسلار وابن ادريس بل عن كنز العرفان دعوى الاجماع عليه وعن ظ المنتهى الاتفاق
على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر وهو كذلك اذ القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لف ولذا قال
في المقاصد العلية ان تحقق القولين في المسئلة غير معلوم ومع ذلك فقد اختار الطهارة في شرح عد المحقق الثاني وتبعه الشهيد الثاني في
في تمهيد كرى حيث قال فيها ان في حكم المسكر العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا
ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول
بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وتبعهم في ذلك المحقق الاردبيلي وتلميذاه وكاشف اللثام واصحاب الذخيرة والمفاتيح
والحدائق والرياض والارجح في النظر النجاسة لموثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج
ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث فان حمل
الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامة بل عن المهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما للمشابهة
الموجبة لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والخدشة في الرواية بخلو الرواية على ما في الكافي عن ذكر قوله خمر مع انه اضبط
من الشيخ مردودة بان الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ويؤيد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير والد
الصدوق بمضمونها في رسالته الى ولده التي هي كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته
النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى والمقصود من الاستشهاد به فتواه بكونه
خمرا والا فالصدوق ووالده على طهارة الخمر واضعف مما ذكر دعوى ارادة التشبيه في مجرد الحرمة فانه خلاف الظ مع انه لا يبعد ان
تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم لا من حيث النجاسة فتدبر ويؤيده غير واحد مما دل على
انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه حكاية منازعة ابليس لعنه الله مع نوح على نبينا وآله
وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال عليه السلام فما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه
وذلك الحلال الطيب يشرب الخ فان الظ من الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخباثة المغايرة للحرمة
ليست الا النجاسة الظاهرية فتامل ومنها بعض الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح على نبينا وآله عليه السلام وابليس لعنه الله وفي ذيلها قوله
هنا طاب الطلاء على الثلث الخ والطلاء عصير العنب ولكن في دلالتهما على المطلوب بل تاييدهما له نظر سيما الاولى نعم في الاخبار الحاكية
لقضية آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام مع ابليس لعنه الله الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة
واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى
انه خمر ومنه من حيث النجاسة وليس كالخمر في كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار وبقي الكلام في اعتبار الاشتداد زائدا على
الغليان والمراد منه كما هو ظاهر جماعة اشتداد نفس العصير يعني ثخونته وقوامه كما هو الظ من محكي المعتبر وكره حيث عنونا صورة
الغليان قبل الاشتداد وظ التمهيد وكرى والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحبسها
وعن فخر الدين وحاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان انتهى
والمراد به القلب في رواية حماد بن عثمن ويمكن ان يكون مراد اللمعة والمحقق من الاشتداد هذا ايضا ويكون مرادهما بعد الغليان
وقبل الاشتداد هو ما اذا غلا ضعيفا ولم يحصل القلب والا فيبعد عدم اطلاع الفخر على ما ذكره والده وشيخه ولعله لذا ذكر في حاشيته
ان تفسير الاشتداد بالثخونة غير ظ من الاصحاب ومراده الثخونة المحسوسة التي تحصل بعد زمان طويل سيما الحاصلة بمجرد القلب

واهداب

واجتناب بعض الوجوه الا ان الظاهر من الشهيدين في كري وض ارادة المحقق في المعتبر التخوقة العرفية المحسوسة وفي فتوى الشهيد المتيقن منها هذا
القدر كان الاقتصار في مخالفة الاصل عليها اولى وان كان الاطلاق لا يخلو عن قوة نظرا الى اطلاق المحكي في الغنية عن الاكثر مع ما عرفت من
حاشية المدارك من عدم ظهور تفسير الاشتداد بالتخوقة من الاصحاب ومن حاشية الارشاد من انه عند ناصبه ... اسفله اعلاه ثم ان المحكي
عن ابن حمزة تخصيص النجاسة بما اذا غلا بنفسه فلو غلا بالنار حرم ولم ينجس ولم نقف له على ماخذ ولعله الحقه بالخمر لاختماره ح ولما
يظهر من بعض الاخبار من عدم جواز ترك نبيذ التمر ونقيع الزبيب حتى ينش ثم انه لا يلحق بالعنب الزبيب بل الاقوى طهارته بل عن خيرة ...
لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق الظ انه لا خلاف في طهارته وفي شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد
على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد العلية جعل الطهارة اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل لعدم الدليل
على النجاسة والحرمة ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي من استصحاب حكمه الثابت له حال العنبية لتغير الموضوع اما بناء على
عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق فلان المعتصر من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء
اللطيفة من الزبيب وان سلمنا صدق العصير على كل منهما لكنه لا ينفع مع تغاير عصير العنب لعصير الزبيب وبالجملة فالامر واضح ودونما اجيب
عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعليقي وهي حرمة العنب لو غلى وهو ليس بحجة وفيه ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو استصحاب
حكم شرعي تنجيزي وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها فالمستصحب هو الاستلزام المنجز لا ثبوت اللازم المعلق وتمام الكلام
في محله واضعف من ذلك دعوى معارضة استصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح الثاني بالمرجحات ولا يخفى
ان الاستصحاب الاول وارد على الثاني كما لا يخفى هذا كله على تقدير القول بالحرمة والا فلا اشكال في الطهارة على القول بالحلية
على ما هو المشهور كما عن جماعة وعن الرياض كادت تكون اجماعا لا الصحيح الى بصيرة ع كان يعجبه الزبيب اذ لم يعلم كيفية طبخه فلعله
كان على وجه لا ينافي دعوى الخصم ولا الذهاب ثلثيه بل لذهابه بالشمس كما استدل به الشهيد في الذكرى والمدارك وغيرهما لان تحريم
... هو غليانه فلا يحله الا ذهاب الثلثين بل حصول التحريم وهو حصول الغليان والغلي بالشمس عن تاثيره مطلقا او في الجملة فان منها
ما يحيط بالنظر مع ان صدق العصير على ما في حبات العنب محل كلام مع ما يمكن من توهم حرمة العصير اذا غلى بنفسه بل للاصل الشامل
عن الوارد عليها ما عرفت ... من استصحاب حكم العنب وعموم ما دل على حرمة كل عصير غلا حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل
رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يوخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى
الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا
قال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه الماء
قدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه في الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان
ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح
فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل هذا قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه
الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الاخير ثم حده ثم
توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الخبر وفي رواية اخرى لعمار في وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا قال عليه السلام
تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم انقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله في تنور
مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى يذهب حلاوته ثم تنزع ماءه الآخر
فتصبه على الماء الاول ثم تكيله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه وتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره وتجعل قدره قضيبا
او عودا تحدها على قدر منتهى الماء ثم تصب الثلث الاخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان
ويبقى الثلث ورواية اسمعيل بن الفضل الهاشمي وغيرهما ورواية زيد النرسي عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه
الماء قال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او
بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ما تقدم من اخبار منازعة ابليس لعنه الله مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام والجواب
اما عن اخبار العصير ... فقد ... لانها على شمول العصير ... ضعفا وانصرافا لمحل الكلام وهو ... ولقد بالغ في الحدائق في انكار ذلك ...
ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا ومن التمر نبيذا مستظهرا ذلك من المصباح والنهاية والقاموس

والجمع بين مادة عصر ونبذ ونقع وما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره والمحقق في
اشارة شكر الله سعيه ان لم يكن ظاهر النص بل الذي يشاهد في العرف صحة اضافة العصير الى كل من العنب والزبيب والتمر والماخوذ من مادة
العصر لغة لدليل الا ان يكون في الشيء اجرام ماء به من دون فرق بين تكونها فيه كما في العنب والرمان ونحوهما او لشربه لها من الخارج
كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يقدح في مطلب المستدل وان عصير الرطب داخل قطعا فاذا ثبت حرمته بعموم
الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب كيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة بعصير العنب مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ
العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن فلو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب
فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر ع فبعدم دلالتها على التحريم دلالة ولا تقريرا واما عن الموثقة
فبعدم دلالتها على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة احتما
بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شايعا لخاصية نضج الاشربة بل حكي ان منبا الثمار الحلوة جميعا بعد
غليانها وذهاب ثلثيها يعتريها الاسكار بسبب تطاول الازمان بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من طبخ العصير
الثلث مع العسل حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي الخ واما رواية
فضعيفة جدا واما اخبار نزاع ابليس مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام فظاهرها تحريم الخمر ومع العصير كما يظهر من قوله
عليه السلام في بعضها فاذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر قوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما
في الصحاح عصير العنب وكيف كان ففي الخروج بتلك الاخبار عما عليه المشهور مشكل ثم ربما حكي عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة
القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قدماء اصحابنا الروايات الاخبار للتحريم والاخبار المتقدمة ونحوها في خصوص نقيع الزبيب بناء
على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الظاهرة الدلالة التي اوردوها في كتبهم من غير معارض ونظرا الى اطلاق جملة من فتاوى
المتاخرين عن الشيخ بحرمة العصير بناء على شموله لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان ... اعرف بمذاهب القدماء
مع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكاه الشهيد عن بعض مشايخه قال وهو قول بعض
علمائنا فالقول بالطهارة لا يخلو عن قوة الا ان الاحتياط الشديد في الاجتناب لظهور الموثقتين في المطلب سيما مع ان الظ منهما جواز
المداومة في ذهاب الثلثين وتحديد مقعد العصير بقضيب او عود فان ذلك لا يقتضي ان يكون اذهاب الثلثين لمجرد الامن من الفساد سيما
مع صراحة رواية زيد النرسي المذكورة وضعف كتابه بما ذكره الصدوق وشيخه ابن الوليد معارض بما ذكره ابن الغضائري من الطعن
في كثير من الثقات من تخليط الصدوق في ذلك مع ان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير عن الشيخ ايضا انه روى عنه ابن ابي عمير هذا مضافا
الى ان في رواية العلل في نزاع ابليس حيث قال هذه الشجرة لي قال نوح كذبت قال فما لي منها قال نوح الثلثان فمن هنا طاب الطلاء
على الثلث الخ دلالة على وجوب تثليث ثمرة الكرم مط عند الغليان من غير فرق بين رطبه ويابسه الا ان يدعى ذهاب ثلثيه بالشمس
وفيه ما عرفت بل يستفاد من الاخبار المذكورة في الكافي وغيره في هذا الباب ان اعتبار ذهاب الثلثين في عصير العنب والزبيب كان
امرا مركوزا في اذهان الرواة ايض واما عصير التمر فالمعروف طهارته بل عن حواشي القواعد للشهيد الثاني الاتفاق على
عدم جريان الحكم في عصير غير العنب والزبيب وفي مقاصد العلية انه لا يلحق به اي بالعصير العنبي عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب
على اصح القولين وبعينه دعوى الاجماع في الدلائل في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسئلة الزبيب وادعى
عليه الاجماع صريحا في الحدائق فهذه خمسة اجماعات مع ان النجاسة ساقطة بناء على الحلية كما هو المعروف وفي الحدائق انه كاد
يكون اجماعا بل هو اجماع كما في الرياض انه حكي عن بعض الفضلاء عدم الخلاف فيه اصلا لكن قال في الشرايع ان التمر اذا غلا ولم يبلغ
حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ انتهى لاصالة الاباحة وعموماتها الثابتة بالكتاب والسنة وخصوص
رواية محمد بن جعفر عن ابيه ع قال قدم على رسول الله ص قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا
مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله ص عما هو اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فاتى الوفد رسول الله ص فقالوا يا رسول الله
ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب
الماء عليه حتى يمتلئ ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء آخر ثم صبوا عليه ماء آخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب
ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم هدر فغلى ثم يسكن على عكره فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا هذا قد

اكثر فانه يسكر قال نعم قال ان كل مسكر حرام الى اخر الرواية ومنها ان القوم رجعوا باسفهم فقالوا يا رسول الله فقال لهم بما اجاب
الوفد قبله ولا قصور يجزى على عدم الحرمة ما لم يسكر والظ ان الاسكار انما كان يحصل فيما وضعوه بعد القاء العكر فيه وهو مراده
غليانه ونشيشه ونحوهما ورواية الفضيل بن يسار عن مولانا ابي جعفر ع قال سئلته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم نبيه
من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلى النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه وبين ان لا يغلى ورواية مولى حريز عن الصادق ع قال
لما اتى اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم يكلفوني في صنعتها فاصنعها لهم قال اصنعها لهم وادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير
مسكرا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر او مباديه ولو من شرب
كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب التفحص والتجربة
ايض مع انه لو كان لاتفق لبعض ولو اتفق لنقل وشاع بل لو كان لاخبر به الحذاق نعم الظ ان طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب قبل
اذهاب معظم اجزائه المائية باذهاب الثلثين يوجب الاختمار الموجب للاسكار وقد يستعجل اختماره بوضع بعض الاجسام فيه كالعكرة
وثفل التمر ونحوهما وقد يختمر بنفسه لتلوث انائه ببقية النقيع السابق المختمر وح فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكن لا
موجب التحريم قبل حصوله كما صرح به ع في رواية مولى حريز المتقدمة حيث قال ع هي حلال قبل ان تصير مسكرا ومما ذكرنا يظهر ضعف
التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى انه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته
الاخرى قال سئلته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن والنضوح طيب طائع يتفعون التمر والسكر والقرنفل
والتفاح والزعفران واشباه ذلك ثم دوره مخصوص فيها قدر مخصوص من الماء ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر فان الظاهر ان
الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه لاجل ان لا يصير خمرا اذا نش واختمر مع الادوية الممزوجة معه لما سيجيء من ان ماء التمر والزبيب اذا
نش واختمر صار مسكرا لا للنجاسة الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفتهما للشهرة المحققة والاجماعين المحكيين
المعتضدين بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا عن شاذ من متاخري المتاخرين واضعف من ذلك الاستدلال بما روي ان الصادق ع
كان عنده نسائه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نجعل فيه الضياح فامر به فاهريق في البالوعة ح والضياح قيل اللبن الخاثر
وعن القاموس ان الضياح ككتان عطر او غسل وعن بعض انه الخمر الممزوج بالماء وح فلا دلالة للرواية على نجاسة اصل النضوح او
بقائه هذا النضوح كان تماما لم يذهب ثلثاه ام اختمر فصار نجسا والحاصل ان اذهاب ثلثي العصير العنبي مما يجب لا محالة لما دل
من الاخبار والاجماع على حرمته قبله ودعوى شمول العصير المحرم فيها اضعف من دعوى شموله لنقيع الزبيب التي قد عرفت ضعفها واما
اذهاب ثلثي ماء التمر المستفاد من هاتين الموثقتين فلا يبعد ان يكون علاجا لعدم افسادها عند النشيش والاختمار لاجل طول
المكث ولما يمزج كما يستفاد ذلك من مستفيض الاخبار منها رواية ابو ابن راشد قال سمعنا بالبلاد يسئل الصادق ع
عن النبيذ قال لا باس به حتى انه يوضع العكر فقال بئس الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي فقلت جعلت فداك هذا يفسد
بطوننا فقال ابو عبد الله ع افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك الخبر والعكر هو دردي الزيت يوجب غليان النبيذ ونشيشه كما
يستفاد من غير واحد من الاخبار ومنها رواية ابراهيم بن ابي البلاد انه دخل على ابي جعفر ع وجلست في شكوى الحصعة الى ان قال فاسقيته
ماء فيه اسقيني نبيذا فجاءت بنبيذ مريس في قدح من صفر فشربته فوجدته احلى من العسل فقلت له هذا الذي افسد معدتك
قوله هذا تمر من صدقة النبي ص يؤخذ غدوة فيصب عليه الماء وتمرسه الجارية واشربه على اثر الطعام وسائر نهاري فاذا كان الليل
اخرجته فسقيته اهل الدار فقلت له ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما نبيذهم قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه القعوة قال
ما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي قلت يؤتى من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكن او يسكر قال ذلك حرام خبر
ذلك مما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب منها رواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله ع ما تقول في
النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سئلني عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسئلني عن المسكر الى ان
قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شيء هو فقال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يامر الخادم فيجيء
بقدح فيجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء فيصب عليه ثلثة مثله او اربعة ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله
بالغداة ويشربه بالعشي وكان يامر الخادم بغسل الاناء في كل ثلثة ايام كيلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها
رواية علي بن اسباط انه قال رجل لابي عبد الله ع ان لي اوجاع البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ فقال ع ما لك وما حرم الله ورسوله

فقوله ثلث

فقوله ثلثا عليك بهذا المريس الذي يمرس بالعشي ويشرب بالغداة ويمرس بالغداة ويشرب بالعشي فقوله هذا ينفخ البطن قال فادلك على ما هو
انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء وقد ورد في موثقة عمار في وصف طبوخ الزبيب انه ان خشيت ان يغش نقيع الزبيب
فاجعله شوردا سيجيء الى غير ذلك مما ينفع عليه مما يدل على ان نقيع الزبيب والتمر اذا حصل فيهما النشيش لطول المكث او بالعلاج يحرم
اذا غلي في النار واذهب ثلثاه وقد صرح جماعة من الاصحاب عن نهاية الشيخ لا باس بشرب النبيذ غير المسكر وهو ان ينقع التمر او الزبيب ثم
يشرب قبل ان يتغير ونحوه ما عن الوسيلة والمهذب وفي الدروس ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل به نشيش فيحل طبخ الزبيب على الاصح
ونحوه ما عن السرائر ثم ان الحرمة المستفادة من النصوص والفتاوى في ذلك ليس لاجل نفس النشيش والغليان حتى يقاس عليه ما اذا
غلي بالنار بل لحصول الاسكار او لدخوله تحت الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع لم يحرم ايض وان كان بعض الاخبار مطلقا
الا ان التقييد يعلم من بعضها الاخر ومما ورد من ان المدار على الاسكار مثل رواية ابي الفضيل ومولى حريز المتقدمتين في اول
المسئلة وغيرهما مما يقف عليه من راجع باب الاشربة من الكافي وكيف كان فالقول بالتحريم ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الروايات
الثلث المتقدمة الدالة على النجاسة المخالفة للاجماع والشهرة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظ انه لا اشكال
ولا خلاف في طهارته وحليته للاصل وما عرفت من حصر المحرم من الاشربة في المسكر ورواية مولى حريز المتقدمة الدالة على
حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك وحكي في الحدائق عن بعض محققي البحرين الالتزام بالاحتياط فيه لاحتمال شمول
العصير في الاخبار له وفيه ما قدمناه ذكره من ان الواجب حمل العصير على الصنف المعهود في ذلك الزمان لا على العموم وخروج ما خرج
بالدليل ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب دون الحصرم مع ان عدم العلم بالمتعارف كاف واما اخبار نزاع ابليس
فالظ منها ايض العنب ثم ظ رواية العلل جريان الحكم في ثمرة الكرم قبل العنبية وبعد الزبيبية الا انه ليس فيها ذلك الظهور المعتنى به
فضلا عن ان يقاوم الاجماع المستفاد من تسالم العلماء والسيرة القطعية مضافا الى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال
عن ابي الحسن ع ان محمد بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب انما هو لحم طبخ وقد روي عنهم عليهم السلم
في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل العنب من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله
الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب لا باس فان الظ من الرواية انهم انما كانوا يتحاشون في ذلك الطبيخ الحصرم ولم يتوهم وجوب تثليثه
ولا تعرض له الامام ع في مقام البيان وانما تعرض السائل للعصير الذي يجعل في ذلك احيانا وكيف كان فلا ارى المسئلة محلا
للاشكال وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط جري حكم العنبي في الزبيبي والحصرمي والتمري والبسري ثم ان الظاهر عدم الفرق فيما يحرم
بالغلي من الاعصار بين ان يغلى منفردا او ممزوجا مع شيء اخر لاطلاق الادلة الا مع استهلاكه على وجه لا ينسب الغلي اليه عرفا اما لو صدق
انه يغلي ولو في ضمن غيره بحيث صار كالسكنجبين وكالعصير على الغرف فالظ جريان الحكم وبالجملة فالحكم يدور على صدق غلي العصير ولو في
ضمن غيره لا على صدق العصير على المغلي وقوله ع في رواية زيد المتقدمة في الزبيب المغلي في الماء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد
محمول على ما ذكرنا دون مجرد تغير الطعم في الجملة فافهم ويؤيد ما ذكرنا ما تقدم في مسئلة الحصرم من رواية السرائر ولو وقع شيء
من العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه في مايع بحيث لا ان يكون عصير الخمر وان كان مثلثا او كان العصير المنصب مما لا استهلك في
ذلك المايع في تثليث ذلك العصير والمايع على اشكال في الاول ويتاتى ذلك في تطهير ما بالتثليث ثم ان الحكم بالحرمة في مورد ما معمول
على نفس المايع المكنون في العنب والحادث في الزبيب والتمر لا على ما يصنع كونه معتصرا ومخرجا منهما وان اوهم الاخبار خلاف ذلك
فان التعبير عن الموضوع منها بالعصير من باب التعبير بالغالب والا فلا ينبغي ان لا يحكم بالحرمة اذا استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان
وهو واضح الفساد وعلى ما ذكرنا فلو غلي ماء العنب في حبه من دون ان يخرج حرم ودعوى انه لا يتحقق معه القلب المعتبر بالغليان في
رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظ تحققه في حب العنب بحسب حاله اذ الظ انه يكون في
ذلك بمجرد حركة وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلا حرم نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله ع في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب
في القدر كما هو اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد فان تخصيص فساده بوصول الحلاوة الى الماء مع اقتضاء المقام للبيان يدل
على العدم الا ان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا فيحرم حب العنب اذا غلا بالشمس قبل ان يصير زبيبا فما عن المحقق الاردبيلي
التامل في تحريمه ذلك مع اعترافه بانهم صرحوا به محل نظر قال في شرح الارشاد على ما حكي عنه وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا
فلو غلي ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى ففي تحريمه تامل ولكن صرحوا به فتامل والاصل والعمومات وحصر المحرمات دليل

الحل

الحل حتى يعلم السائل انتهى وقد عرفت ان التعبير في الاخبار محمول على الغالب ثم ان الظاهر ان الحكم المذكور مختص بالعصير المعبر عنه في الاخبار
تارة بالعصير واخرى بالطلاء فلو صار العصير خلا لم يحرم بالغليان لعدم تحقق الاسم اما لو صار دبسا فالظاهر بقاء الحكم معلقا على
ذهاب الثلثين والاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف والنهاية
والقاضي وابن زهرة والظاهر انه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متأخري المتأخرين مثل استاد الكل في شرح المفاتيح وصاحب الرياض
والمبسوط كاشف الغطاء عن ابن ادعوى الاجماع عليه في الاخبار ونسبه في الغنية والمراسم الى اصحابنا وجعله في الامالي من دين الامامية
وبذلك كله يجبر ضعف الروايات عن ابي الحسن الهادي احدهما في الذكرى عن ادريس بن زياد الكفرثوثي انه كان يقول بالوقف
فدخل سر من راى في عهد ابي الحسن ع واراد ان يسئله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلي فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حركه الا
عليه السلام وقال مبتدئا ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وعن البحار انه وجد نحوها عن بعض المؤلفات القديمة
مسندة الى الكاظم ع وعن المناقب لابن شهر آشوب ان علي بن مهزيار كان اراد ان يسئل ابا الحسن ع عن ذلك وهو شاك في امامته ع
قال خرجت الى العسكر في زمن السلطان فخرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن
لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب الفرس والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترى الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت في
نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل وغرق
بالمطر وعاد ع وهو سالم من جميع ذلك فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسئله عن الجنب اذا عرق في
الثوب فقلت في نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف عن وجهه ثم قال ان كان الجنب عرق في الثوب وجنابته من
حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا باس به فلم يبق في نفسي بعد شبهة في امامته ع ونحوها الرضوي
ويؤيدها ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام وقول ابي الحسن ع في رد من زعم ان فيه شفاء العين كذبوا انه يغتسل فيه
عن الجنب من الحرام والزاني والناصب هو شرهما وكل من خلق ثم يكون فيه شفاء العين وفي رواية اخرى تعليل النهي بانه يغتسل
فيه من الزنا وولد الزنا والناصب منه وان لم تدل على النجاسة الا انها لا تخلو عن تاييد ان شئت فتمسك بها بناء على ان الظاهر
من التعليل بيان حكم نجاسة الغسالة ولا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها مثل ولد الزنا فان الخبر لا يسقط عن الاعتبار باشتماله على
ما يخالف ظاهره الدليل الظني بل القطعي وكيف كان فالانصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من نفس اشتهار
الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان يستند الى شيء سوى ورود الرواية بالخصوص فلا اشكال في انجبار الروايات المتقدمة بمثل
الشهرة المعتضدة بالاتفاقات المحكية مضافا الى ان المحكي عن المبسوط اضافة الرواية الى اصحابنا الظاهرة في اشتهارها بينهم خلافا
للمحكي عن المفيد في رسالته الى ولده وسلار مع ما تقدم عنه من نسبة القول بالنجاسة الى اصحابنا فلعله اراد الشهرة القريبة
من الاتفاق وتبعهما الحلي والمحقق والشهيد وعامة المتاخرين على ما حكى بل عن الحلي الاجماع على الطهارة والظاهر انه استنبط
الاجماع من قاعدة الطهارة وعموم ما طهارة عرق الجنب ولا يخفى ضعفه واضعف منه ما عن شرح الموجز من ان القول بالنجاسة
للشيخ وهو متروك ولا مستند لهم سوى الاصل والعمومات واطلاق طهارة عرق الجنب المندفعة بما عرفت ثم انه لا فرق كما عن المنتهى
بين كون الجنب رجلا او امراة ولا فرق في الوطي بين ان يكون وطي امراة او لواطا او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته
وسواء كان مع الجماع انزال ام لا والاستمناء باليد كالزنا قال اما الوطي في الحيض والصوم فالاقرب الطهارة وفي المظاهرة اشكال
انتهى ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل او القابل
لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو نكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض والميتة مما لا يخفى خلافا لكاشف
اللثام فسوى بين الكل في النجاسة ومما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في المظاهرة من حيث ان التحريم مستند اليها حيث جعلها كظهر الام
او الى نفس الفعل لما دخل عرضها كالحيض ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض او حلف ولا فرق في العرق بين الحادث
حال الفعل والموجود بعده واما السابق الباقي الى حال الفعل فهو طاهر والمناط في الظهر هو التحريم الواقعي مع عدم تحقق الحلية
الظاهرية فلو انتفى الاول كالواطي امراة باعتقاد انها اجنبية لم يتحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم الطهارة وعن المنتهى انه لو وطي
الصغير اجنبية والحقناه بحكم الجنابة ففي نجاسة عرقه اشكال ثم ان المحكي عن المعالم انه حكى عن الاسكافي انه قال في مختصره بعد الحكم بنجاسة
عرق الجنب من الحرام وكذا عندي الاحتياط من عرق جنابة الاحتلام ثم اعترض في المعالم بعدم الوقوف له على موافق ولا على دليل وهو

كما ترى ثم ان تلك الجنابة لا يصدق عليها انها من حلال او كونها من حرام ابتداء وان كان غير معلوم فيلحق بالشبهة وربما يوجه بان الجنابة
من حرام لانه من فعل الشيطان وان كان الشخص غير مكلف فيحسن الاحتياط لاجل ذلك وهو بعيد كيف كان فمرده الاصل وعموما طهارة عرق
الجنب واما عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق في المعتبر الاجماع على طهارته والاقوى نجاسة عرق الابل الجلالة وفاقا للمحكي
عن الشيخين والقاضي والمص في المنتهى ومال اليه المحقق الاردبيلي وتلميذه في المدارك وتلميذه في الذخيرة وجزم به في الرياض وصرح بانه مشهور
بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته الى الاصحاب وان اختار الطهارة في الاخير وتبعه في ذلك الحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وعامة المتأخرين
عدا قليل منهم كما مر للاصل والعمومات المندفعة بصحيحة هشام بن سالم لا تاكل من لحوم الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة ابن
البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ثم ان ظاهر الصحيحة الاولى كالحسنة عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا
للمحكي عن الاكثر فخصوها بها وهو الاقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وان كانت صحيحة والعاشر من
النجاسات **الفقاع** كرمان ولا خلاف ظاهرا في نجاسته وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه وكذا نقل عن المص وجماعة من
المتأخرين والظاهر انهم ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا الى استفاضة الاخبار بكونها خمر المستلزم
لثبوت احكامها له اما لثبوت الموضوع واما لعموم المنزلة او اختصاصا بالاحكام الشايعة التي من اظهرها النجاسة بعد التحريم رواية
ابي جميلة عن يونس في الخبر عن هشام بن الحكم انه سئل الصادق ع عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله و
ضعف سندها مجبور بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمدنيات انه ما يتخذ من ماء الشعير وعن السيد في الانتصار
والروايات انه كان يعمل منه ومن القمح وعن الشهيد كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويضع حتى يحصل له نشيش وكانه الان يتخذ من
الزبيب وعلى كل حال فالمعتبر الصدق العرفي الا ان المحكي عن الاسكافي انه قال انه حرام لنشيشه وغليانه ويظهر منه اعتبار النشيش
وهو كما مر دم ضع الماء وغيره اذا غلا وعن الشهيد الثاني في حرمته قال ان الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكر
في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره واذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش ونحوه
منه وعن السيد المرتضى انه نقل عن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع
في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش وفي حاشية المدارك ان الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم والغليان دون الاسكار و
في شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا الغلبة الحكم على الاسم والاطلاق الخمر عليه منوطا بالغليان و
جزم به في الحدائق مستندا بصحيحة ابن ابي عمير قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ونحوها رواية
اخرى وفي صحيحة ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق لا ادري كيف يعمل ولا متى عمل ايحل لي ان اشربه قال لا احبه فان
ظاهر قوله ولا متى عمل ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران وعلى اي حال فظاهر النصوص ومعاقد الاجماع عدم اعتبار الاسكار
فيه وقد نسبه في ... الاصحاب وقد تقدم في شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف ويؤيده عد الفقاع في كلامهم
نجسا على حدة غير المسكرات وعن الغنية كل شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع وعد في الوسيلة من النجاسة الخمر وكل شراب
مسكر والفقاع بل المصرح في مجمع البحرين وكشف الغطاء كونه مما لا يسكر قال في الاول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد
النهي عنه وفي الثاني انه شراب مخصوص غير مسكر متخذ من الشعير غالبا وفي تحفة الطب انه من الانبذة ولا يسكر ولكن الانصاف انه يظهر من
الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما بملاحظة ما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لم يبلغ حد السكر قال في كشف الغطاء وليس ماء الشعير الذي
يتعاطاه الاطباء للدواء منه لان الظاهر انه يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر وليس منه ماء الشعير بقي الكلام في ان الظاهر من بعض ما
تقدم اختصاص الفقاع في البيان من ماء الشعير دائما او غالبا وعليه لا وجه لتعميم الفقاع في الادلة لما عداه ودعوى وضعها اللفظ
المشترك بين الكل ممنوع الا ان يدعى بعد الاختصاص وضعا ولا انصرافا **الاقوى** طهارة عين المسوخ ولعابها وفاقا للشيخ
بل المجمع عليه كما ستعرف للاصل والعمومات الدالة على طهارة سؤر كل حيوان من السباع والوحش ما عدا الكلب كما في رواية البقباق
المتقدمة في باب السؤر خرج منه الخنزير وخصوص ما دل على طهارة سؤر السباع التي بعضها من المسوخ وما دل على استعمال
وبر الارانب وما دل على طهارة سؤر مطلق الطير ومنه الطاوس والوطواط وما دل على طهارة العقرب والوزغ والفارة
التي عدت من المسوخ هذا كله مضافا الى السيرة القطعية في بعضها خلافا للمحكي عن ط فقال لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب

والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظ عطف الجميع على المثال لا الممثل وعنه في كتاب الاطعمة من عد المسوخ كلها نجسة وعن الانتصار
في كتاب الصيد نسبة القول بالنجاسة الى المفيد والشيخ ره وابن حمزة وسلار وعن غاية المرام ان اكثر المتقدمين على منع بيع المسوخ
بناء على نجاستها واكثر المتاخرين على الجواز وربما احتمل استثناء القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فان
المحكي عن ابن حمزة وسلار في الوسيلة والمراسم وعن الاصباح بنجاسة اللعاب كما احتمل في كلام الشيخ ارادة النجاسة اللغوية بمعنى الخباثة
الموجبة لثبوت بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في منع نحو التمشط بالعاج واخذ المداهن منه مع حكاية الاجماع عليه ما
في الاقتصاد ان غير الطير على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير فانه نجس العين نجس السؤر نجس اللعاب وما
عداه على ضربين ماكول وغير ماكول فما ليس بماكول كالسباع وغيرها من المسوخات مباح السؤر وهو نجس الحكم انتهى وكيف كان فما
تقدم من الادلة كاف في طهارة عينها وسؤرها ولعابها ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه في طهارة الثعلب والارنب والفارة
والوزغ مضافا الى ما دل على جواز تذكية الاولين والروايات الخاصة في الاخيرين خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من ط فجعل الاربعة
كالكلب والخنزير في وجوب اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما اصابته بيبوسته وعن الوسيلة الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة
والوزغة وجسد الذمي والكافر والناصب يجب غسل ما امسه رطبا ورشه يابسا وللمحكي عن المقنعة فجعل الاخيرين كالكلب والخنزير
في غسل ما مسّه برطوبة ورش ما مسّه بيبوسة ونحوه ما عن سم وللمحكي عن الحلبيين في نجاسة الاولين وعن الغنية الاجماع عليه وللمحكي
عن القاضي فالحق الوزغة والمستند في الكل لو صحت الحكاية ما عداه من الروايات ففي الموثق سالته عن الرجل يمس الثعلب والارنب
او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي المصحح عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلي
فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء والخبر المروي عن قرب الاسناد عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع
في الماء قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع ونحوه
ما عن الرضوي ولا يخفى ان ذلك كله معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من الكل القول
بنجاسة لبن الجارية كما عن الاسكافي للعلوي الضعيف المعلل بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة
امها واضعف من الكل نجاسة ذرق الدجاج وقد تقدم في البول والغائط وافرط من الكل في الضعف احتمال نجاسة الحديد
او تخيل حسن الاحتياط كما حكي عن بعض المتورعين انه كان يجتنب اكل الجزء المقطوع من البطيخ بالحديد نعم لا باس بالحكم باستحباب
غسل اليد او مسحه للخباثة بالمعنى المعبر عنها في الاخبار بالنجاسة كموثقة عمار في الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او
اخذ من شعره وحلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي قلت فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء قال يمسح بالماء ويعيد الصلوة
لان الحديد نجس وقريب منها موثقته الاخرى وفي رواية ابي بصير عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع لا تجوز الصلوة في شيء من الحديد
فانه نجس ممسوخ وهي على ظاهرها مخالفة للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص ويجب بالوجوب
الشرطي او التكليفي ازالة النجاسة مع الامكان عن الثوب والبدن المتنجسين للصلوة بالاجماع المحقق في الجملة وبالسنة والكتاب
المتواترة ولو كانت النجاسة ملاصقة لهما مع عدم تاثرهما لم يجب الازالة الا اذا منعنا عن حمل النجاسة كما سياتي وذكر الثوب من باب
المثال فان الواجب ازالة النجاسة عن كل ما يصلي فيه لما يستفاد من النص والفتوى من عدم جواز الصلوة في النجس ففي مكاتبة خيران
الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب الذي اصابه خمر قوله ع لا تصل فيه فانه رجس دل بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة
في كل رجس وقوله ع في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد فانه نجس ممسوخ فانه وان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة
الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس الحقيقي وقوله ع في رواية وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم
تر فيه دما بناء على عدم دخول السيف فيما لا تتم الصلوة فيه واوضح منها الاخبار الاتية فيما لا تتم الصلوة فيه فان الظ كون ذلك
كالاستثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين والحاصل ان الظ
من النص والفتاوى ان المناط في بطلان الصلوة صدق الصلوة في النجس الا ما ثبت استثناؤه كما سياتي في مسئلة ما لا تتم الصلوة
فيه وح فلو قلنا بجواز حمل النجس فلا بد من معرفة ما يصلي فيه وتميزه عن المحمول من الرجوع الى العرف فانهم يفرقون بين الخاتم والثوب
الملفوف الكائن مع المصلي فلو حمل عمامة مثلا لم يصدق انه صلى فيها والظ ان العصا المشدودة على الاعضاء مما يصلي فيه
دون المحمول نعم يزول الحاجة الى التميز بين المحمول وما يصلي فيه اذا قلنا بالعفو عن كل ما لا تتم الصلوة فيه سواء كان من

الملابس ام من غيرها الا ان ما لا تتم به الصلوة داخل في الثياب قطعا وغيره معفو عنه بالفرض كما تزول الحاجة ايضا اذا قلنا بالمنع عن حمل النجس
كما عن ط والاصباح والسرائر والجواهر والجامع وجملة من كتب المص قده والموجز وظ البيان حيث حكموا ببطلان الصلوة بحمل قارورة مشدودة
الراس فيها نجاسة ولم يظهر لهم مستند عدا ما ربما يظهر من المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر ع عن اخيه ع قال سالته عن الرجل يمر بالمكان
فيه العذرة فتهب الريح فتسفي فيصيب ثوبه ورأسه يصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي الخ فانها ظاهرة في وجوب النفض ونحو ما
ورد في فارة المسك اذا كان مع المصلي قال لا باس اذا كان ذكيا اما بناء على ان المراد التطاهر عن النجاسة العرضية فيشبه المط واما بناء
على ارادة الذكوة في مقابلة المأخوذة من ميت بناء على نجاسة الفارة اذا اخذت من ميتة فيدل على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزم بعكس
القول بالفصل المنع عن استصحاب غيرها من النجاسات الا ان يلتزم بالفرق بناء على ان المنع عن الميتة ليس لنجاستها ولذا منع عنها من طهرها
بالدباغ كالاسكافي وحكي في المقاصد العلية عن بعض المنع من الصلوة في جلد السمك الميتة مع طهارته وان رده بعكس الدليل و
منه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى بالرواية عن الرجل يصلي ومعه دبة من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وكيف كان ففي
محل الاشكال العدم فهو ضعيف ما ذكر لاتمام المطلب ولذا في المحقق فيما حكي عن المعتبر بالجواز وتبعه جماعة منهم المحقق الثاني الا ان الا
ان عدم الجواز لا يخلو عن قوة لصدق الصلوة في الشيء اذا كان محمولا فان الظ من لفظة في وان كان هو التلبس بالشيء واستعمالها الا
ان التتبع في استعمالها في الاخبار يشهد بان المراد الاعم منه ومن المصاحبة ويشهد له ما تقدم من رواية الصلوة في السيف وموثقة
ابن بكير في باب اللباس قوله فالصلوة في بوله وروثه وقوله ع لا تصل في منديل غيرك وصل في منديلك وهذا يؤيد اصل المطلب
فان النهي وان كان محمولا على التنزيه الا ان الظ منه ملاحظة احتمال النجاسة فيدل على المنع لو علم بنجاسته واوضح منهما ما دل على جواز
الصلوة في خرقة الحناء اذا كانت طاهرة ويجب ازالة النجاسة فيكمل على المنع ايض للطواف الواجب والمندوب لانها صلوة لا لان
الطائف في المسجد عن المساجد بلا خلاف على الظ المصرح به في محكي ى والسرائر ونهج الحق والمفاتيح وعن غيره عن الشهيد ان الظ
كونه اجماعيا وعن اللوامع حكاية الاجماع عن العاملين والظ انه اراد به الشهيد الاصل فيه قوله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا
المسجد الحرام فرع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مر في نجاسة الكافر ان المراد بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية فدل
على المنع من ادخال كل نجس وفي النبوي جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظ ارادة هذا المعنى دون مسجد الجبهة ودون موضعها
من الارض تسمية للصلوة باسم اشرف اجزائها وفي صحيح الثمالي عن ابي جعفر ع اوحى الله الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج منه من يرقد
بالليل ويرسد الابواب هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب تعظيم المساجد كما يستفاد من احكام المساجد وآداب دخولها
ومنه يعلم وجوب ازالتها عن الضرائح المقدسة والمصاحف مع ما علم من زيادة احترام المصاحف على المساجد كذا المشاهد بناء
على ما يظهر من الاخبار من ان كل مسجد كان مكانا اصابه دم نبي او وصي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء فاحترامه
ان يذكر فيه اسمه احترامه يستلزم احترام مدفن النبي والوصي صلوات الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة
عن المسجد ليس للاحترام بل الحكمة الامن عن تنجس المصلين فانه موضع اعد للصلوة لم يتعد الى غيره واحتيج في اثبات الحكم في المشاهد
والمصاحف الى دليل اخر ولم نعثر عليه عدا ما ربما يظهر من الشهيد الثاني من وجوب تعظيمها واحترامها وفيه ان المسلم حرمة اهانتها
والاستخفاف بها واما التعظيم فمراتبه مختلفة غير محصورة ولا دليل على وجوب الاعلى بناء على تسهيل الامر على العباد والا فاللازم عقلا
وشرعا هو الاحترام بقدر ما يتصور الا انا نقول كما لا يحرم ترك بعض الاحترامات فلم يصل من الشرع ما يدل على وجوب هذا الاحترام
ولذا لم يقل المش بحرمة دخول الجنب في المشاهد وحرمة مس جلد المصحف لكن الانصاف ان المركوز في اذهان المسلمين من هتك الحرمة
يقتضي وجوب الازالة الا ان الامر هذا في غير خط المصحف ولما فيه فلا اشكال في وجوب الازالة بفحوى حرمة مس المحدث له ثم انه هل يختص
في المساجد بما الحق بها بالمتخذ ام يعم غيرها ظاهر الاية والرواية هو الثاني وفي اللوامع عن الكفاية انه المش بل هو ظ معقد نفي
الخلاف في السرائر بل صريحه حيث قال لا خلاف بين الامة كافة في ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا
بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن دخوله ومروره فلو كان نجس العين لم يجز
ذلك انتهى وقرره في المعتبر على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ويمنع
اثبات الدعوى بالمجان فان هذا مضافا الى السيرة المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل العذرات اليابسة للاصل عدم
دلالة الاية على المدعى بعد قوة احتمال ورودها مورد الغالب من ان تحبو من النجو لهم كما كانوا عليه قبل نزول الاية لتسليم

سراية النجاسة الى المسجد قطعا واما النبوي فالمراد بالنجاسة فيه اما المصدر يعني جنبوا مساجدكم عن ان يحصل واما الاسم عليه فهو ظاهر
في النجاسات العينية وكيف كان فلا يدل على تحريم ادخال المتنجس مطلقا الا بالاجماع المركب ويمكن منعه بناء على تخصيص المنع بنوع النجاسة
الملاصقة له او فرشه وانه لم يتعد اليه بناء على انه هتك لحرمته وقد نقل عن العلامة الطباطبائي الميل الى الحرمة هنا ولو لم يتعد
مجمل للدلالة على احد الامرين التعدي او هتك الحرمة مع انه ضعيف لا حجية فيه الا بمعونة الاتفاقات المحكية الموهونة بمصير كثير من المتأخرين
الى الخلاف كالاجماع المحكي عن ... بل دعوى الاجماع للتفقه من الحلي على جواز ان يجلس من غسل ثيابه في المسجد وان انكرها المحقق بعد تسليم
الاجماع على تحريم ادخال النجاسة مطلقا بناء منه على منافاة الاجماعين كما زعمه الحلي ايضا ونحن لا نسلم التنافي فنأخذ برواية الحلي ونطرح
درايته شكر الله سعيه هذا مضافا الى ما ذكر من الروايات على جواز دخول الحائض المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا
له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا باس ان يمرا في سائر المساجد دعوى
ارادة بيان الجواز في مقام توهم المنع عن الدخول من حيث حدثي الجنابة والحيض فلا ينافي المنع من حيث النجاسة مسموعة لو لم يكن الحيثية
غالبة المصاحبة مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة
النجاسة عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم من هذه الحيثية
بلا شبهة ويؤيده بل يدل عليه ما ورد في صحيحة معوية بن عمار في المستحاضة وفيها واذا لم يثقب الدم الكرسف توضأت ودخلت المسجد
وصلت كل صلوة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد هنا مصلى المرأة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها من الروايات الاخر الواردة
في ان المرأة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها فلاحظ وفي عدة اخبار ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها ففي موثقة
عبد الرحمن بن ابان وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وظاهره الطواف المندوب هذا كله مضافا الى ما
علم من السيرة على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل عن الجمعة والجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد لاجل
الاغراض الاخر كالمرافعة كما في زمان امير المؤمنين ع ومذاكرة العلم كما في زمان الصادق ع بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة الى غير ذلك من
الاغراض وعدم تحريم تمكين الصبيان مع ان الانسان يقتضي القطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه
وجدرانه ظاهرها وباطنها وان كان ظاهر تحريم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات
يشملها ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الابنية المحصورة وحكي عن ذلك الاتفاق عليه فليتأمل ويشعر به عبارة مجمع البرهان ولعله لانه المستفاد
من تجنب المساجد عن النجاسة كما ان تجنب الانسان نفسه عنها يشمل تجنيب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما ثم ان الظاهر ان وجوب
ازالة النجاسة عن المسجد على الفور بلا خلاف ظاهرا ومن ذلك نسبه الى الاصحاب الا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة
فيه اما الاحترام واما من جهة كونه اعد للصلوة فانا نقطع بان المراد من النبوي ليس هو مجرد تجنيب المسجد عن النجاسة في زمان من
الازمنة المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد تنجيسها يمنع لحدوث النجاسة فيها هو تحريم ابقائها بناء على ما هو الظاهر
في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود الاولي والثانوي ثم ان الظاهر انه لا اشكال في كونه كفائيا بالنسبة
الى من استجمع شرائط هذا التكليف ويظهر مما عن كري وجوبه على من ادخله ولعل المراد ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لاستصحاب الحرمة
بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا
لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه نعم انه يعاقب على الوجود الاول ويعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا اجمع هذا
على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقي لا من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذا العكس لو
فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط لا التخيير ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير تركه من عين عليه نظير وجوب انفاق الولد الفقير
عينا على والده وكفاية على سائر الناس ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد
فان المفروض ان الازالة الواجبة على من ادخل النجاسة والعينية بنفس ذلك وجوب التجنيب الشامل لجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل التارك
للازالة بعبادة ففي صحتها وفسادها على النزاع المشهور في مسألة الضد يظهر من بعض مشايخنا عدم ابتناء الصحة عليه لان الفساد
على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فورية وجوب الازالة بحيث يخرج بها اذا اشتغل بغيرها بواجب موسع وهو ممنوع فان الدليل
ان كان هو الاجماع فلم يثبت وان كان دليلا لفظيا فهو معارض بما دل على عموم وجوب ذلك الموسع ومع فقد المرجح يثبت التخيير و
لازمه الصحة نعم لو ارتكب مباحا يكون عليه حراما وفيه ما لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع

ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو
فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض ادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي
عن الضد الخاص ما دل على اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد له اطلاقات
كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على توسعة الوجوب لجميع ازمنة الواجب
الموسع كفساد اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من مساق
الوجوب لان الغاء الفورية يكون كالغاء القيد عن المقيد الغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة
فاسد لان المدار في العمومين وجعل التوقف ثم مادة الاجتماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا في الواجب الموسع للشك في تعلق
الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا يتوقف على اباحتها مع انه لو سلمنا التخيير فهو لا
يقتضي الصحة لان الفرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية
الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى
يصح الصلوة وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح اللازمة وهي التي لم تبرأ كما عن المحقق الثاني او المستمرة الجروح بحيث لا
ينقطع اصلا او ينقطع زمانا لا يتسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسر في الروض واعتبار الاستمرار بهذا المعنى كانه مذهب الاكثر
كما في مفتاح الكرامة قال ان الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة
بدون الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة انتهى فيما استظهره من عبارة الاكثر هو
منها في اول النظر ففي المقنعة اعتبار سيلان الدم وعن بعض دم القروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه وعن كل اعتبار المشقة وعن
سبك وكشف الالتباس القروح الدامية والجروح اللازمة وعن ... والغنية اعتبار اللزوم في القروح والجروح والمراد باللزوم
كما عن كره لزوم الدم وفسره في الروض عبارة للصه و... والبيان وكري اعتبار عدم الرقي والرقي هو انقطاع الدم وسكونه
كما عن لك والمدارك ولعل هذا كله للاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن من النص والفتوى ولذا زاد المص في يه على ما حكي اعتبار
الضرورة في العفو واوجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا بزوال المشقة وكانه لمضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح و
لا يستطيع ان يربط ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعن مستطرفات
السرائر عن البزنطي عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في
اليوم اكثر من مرة ولكن الموثقة بمقتضى تعليلها والمضمرة بمفهوم قيدها على ان الوجه في حد وجوب غسل الثوب ازيد من المرة هو عدم
تيسره فدل على وجوب الازالة اذا تيسرت بغير الغسل كالابدال وعلى وجوب الازالة اذا كان له زمان فترة الدم لو كان له فترة كما في كره
وكشف اللثام وعن المعتبر وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في يه والمحقق ... وجماعة بل نسبه بعض الى الاكثر
نادرة والى المتأخرين فلم يعتبروا في ظاهر كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل
رواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما فرغ قلت له اخبرني قائدي ان بثوبك دما
فقال لي ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ الخ فان الظاهر بل المقطوع ان تمكن الامام ع من ازالة الدم عن الثوب او من ابداله في بعض
من الدماميل ما الها فترة لحبسها بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى
يبرأ وينقطع الدم والمراد بالسيلان ليس استمرار الجريان بمعنى عدم الفترة بل المراد ما لم ينقطع عنه الدم بل يسيل احيانا في مقابل
ما اندمل او اشرف على الاندمال فاطلاق المشقة انما هو باعتبار الملكة دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا وفي صحيح
ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي
في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح
فيصيب ثوبي فقال دعه ولا يضرك ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي قال يصلي وان كانت
الدماء تسيل والمراد بقوله لا تزال تكرر الخروج فقد يصدق مع عدم استمرار الجريان واتصال الدم وهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد
الى بيت فلان او يقول هذا القول ويشهد له قوله ع وان كانت الدماء تسيل فان الظاهر كونه من بعض الافراد الخفية للمسألة لا
كونه نفس المسألة فالمعنى يجوز لهذا الشخص الذي يخرج لا تزال تدمي الصلوة في جميع الاحوال حتى في حال سيلان الدم فتهم وفي رواية

الجعفي قال دخلنا على ابي جعفر ع يصلي والدم يسيل من ساقه والظاهر ان ما كان بالامام ع كان من الجروح المتعارفة دون ما لا يزال يسيل منه
الدم وهو تفسير عمار عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة ثم لم يفصل
بين الكثير والقليل مع انه حكم في غير واحد من الاخبار بانقطاع الصلوة بالرعاف فاذا لم يفصل على ازالة الدم في الصلوة وكيف كان فظاهر
هذه الروايات كون الامر في هذا الدم اسهل مما تقدم عن المحقق والعلامة والشهيد جزم ثم لا يبعد حمل كلمات اكثر من تقدم النقل عنه على
ما حملنا عليه الاخبار فيكون المراد بالقروح والجروح اللازمة في محكي [illegible] والعبارة التي هو معقد الاجماع هي التي لم تبرأ كما تقدم عن
المحقق الثاني تفسير اللزوم في كلام المصنف هنا وان صرح في [illegible] للمصنف الا ان هذا الاعتراض غير وارد كما اعترف
به ولده في المعالم منتصرا للمحقق الثاني بان الظاهر من هذا الوصف اراده كون الجرح باقيا غير مندمل ويحرر كون العلامة قده لم يصرح
بهذا القول في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف ظاهره سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة قده من عدم الالتزام
بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية في كلام من اعتبرها على معنى السائلة الذي
تقدم في تفسير رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا او باعتبار التلبس بالملكة فيكون
مقابلا لما خرج عن هذا الوصف بان جف سطوحه واشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما مر عن كره من ان المراد باللزوم
لزوم الدم بمعنى عدم انقطاعه اصلا الا [illegible] استمرار الجريان وانما الرجحان فيما استظهرناه في تفسير اللازمة تبعا للمحقق الثاني و
صاحب المعالم ويؤيد اراده هذا المعنى من اللازمة والدامية جمع المصنف قده في القواعد بينها وبين التقييد بمشقة الازالة
فان المراد بها لو كان ما لم ينقطع سيلانه لم يحتج الى اعتبار مشقة الازالة لان المشقة حاصلة حينئذ وبما ذكرنا ينقدح على حمل
الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم كعدم الرقي وعدم وقوف السيلان ونحو ذلك على عدم البرء وبقاء المادة الموجبة لسيلان
الدم احيانا الا ان حصول الفترة في جريان الدم في كلمات كثير منهم بظاهرها او صريحها آب عن هذا المعنى الذي عبر جماعة
على ما نقل النقل عنهم من العامة ظاهر صحيح ابن مسلم ورواية الجعفي المتقدمتين بناء على ما ذكرنا في تقريبها لانهما فقد بينتهما
عدم اعتبار استمرار الجريان وعدم حصول الفترة في العفو واطلاق الاخبار بل ظهورها في [illegible] واما مشقة الازالة فهل هي معتبرة
في خصائص العفو حتى يكون مدارا وعلة او الاعتبار في العفو بنوعها حتى يكون حكمه نظير العفو عن قليل الدم [illegible] الظاهر هو الاول
وهو ظاهر كل من استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن المنتهى وفي [illegible] والفاضلين وهو
الاقوى لان المنصرف للاطلاقات بحكم الغلبة بل هو المنوط به الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافي عدم التزام المشهور بوجوب
التقليل من حيث عدم ايجابهم لغسل الثوب في اليوم مرة لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو على سبيل التخيير مع الابدال الا انه
يمكن حمل قوله لا يستطيع في اليوم الا مرة على نفي [illegible] معللا [illegible] التيسير وكيف كان فالتعليل دليل على ان دفع
احكام النجاسة لاجل الحرج الشخصي لا النوعي الا ان يقال ان التعليل انما هو لحكم الشخص السائل حيث عرض تعذر غسل الدم وربطه
فلابد لعل ان الحكم مطلقا منوط بالمشقة وكيف كان فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا يجب ولو مع تيسير التخفيف وازالة
البعض ولا ابدال الثوب خلافا للمحكي عن نهاية فاستشكل في وجوب ازالة البعض والمحكي عنها وعن المنتهى فاوجب الابدال معللا [illegible]
ونفى الترخيص لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وحمل شارح الروضة الابدال الا [illegible] لكل من اعتبر المشقة وفيه نظر فان من الجائز ان
يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ورفع الحكم عن الثوب فان المستند هو الاخبار وهي منصرفة الى الغالب وهي صورة
مشقة الازالة عن البدن وحصول التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة الازالة راسا فيكون ذلك
معللا لوجوه في الثوب الى ان [illegible] فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شيء واحد فيرجع وجوب الازالة عن الثوب فقط بمنزلة التخفيف
النجاسة ويؤيدهما ما سيجيء من الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم وكيف كان فابدال الثوب [illegible] خلاف الاخبار من حيث
السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب تيسره للغالب هذا [illegible] عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة البعض
ومن الابدال وعدمه بقاء الثوب الملوث اذا كان عليه ثياب اخر وعدم التمكن منه للتصريح بعضها مثل رواية ابي بصير والجعفي الحاكية
لفعل الامام ع بل هو خلاف ظاهر الاصحاب حيث انهم وان اختلفوا في ضابط ما يعفى عنه من حيث اعتبار دوام السيلان وعدمه الا انهم
جعلوا هذا الدم في موضع العفو [illegible] حتى جعله مسئلة والحاق نظير دم البراغيث [illegible] الاول ويحكي [illegible] اصحابنا
بجملة [illegible] خصوص البراغيث والبق والسمك والجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى ومن هنا اعترض في المعالم على ما

ذكره في هي بما حاصله ان اللازم عدم ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقتضي بوجوب
التخفيف مع كثرة التعدي وذلك ثابت في مطلق الدم بل في مطلق النجاسات مع ان ظاهر جماعة من الاصحاب ان الخصوصية هنا ثابتة عند الكل
وان اختلفوا في مقدارها قال وذكر الفاضل الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم
بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى [illegible] وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون انه يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة
بحسب الامكان ثم ان الظاهر من الاخبار بحكم التبادر هو اختصاص العفو بغير ما تعدى منه في غير محل الضرورة كما عن نهي واستحسنه في
المعالم وفصل الحدائق بين ما تعدى اليه بنفسه وبين ما تعداه المكلف بان وضع يده الطاهرة على دم الجرح وهو حسن وان كان
الاقتصار على غير المتعدي احسن وان كان ظاهر الموثقة الاخيرة هو العفو مطلقا فتامل ثم ان الظاهر انه لولا في هذا الدم بنجاسة [illegible]
فلا عفو كما صرح به بعض وعن شرح المفاتيح انه متفق عليه ووجهه ان ظاهر ثبوت العفو عن الفضلات الطاهرة المتنجسة به اذا
كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك عن الجرح غالبا واما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى
العرف والظاهر ان الكي من قبيل الجروح والظاهر ان دم مجروح الغير بمنزلة النجاسات الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل
يوم مرة للموثقة والمصنف لم يذكره وبين ما في الحدائق من الى وجوبه وجعل الاقرب في عدمه والظاهر انه المشهور ويحكم غسل ثوب [illegible]
وعفي ايضا عما دون سعة الدرهم البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد من الدم المسفوح الكائن على الثوب
اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند الاصحاب كما هو الظاهر وان كانت الاخبار مختصة بالثوب عدا رواية مثنى بن عبد
السلام عن الصادق ع قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم قال ان اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار واعترض
بان هذا المقدار مما يسع اضعاف الدرهم وربما احتمل كون الحمصة بالخاء المعجمة والمراد بها خمص الراحة وفيهما ما لا يخفى من جهة الخلل
في العربية نعم يمكن حملها على ظاهرها فان خروج مقدار الحمصة من البدن ولا ملازم لانتشاره بنفسه في البدن بقدر سعة الدرهم
كما هو شان الدم الخارج من البدن غالبا لحيث لم يجتمع او لا سيما اذا خرج مستديرة ثم ينتشر بنفسه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال
في الحاق البدن بالثوب فانا بعد ما لا اعرف ان مقتضى العمومات وجوب ازالة الدم بقول مطلق عن البدن منعنا وجود مثل هذا العموم
فان بعض اخبار الرعاف ونحوها وان دل على ذلك الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لان الرعاف في الصلوة يوجب تلوث
اكثر من ذلك من البدن غالبا فالعمدة في الحاق البدن بالثوب [illegible] والثوب بالبدن [illegible] الى غير ذلك من التعدد باعن ظواهر النصوص
هو الاجماع المستفاد من ارسالهم المسئلة ارسال المسلمات المفروغ عنها الا من شاهده فتاوى كل واحد منهم حتى يستبعد
الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في كثير من المسائل التي يعلم بعدم تعرض الفقهاء لها عادة من فتوى جماعة قليلة فضلا
عن فتوى المشهور ثم سعة الدرهم هل هي نهاية للرخصة او للمنع توقف فيه الفاضلان في النافع وكره والمحكي عن السيد في الانتصار
وسلار هو الاول والاظهر هو الثاني وهو المحكي عن الصدوق [illegible] الشيخين والفاضلين والشهيدين بل صرح في [illegible] وحكاه
شارح ضه عن علم الهدى في صريح الجمل وظاهر الانتصار وعن فخر الاسلام في حاشية الكتاب والظاهر انه المشهور كما اعترف به الشارح
المذكور كما عن المسالك وكشف اللثام بل قيل ان المحكي عن ظاهر السرائر وصريحها وعن الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما
ينافيه في دلالة عبارة الاخيرين في معقد الاجماع كعبارة الحلبي وابن سعيد في اشارة السبق والجامع على هذا القول وفيه نظر
والمتبع هو الدليل وهو عموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن وبقي المشكوك
وخصوص صحيح ابن ابي يعفور قلت للصادق ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش
قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال لا الا ان يكون
مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة الخ ولا اشكال في الرواية كما في كرى من جهة الامر بغسل ما دون الدرهم مع علم
وجوبه اجماعا لان الامر محمول على الارشاد لئلا يبلغ الدم شيئا فيجتمع ومرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن الباقر والصادق ع لا باس
ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم و
لا يقدح الارسال لان المرسل جميل ولا ابن حديد لان الراوي عنه ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد
المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صدقه مثل كون الرواية معمولا [illegible] الى من يروي [illegible]
الضعيف ورواية الجعفي عن الباقر ع في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من الدرهم

وكان قد رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الخبر ويؤيدها الرضوي وما دل على تحديد المقدار بالدينار الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الاخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر ع قال قلت له يكون الدم في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته او لم تره وان كان اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وربما يؤيد بمرسل رواية الجعفي المتقدمة وفيه ان الظاهر في امثال المقام ان الحد للحكم والمعيار فيه هو المذكور في الشرطية الاولى فلا بد من ادخال ما هو خارج عن الشرطيتين في موضوع الشرطية الثانية دخولا موضوعيا ان امكن والا فالحاقه بها في الحكم بان يقال ان الاقتصار على هذا الفرد من جهة كونه غالب الافراد كما في المقام حيث ان الغالب ولو بحسب اعتقاد الناظر في سعة الدم اما القطع بكونه اقل من الدرهم واما القطع بكونه اكثر وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم في غاية بعيد جدا بل الغالب اما الزيادة او النقصان انتهى نعم هذه العلة متحققة في مقدار الدم بالنسبة الى الواقع هذا مع ان الادخال الموضوعي في نظائر المقام شائع بان يراد من الاكثر من الدرهم الدرهم فالاكثر منه نظير قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين وما ورد في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري ونحوه بان يقيم في بلده اكثر من عشرة ايام مع ان الحد العشرة وما ورد في تحديد الفصل بين الرجل والمرأة في الصلوة باكثر من عشر اذرع ونحو ذلك ومما ذكرنا من توجيه عدم التعرض لاصل الدرهم يظهر الجواب عن رواية ابن مسلم فان الظاهر من المشار اليه في قوله وما كان اقل من ذلك هو نفس الدرهم لا ما زاد عليه فهذه الرواية نظير رواية الجعفي وعلى اي تقدير فلا يعارض ما ذكرنا من الصحيح والمرسلة كالصحيح لكونهما اظهر دلالة واشهر اعتبارا او فتوى برواية الدينار وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع الى العموم المانع عن الصلوة في النجاسة وخصوص الدم وربما يعكس الامر فيدعى ان المراد بالدرهم في الصحيح والمرسلة هو ما زاد منه تسامحا لعلة عدم معرفة مقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والا فليس المراد المساوي لحقيقة بل وربما يستظهر ذلك من فتاوى كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انهم لم يعنونوا الخلاف في المسئلة قبل الفاضلين واستشهد على ذلك بما حكاه عن عبارة الانتصار والخلاف وكشف الحق والجامع حيث ان الظاهر من هذه العبائر هو ما نسب اليهم الا ان كلام جماعة آخرين مشعر بارادة الزائد قال ويؤيد ذلك انهم لم يعنونوا هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وفي كلا الاستظهارين نظر اما ما استظهره من الفتاوى فلمخالفته لظواهر اكثرها كما يظهر بالتامل في عبائرهم وارجاع ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم ينسب احد ممن عنون هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار حتى صرح شارح الروضة بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل مع تصريحه بخلاف ذلك في الجمل واما ما استظهره من الصحيح والمرسلة ففيه ما لا يخفى ثم الظاهر ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي وزنه ستة دوانيق قطعا لان الاصحاب بين مقيد بالوافي الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كالمحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة والانتصار والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تأخر عنهما وعن كشف الحق انه مذهب الامامية والبغلي على ما حكى باسكان الغين منسوب الى رأس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق والبغلية تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع منهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم سعتها اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا الاولى في تقديمها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين يجد فيها الحفرة والغسالون والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة الاسلام المعتاد تقرب سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال بعض من عاصرته ممن له اطلاع باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدراهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وقبل الكوفة انتهى والظاهر ان المخالفة بينه وبين المحكي عن ابن دريد في وجه التسمية كما ان المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ ره قال بعد نقل ما ذكره وما شاع اللثة بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد انتهى راجع الى مثل ذلك ايضا ثم الظاهر ان البغلي والوافي

واحد لذا جمع بينهما في كري وعن اكثر كتب المتأخرين وهي قضية الجمع بين الاجماع المنقول المحكي عن الانتصار والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية فلا يبعد دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق ع كما في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان الواجب حمل الخطابات الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو متقدم على زمان الصادق ع والمسئلة قوية الاشكال ومحل نظر لان غير واحد من الرواة من مولينا الباقر ع والظاهر عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه ع فان مولد الصادق ع كما قيل قبل وفاة عبد الملك بثلث سنين وربما يدفع هذا الاشكال كما عن شيخنا البهائي ره بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم منقولة عنه وهي عندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله ص وخط علي صلوات الله عليهما والهما الطاهرين وفيه نظر ظاهر لان تداول ذلك بناء على جواز التعبير بل وجوبه باصطلاح اهل زمانهم ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع معرفة وزنه والا فمجرد العلم بوزنه لا ينفع وليس هنا ما يعلم منه ذلك الاما عرفت من الحلي من شهادته بانه بمقدار اخمص الراحة وعن ابن ابي عقيل تحديده بمقدار الخط الدم بالدينار وعن الاسكافي تحديد الدرهم بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر ان الكل متقارب ولا ريب ان كلام العماني لتحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي نعم نسب في المعتبر تقدير الحلي الى الاشهر وتبعه في ذلك شارح الروضة وفي الروض جزم بقبول شهادة الحلي واعترضه ولده في المعالم بان الشهادة يعتبر فيها التعدد **اقول** ولعله من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه يكفي في تخصيص عموم ما دل على ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وربما يمنع من ذلك بان العموم مخصص قطعا بالدرهم فيصير الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والاخر لا يجب فلا بد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لانه قياس على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى عنه او من غيره كالحيض وهو باطل ثم انه لا خلاف في عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور اذا كان مجتمعا وفي المتفرق الزائد عن ذلك المقدار على تقدير الاجتماع خلاف والحق جماعة دم نجس العين بدم الحيض ولعل الوجه فيه تضاعف النجاسة بملاقاته لنجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة او المتنجس للتنجس وبسط المقال في ذلك ان يقال ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجيس نجس العين ونجاسة نجس العين كون الكافر ونجاسة المتنجس كصيرورة ماء العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في جواز ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والميتة حكمها كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان او يكون احدهما قابلا للدخول تحت الاخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للميتة وفرضنا الطلاق وكل منهما يحيث يشمل مادة الاجتماع وان كان الحكم الشرعي مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب لفردين من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخنزير حكمها كذا ونجاسة الدم معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة البول كذلك او ثبت خلافه فالظ تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة عن الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على العنوانات النجسة او الاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يتفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قيام نجاستين في جسم احد اذا كانا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة في البئر وعفى ايضا عن مطلق نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والجورب وقيل هو نعل مخصوص معرب والقلنسوة بضم السين وشبهها والاصل في ذلك قبل الاجماع المستفيض بل المحقق في الجملة قوله ع في رواية ابن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه فلا باس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خمسة بابدال الكمرة في الرواية بالجورب ولعل مراده التمثيل والا فلفظ مثل وما اشبه ذلك في الرواية حجة عليه والمراد نعم جواز الصلوة فيه عدم تمام جهة صغره لا من جهة رقته ولا من جهة اشتمالها على فرج كثيرة لا لستر الفرجين فيدخل في الموضوع الخاتم والسوار والدملج وعن ابن ادريس عد السيف والسكين ولعل مراده كما في كشف اللثام السير والنجاد لا نفسهما او غلافهما بقرينة انه خص الحكم

بالملابس لا ان يلتزم بارادة ما يعم السبعة من الملابس بان يراد منها كلما يصدق الصلوة فيه وقد ورد في بعض الروايات انه يصلي
في السيف ما لم ير فيه دم وربما يعد العمامة من ذلك كما عن الصدوق وحمل على الصغيرة التي لا تستر وربما قيل ان العمامة بهيئتها
لا تستر وفيه نظر ويرده ايضا صحيحة العيص بن القسم عن الرجل يصلي في ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مامونة
دلت على صحة جواز الصلوة في العمامة مع العلم بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيما لا يتم الصلوة
هو اختصاص العفو بالملابس فما للمحكي عن صريح السرائر وظ الاكثر منهم المص والشهيد في كره وهي والبيان بل ظاهر كل من عبر بقوله يجوز
الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا فان الصلوة في الشئ التلبس به حال الصلوة فلا يشمل مثل الدرهم والعصا المحمولة
في الجيب في العصا المشدود على الجرح او على العين وجهها خلافا للمحكي عن المص في لف والشهيد في كرى وس والمحقق الثاني
في مع صد واصحاب المدارك وغيره والدلائل وظ الشيخ فعموا الحكم لغيرها ولعله لقوله ع في الرواية المتقدمة كلما كان على الا
او معه مما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلي فيه ظاهر في الاختصاص بالملابس اذ لا يقال انه تصلي في الدراهم خلافا للمحكي في
مفتاح الكرامة عن كل من لم يخص الحكم بالملابس ويعتبر ايض كونها في محالها الا انه المتبادر من اطلاق النص وفاقا للاجماع وعلى
ما ذكرنا فلو شد تكة على وسطه او جعلها على عاتقه لم يجز الصلوة وكذا لو اخذ القلنسوة بيده بناء على المنع من حمل النجاسة في
الصلوة الا ان يقال ان العفو عن الملابس التي لا تتم الصلوة فيها مستلزم للعفو عن المحمول الذي لا تتم الصلوة فيه بطريق
اولى لان التلبس بالنجاسة اقوى من الحمل مع ان الظ ان الكرة في الرواية وهو كيس يجعل فيه الذكر حفظا من سراية النجاسة عند
لبس في حال الصلوة ملبوسا ولا في محله الا ان يقال ان التلبس بالنسبة اليه شده في الوسط ليجعل الذكر عند مخافة الاذية
فتامل ثم ان قول المص قده في مقام التعميم وان يتنجس بغير الدم كالمستدرك اذ لا مجال لتوهم اختصاص الحكم بالدم فهو لمجرد التوضيح ثم لما ذكر
ما يعفى عن ازالته شرع في كيفية الازالة فيما يجب ازالته وينبغي ان يعلم اولا انه لا اشكال في انه يعتبر في التطهير ازالة عين النجاسة
واثرها الكاشف عن بقاء العين لا العرض الباقي منها على المحل وان كان ذلك ايضا جوهرا في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض الا
ان هذا لا يصدق عليه عرفا احد عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب في انصراف الاطلاقات الى العنوانات العرفية فلون الدم
الباقي في الثوب بعد المبالغة في غسله بحيث لا يخرج منه الاجزاء الدموية الا بمعالجات غير متعارفة لا يصدق عليه ولا ينصرف
اليه عنوان الدم فلا يحكم بنجاسته نعم ما دام يحكم عليه عرفا بوجود الدم فيه وان احتاج لاخراجه الى عصر شديد او فرك بليغ فيحكم
بنجاسته وكثيرا ما يحصل الشك في بعض المواضع وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعي عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من
اللون والرائحة كما عن المعتبر وبين ما عن المص في هي والنهاية من الحكم بوجوب ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة
الطعم لسهولتها وعنها ايضا لو بقيت الرائحة واللون وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال وفي محكي جامع المقاصد ان المراد بالعسر
العسر عادة فلو كانت بحيث تزول بمبالغة كثيرة لم يجب ثم قال وهل يتعين نحو الاشنان والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل
بالماء اذا لم تزل كل محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط يقتضي الاول انتهى والمراد بالعسر ما كان ناشيا عن المبالغة في الغسل
على الوجه المتعارف دون تعسر الوصول الى السبب المتعارف للازالة فانه داخل في تعسر الازالة ولا مدخلية له في التطهير ثم بعد
زوال العين عرفا لو عولج المحل فاستخرج منه لون تلون الماء به ففي نجاسة هذا الماء اشكال من انه تغير بعين النجاسة ومن ان
العين غير موجودة بحكم العرف فكان بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة دون الملاقاة وعلى الاول فالظ تنجس الثوب ثانيا
بهذا الماء المتلون المستخرج منه ولا مانع من التزامه لان الاجزاء اللطيفة لم يحكم بنجاستها من جهة اناطة حكم النجاسة بالوجود
العرفي للاعيان لا الوجود الواقعي المفهوم بالعقول الحكمية والبراهين الانية باستكشاف وجود الجوهر من وجود عرضه الذي يستحيل
انتقاله عنه الى غيره والمسئلة محل تامل الا اذا كثر على وجوب تعدد الغسل عن البول في الثوب والبدن وعن المعتبر دعوى الاتفاق
ويدل عليه الاخبار في الثوب والبدن ففي صحيحة ابن مسلم قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ونحوها صحيحة ابن
ابي يعفور ورواية ابي اسحق النحوي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب
يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولكن في اخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه
الاكتفاء بالمرة ولولا هذا الظهور امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لان اخبار التعدد ظاهرة في الاصابة من الخارج والمسئلة
محل اشكال وقد تقدم بعض الكلام في الاستنجاء فراجع ثم الاقوى اعتبار ورود الماء على المحل فلو عكس انفعل الماء ولم يفد المحل

طهارة للاصل لعموم ما دل على انفعال القليل وان كل نجس منجس وعدم جواز التطهير بالنجس خرج من القاعدتين الاخيرتين الماء الوارد
على النجاسة وبقي المورود مضافا الى انصراف الغسل في هذا النحو اذا كان الماء قليلا فتم مضافا الى ظهور ادلة الصب في تعيين الورود
وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك يقيد اطلاقات ظهور الغسل لو فرض
عدم انصرافها الى صورة الورود ثم لا فرق فيما ذكر بين الاناء وغيره فان استقرار الماء في الاناء بعد صبه منه لا ينافي اعتبار الورود
بل هو نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر فالعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى لخبر بعد استثنائه الاناء ونحوه
من عموم اشتراط الورود ومن هنا يظهر انه لا ينافي ما ذكرنا صحيح ابن مسلم الواردة في غسل الثوب في المركن فانه لا دلالة فيه على
جواز جعل الماء في المركن اولا ثم نقل الثوب فيه بل المتبادر جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر
كما ذكرنا ولذا عدل في كرى عن الاستشهاد بها لنفي عدم الفرق بين الورودين الى رواية ابن محبوب وفيها السؤال عن الجص يوقد
عليه العذرة وعظام الموتى فيجصص به المسجد فقال ان الماء والنار قد طهراه فان الغالب في تجصيص الحيطان يجعل الماء اولا في الاناء
ثم يجعل فيه الجص ولا يخفى وهن دلالة الرواية ثم ان الاقوى الحاق سائر النجاسات بالبول في لزوم التعدد اذا غسلت بالقليل
للاصل وفقد الاطلاقات عدا مثل قوله اذا اصابك النجاسة فاغسله وقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وشبههما
والظ ورودها في بيان وجوب اصل الغسل وعدم جواز الصلوة فيه مضافا الى فحوى قوله في رواية ابي العلاء المتقدمة في صحيحة
البزنطي فانما هو ماء فان المراد من ذلك انه ان كان نعم علم وجوب التعدد لذلك الا انه يظهر منه ان الاكتفاء بالصب في البول لخفته يحتاج
مضافا الى الصب مرتين الى الدلك لزوال العين ولا ينافي ذلك ما ورد من انه لا حد للاستنجاء الا النقاء مع حمله القائل بالتعدد
فيه على اختصاصه بهذا الحكم كما اختص ماؤه بالعفو هذا كله فيما اذا غسل بالقليل وسيأتي حكم الغسل بالكثير والجاري ولا بد
من العصر في غسل الثوب ونحوه مما ينفذ فيه الغسالة على المشهور كما عن جماعة بل بلا خلاف نعرفه كما عن الحدائق بل عند علمائنا
كما عن المعتبر وسند الاجماع كما عن هي دخول العصر في مفهوم الغسل فان لم نتحقق فهو صب في قوله مضافا الى تبادره من غسل الثوب او من الامر
بغسل الثوب بجعل تعارف العصر بعد غسل الثياب قرينة على ارادة العصر ان لم نقل بدخوله فيه وضعا او انصرافا سيما مع ان
المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع نافذا في الاجسام بحسب قابليتها من حيث الصلابة وعدمها ما
تقدم في الاخبار من التعبير في تطهير البدن بالصب وفي تطهير الثوب بالغسل مضافا الى حسنة الحلبي او ابن هاشم في بول الصبي قال
تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وقوله في موثقة ابي الفضل اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان اصابه
جافا فاصبب عليه الماء ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر في مفهوم الغسل كفانا الشك في ذلك لما تقدم من الاصل وفقد الاطلاق
وعلله ايضا في هي كما في محكي غيره ومع صد بان اجزاء النجاسة لا تزول الا به ولان الماء القليل يتنجس بها فلو بقي في المحل لم يطهر
في محكي على الوجه الاخير الاستدلال بقوله ع في رواية ابن ابي العلاء في بول الصبي يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم
تعصره وكان حمل الصبي في الرواية على من اكل وفيه نظر كما في دعوى عدم زوال اجزاء النجاسة الا بالعصر كيف وبول الصبي
لا يبعد ان يزول اجزائه مع عدم وجوب العصر اتفاقا وبعض الابعاض المتنجسة ادق منه فالعمدة في الاستدلال بعد الشهرة هو الاولان
المحكي هو الوجه الاول او الثالث وعليهما فاللازم فيما يحتاج الى تعدد الغسل عصران كما هو المحكي عن صريح السرائر والمعتبر وهو
ظ حيث ذكر الوجه الاول بل لازم كل من لم يتعرض للعصر كالمحكي عن كثير من كتب الشيخ والانتصار والناصريات بل ظهور اكتفائهم عنه
بالغسل والا فيبعد عدم قولهم بوجوب العصر مع ما سمعت من دعوى المعتبر الاتفاق على وجوبه كيف كان فوجه لزوم تعدد
العصر على الوجه الاول واضح واما على الثاني فلان بقاء الغسالة المتنجسة بعد الغسلة الاولى يوجب انفعال الماء الثاني فيخرج
عن قابلية التطهير فان القدر الثابت من الاجماع ولزوم الحرج هو ان الماء الثاني لا ينفعل بملاقاة نفس المحل واما عدم انفعاله
بملاقاة الغسالة الباقية في المحل فلم يقم عليه دليل يخرجه من عموم ادلة انفعال القليل هذا مضافا الى ان حكمة تعدد الغسل لعلها
حصول خفة النجاسة بالغسلة الاولى لتزول بالمرة في الثانية وما دام ماء الغسل في المحل لا يعلم حصول الخفة بل ربما يظن عدم
حصولها نعم تظهر الثمرة بين الوجهين فيما اذا غسل في المرة الثانية بالكثير او الجاري فان العصر يسقط رأسا على الوجه الثالث
ولذا قيد في ض تبعا للمص والشهيد والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه بل يحكى عن بعض من عاصرناه نفي الخلاف منه الا
ان المصرح به في الجاري وجوه القائل بالتعدد في غير القليل ولعله لازم من ادخل العصر في مفهوم الغسل وحيث عرفت انه يكفي

الثالث في ذلك فاللازم الحكم بوجوب العصر في الجاري ولولا قوله عليه السلام في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وبيّن الحكم
في الجاري بضميمة عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم في الكثير ايضا لاجل عدم الفرق فتأمل مضافا الى قوله
في بعض الروايات مشيرا الى غدير الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره مضافا الى ما ورد ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فالاقوى عدم
وجوب العصر في الكثير والجاري وفاقا للاكثر على الظاهر ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير في البول
وغيره مضافا في البول الى ما تقدم من صحيحة ابن مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال بها على
ثبوت الحكم في غير البول بضميمة عدم القول بالفصل مع ما ذكرنا في دليل العصر يعلم وجوب الدق والتغميز فيما يتعسر عصره كالفراش
الغليظ والمحشو بالصوف ونحو ذلك وربما يظهر من بعض الروايات كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الاخر ولا يتعين تقييده
بكونه مع الغمز او الدق والحكم بوجوب العصر ثابت في ازالة بول الجنس بل كل نجاسة الا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف
ظاهر لحسنة الحلبي المتقدمة من بول الصبي قال يصب عليه الماء وان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع
سواء وظاهر جريان الحكم في الصبية كما عن ولد الصدوق الا ان يرجع القيد الى الجملة الاخيرة اعني قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان محصل
ما ذكرناه هو اعتبار في التطهير مداخلة الماء المطلق لاجزاء المتنجس على وجه الغلبة ثم خروج الغسالة عنها او انفصالها بما عاصمه و
يتفرع على هذا انه لا يطهر المائعات المتنجسة بعد التنجيس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء لباطنها فلا يطهر الا ظاهرها
وقد يشك في المداخلة على وجه الغلبة كما في الصابون ويحتمل قويا كون الواصل الى الباطن بسبب المجاورة اجزاء مائية لطيفة
يشك في صدق الماء او انصراف المطلق اليها فضلا عن تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنة فان الحكم بتحقق الغسل هنا مشكل ولم يقم على كفاية
مجرد ملاقاة الماء في التطهير دليل نعم يمكن ان يقال ان مثل قوله عليه السلام في مرسلة الكاهلي المتقدمة كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر
وقوله عليه السلام في الخبر المتقدم ايضا مشيرا الى غدير الماء انه لا يصيب شيئا الا طهره يدلان على كفاية مجرد الملاقاة في الكثير والجاري ويكفي في
القليل الاجماع على عدم الفرق بينها من جهة لا بدية صدق الغسل وان كان بينهما فرق من جهة وجوب اخراج الغسالة في القليل و
عدم وجوبه في غيره الا ان الظاهر قوله يراه ماء المطر او قوله يصيب شيئا الاشتمال مثل نفوذ الرطوبة نعم لو كان الواصل هو الماء
تمت الدعوى فالحاصل اعتبار دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين
المتقدمتين تدلان على طهارة كل متنجس بالكر والمطر وفي حكمه الجاري ويلحق بهما الغسل بالقليل للاجماع على عدم الفرق
بينهما من هذه الجهة وانما منع جماعة طهارة ما ذكر بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة مع انه يمكن ان يستفاد من الاخبار مثل رواية
السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا في القدر فارة قال يهراق المرق ويغسل اللحم ويؤكل ونحوها ما ذكره ابن
ادم في قدر قطرت فيه قطرة نبيذ هذا كله مضافا الى ما ذكره بعض بل اكتفى به في الاستدلال على هذا المطلب ردا على صاحب الحدائق
حيث انكر عموم الدليل على طهارة كل شيء بالماء وردا على صاحب المشارق باطلاق ادلة الغسل من ان تطهير كل متنجس اذا غسل على
الوجه المعتبر قاعدة كلية استفيدت من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتجنا الى الدليل في كل جزئي وبالجملة فالظاهر انه لا اشكال
في تطهير الامور المذكورة اذا علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيها من جهة التقييد الثاني من التقييدين
اللذين اعتبرناهما في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة او انفصالها بالعاصم فقد الاحزن في الغسل بالقليل والاقوى ولذا
ذكر جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني بل نسب في محكي المعالم الى المعروف بين المتأخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه
الماء خلافا للمحكي عن صريح المنتهى ويعد وجمع الفائدة ولم يجوز واصل هذه الاشياء بالقليل تمسكا بلزوم الحرج واطلاق ادلة
الغسل وان المتخلف في هذه ليس باكثر من المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وفي الكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجبان
رفع نجاسة المتنجس اذا لم يحصل تطهيره على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة المائعات بالقليل وان تعسر التحرز عن نجاستها و
سيجيء عدم طهارة ما يفسده التعفير بدون التراب وغير ذلك نعم يصلح ان يسقط الحكم اذا دل عليه دليل واما الاطلاقات
فهي ساكتة عن حال الغسالة لو قلنا بعدم اعتبار اخراج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن تقييدها بادلة سببية الغسل
للطهارة بما بعد اخراج الماء المتنجس بالغسل جمعا بينها وبين ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ولذا لا يحكم بطهارة
الغسالة باطلاق غسل الثوب واما قياسه على المتخلف في الحشايا فهو فاسد من اصله مع ظهور الفرق فان الباقي في الحشايا
قليل من الغسالة والباقي في هذه الامور مجموع الماء الملاقي للباطن نعم ربما يقال ان اللازم من ذلك وجوب تجفيفها بالشمس بعد

الغسل المزبور الغسالة المتنجسة بالملاقاة ونحوه ايضا نظرا لاحتمال دخول اخراج ماء الغسالة في مفهوم الغسل او كونه من مقومات الغسل
منصرفا الى ذلك وكيف كان ففي غسل هذه الامور بالقليل اشكال بل ربما يشكل غسلها بالكثير وان كان الظاهر من الذخيرة كما
في المدارك عدم الخلاف في جواز غسلها بالكثير من جهة ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يصدق في اتحاده معه عرفا حتى
يصدق على المجموع عنوان الكر او الجاري الا ان يقال ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير والجاري وطلما الان
يدعي ضعف الاتصال بحيث يلحقه بالانقطاع ولهذا لو فرضنا ان نجاسة عينية وقعت في الكثير وكان بعض جوانب خارجا عن
الماء فنفذ الماء من الكثير الى ذلك الجانب فتقاطر على جسم فلا يلزم بنجاسة ذلك الجسم على الطهارة الا ان يقال ان حاصل الامر الشك في الاتحاد
فيرجع الى اصالة عدم انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن نعم يحصل الاشكال فيما لو انتقع الشيء بالماء ووضع في الكثير وفرضنا عدم
نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء المتنجس فيه فانه لا يكفي مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار الامتزاج فظاهر
واما على اطلاق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم النجس اولا ثم وضعه في الكثير والاحوط من ذلك
تجفيفه بالشمس ثانيا والاحوط من ذلك وضعه في الكثير ثانيا والاحوط من الكل تجفيفه ثانيا ثم انه اشكل العمل بالروايتين المتقدمتين
من حيث شمول اطلاقهما او ظهورهما في كفاية غسل اللحم المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة عنه الا ان يدعى قابلية اللحم
المطبوخ للعصر او يراد غسله في الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل
مشكل وان ذكره الشيخ في النهاية والمصنف في المعتبر على ما حكي عنهم الا ان الاول يوهمه ما في متون الاخبار ويبنى الثاني على تطهير امثال هذا
القليل كما تقدم وعن القاضي الفرق بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في الاول دون الثاني ومما ذكرنا يظهر
طهارة الارض الرخوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم المحقق والمصنف والشهيد اذ لا يخرج منها الماء المغسول به والخارج منه
هو المقدار الزائد الذي يصب بعد تحقق اقل الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ والحلي فطهراها بالقاء الذنوب من الماء لرواية ابي
هريرة في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بالقاء ذنوب من ماء وفي رواية تعلموا ويسروا ولا تعسروا وحملت الرواية على كون
الذنوب او كون الارض حجرا او خرج غسالته الى خارج المسجد او ارادة رطوبة الارض لتجففها الشمس وكل ذلك تبعيد مع ان الرواية
مشهورة كما عن البيان والموجز ومقبولة كما عن كري لكن الانصاف ان تخالفها القاعدة بنجاسة الغسالة او منها مضافا الى اشتهار حال
راويها نعم روى الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد
يبس الموضع القذر قال لا يصلى فيه واعلم موضعه حتى تغسله الحديث فظاهرها جواز غسلها بالماء القليل والسند لا بأس به
لوجود بني فضال فيها الذين ورد فيهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة ما اذا جرت الارض
جميع الغسالة او اكثرها والا فلا نحكم من انجس من الغسالة شيئا على حسب استعداده فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه
اكثر الغسالة فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالقليل نعم نحكم بنجاسة الموضع الذي ينتقل اليه الغسالة وفاقا لظاهر المحكي عن المحقق حيث
عد من جملة ما يطهر الارض ان يغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه الماء نجسا انتهى وربما استظهر من عبارة
في عدم الخلاف بيننا وفي ذلك بحث لعله بسبب الخلاف الى بعض اهل الخلاف ثم لو اريد ان لا يتنجس بالغسالة موضع اخر من الارض
فليحفر وسط الارض حفيرة ينزل اليها الماء ثم يطمها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس ومن جملة ما لا يطهر بالغسالة
الفضة والرصاص اذا تنجسا في حال الميعان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهر بالغسل الا ظاهرهما ويجب غسله حينا
بعد حين اذا حك بعض ظاهره وخرج الباطن حينئذ اعني المترتبة للرطوبة وتكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في كل يوم مرة مستند
في ذلك ما رواه ابو حفص عن الصادق عليه السلام في امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها قال تغسل القميص في اليوم مرة والعمل
بمضمونها مشهور بين المتأخرين وبه يجبر ضعف الرواية لو كان الا ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مادة اجتماع
الجابر والمنجبر وعدم كفاية وجود احدهما فضلا عن فقدهما وح فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا للظاهر وهو حج كبير ولا الصبية بالصبي
وفاقا للمحكي عن المعتبر ونقل عن الشيخ والاكثر حيث اقتصروا على ذكر الصبي خلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتأخرين ولا الغائط
بالبول وفاقا للمحكي عن ظاهر المعتبر خلافا للمحكي هنا وفي التحرير ولا السبب بالنوم ثم ظاهر الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها
او من غيرها ولذا اطلق المسألة في كلماتهم بالمربية وان المعتبر هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفي به في بول الصبي الذي لم يطعم
وفاقا للمحكي عن ظاهر الاكثر ان الظاهر ان المراد بالغسل هنا ما يتم الصب كما في قوله اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي

يخرج من هذا العموم قطعا ولظهور الروايتين المتقدمتين في زمان اتساع الغسل حتى في غير وقت الصلوة ولان قضية العادة تطهير النجاسة اذا قدر
على الصلوة واما دعوى ظهور الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء قبله ممنوع هذا وظاهر اتيان المقام
بيان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم تحقق الصلوة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل عن غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها
نعم ذكر جماعة ان الاولى تأخير الغسل الى اخر النهار لتؤدى الصلوات الاربع مع الطهارة ولا ريب في الاولوية والظاهر ان الليل داخل في اليوم
ولو اخل بغسل الثوب فالظاهر قضاء كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب او صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه عامدا اعاد في الوقت وخارجه
بلا خلاف بين من اشترط الطهارة الخبثية في الصلوة والجاهل بالاشتراط كالعامد لما فاتهم لصاحب المدارك وشيخه كلام في كون
الجاهل تفصيلا مكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته وهو ضعيف وادلة التكاليف مع عموم ثبوت كون الجهل التفصيلي عذرا عقليا
او شرعيا ويؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرف كثير من الفروع الا بعد عيونهم ويؤيده ايضا بعض الاخبار الدالة
على مؤاخذة الجاهل المقصر بالجهل كما في رواية استماع الغناء في بيت الخلاء وغيرها واما الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت وحكي
عليه الاجماع ويدل عليه اخبار كثيرة لا يعارضها خصوص رواية ابن محبوب ولا عموم قوله ع لا يعاد الصلوة الا من خمسة واما الاخبار
الواردة في ناسي الاستنجاء فانما تنفع المقام لو ثبت عدم الفصل في المسألة ولا يخلو عن تأمل واما الجاهل بالنجاسة فعلم بها بعد
الصلوة ففيها اقوال ثالثها الاعادة في الوقت خاصة ورابعها الاعادة مع عدم التفحص في ترك النظر مع الالتفات واحتمال
وجود النجاسة ويظهر من محكي جماعة الاجماع على عدم سقوط القضاء هنا والمحكي عن بعضهم الظاهر وجود المخالف والاقوى ما اختاره
المصنف قده من انه لا يعيد مطلقا لعموم لا تعاد الخ وخصوص بعض الاخبار ومعارضها اضعف منها وان اعتضد بالاجماع المحكي عن الغنية
ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم المذكور ومستند القول الرابع رواية الصيقل عن ابي عبد الله ع قلت له رجل اصابته
جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وله حد ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام
لم ينظر فعليه الاعادة ويؤيدها تعليل الاعادة في بعض روايات الناسي بانه عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا راه في ثوبه ورواية
الاعادة على من غسل ثوبه الجارية فلم تبالغ في غسله حيث قال ع اما انك لو كنت غسلته انت لم يكن عليك اعادة بناء على ان المراد
نفي الاعادة لو رآه بالبناء بعدما كان باشر غسله ورواية محمد بن مسلم ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة
الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول الا ان ما هو صريح من هذه
الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند غير صريح بل ولا ظاهر ومع ذلك فهي معارضة بما يظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم
وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة وان الفحص ثمرة النظر والفحص ذهاب الشك العارض للانسان الموجب لعدم حضور القلب في العبادة
من جهة تشويش البال فلو كان له ثمرة في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسبا بل كان الاولى الامر بالنظر
ارشادا لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد البول
والمني وايضا فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى اخر ما ذكر مثال في الخصال
علة عدم الاعادة بايقاع العمل على طبق التكليف الظاهري من غير مدخلية للفحص والنظر في ذلك والحاصل ان الظهور المستفاد من الروايات
المتقدمة مع ضعفها ومعارضتها بما عرفت لا ينهض لتقييد اطلاقات الاخبار هذا كله اذا لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو
علم بها في الاثناء فان امكن الازالة او الاستبدال من دون الاشتغال بشيء من اجزاء الصلوة وما هو مبطل لها ازال واستبدل ولو تعذر
الاستبدال والازالة الا بالمبطل ابطل ولو نجس الثوب ولم يكن له غيره صلى عاريا على المشهور بل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه لاطلاق
النهي عن الصلوة في النجس والاخبار منها مضمرة سماعة قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد
اجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء ونحوه مضمر الحلبي الا ان فيه يصلي قائما يومي ايماء ويمكن
الجواب عن اطلاق النهي عن الصلوة في النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر والمنع من الصلوة عاريا مع ان فقد الساتر اسوأ
من فقد صفته وعن الاخبار بمعارضتها بما هو اقوى منها سندا وعددا منها رواية علي بن جعفر المروية في كتب والفقيه وقرب الاسناد
عن اخيه ع عن رجل عريان وحضرت الصلوة واصاب ثوبا نصفه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد ماء غسله وان
لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والتفصي عن كل ذلك بان ادلة الستر مقيدة بالساتر الطاهر والمفروض انه غير متمكن منه
فيسقط ولا معنى لمراعاة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا انحصرت الشرطية والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام

للاطلاق ادلة اعتبار طهارة الساتر وغيره من لباس المصلي ومنه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان فوات الساتر اسوأ من فقد صفته
مع ان دعوى اطلاق في ادلة الستر بحيث ينفع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مختص بما اذا تمكن من الطاهر
اما ادلة الركوع والسجود فهي مختصة بالمستور دون العاري فركوع الحقيقي واجب مشروط بعدم العراء فيرجع الامر بالاخرة الى تعارض
ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل في الركوع كما لو دار الامر بين ستر راس المرأة بالنجس وبين صلوتها مكشوفة الراس نعم
يمكن ان يقال ان الستر غير مفقود في صلوة العاري اذا صلى مجتمعا جالسا فقد ستر عورته الا انه يفوته الركوع والسجود ولذا امكن الاستدلال بـ
وجوب الايماء على العاري دليل على وجوب الستر لان الشارع اهمل الركوع والسجود لاعتبار الستر فتأمل واما عن الاخبار فبترجيح الاخبار الثانية
بالشهرة والاجماع المنقول مضافا الى امكان حملها على ما اذا لم يتمكن من نزع الثوب لبرد او نحو ذلك كما يشهد له رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن الرجل يجنب في الثوب ويصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان الظاهر ان المراد بالاضطرار الا
العادي من جهة برد ونحوه فيكون هذا الحكم لا الاضطرار الشرعي من جهة فقد الساتر لئلا يكون تخصيصا لمورد السؤال وهو قوله ليس معه
غيره والتحقيق ان الاجماع منعقد على اعتبار الساتر الا ان يمنع عنه مانع عقلي او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث
كونه ساترا حتى يكون الشرط راجعا الى شيء واحد هو الستر بشيء طاهر وانما هو شرط في مطلق اللباس من حيث كونه ملبوسا او
محمولا لا لنقص فيها من حيث الستر اصلا واللازم من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعمومات الركوع والسجود تعرف حالها
فاللازم ملاحظة الاخبار وحملها على التخيير كما ذهب اليه جماعة منهم المصنف والمحقق والشهيد الثاني في المسالك بعيد لانه طرح لظاهرهما
الا ان يريدوا التخيير الظاهري من جهة التعارض لا الواقعي بواسطة الحمل وهو بعيد فيتعين الترجيح والمرجح الداخلي مع اخبار الصلوة
في الثوب النجس والخارجي مع الاخبار الاخر وما ذكر من شهادة رواية الحلبي بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار يأبى عنه رواية
علي بن جعفر المتقدمة كما لا يخفى فالمسألة محل اشكال ولكن قول المصنف لا يخلو عن قوة ويطهر الشمس ما يجففه بنفسها او بمعونة الهواء
عن الاعانة غالبا من البول وشبهه من النجاسات التي تزول عينها بالجفاف ... وعن الصدوق والمراسم الاقتصار على البول
عن ظهور اختصاص الحكم به لانه المنصوص بناء على ضعف رواية عمار الاتية والمش التعميم كما عن المهذب وغيره بل عن الشيخ انه لا خلاف في ان الشمس
اذا جففت ما اصابه من النجاسات في الارض والبواري والحصر كل ذلك يجوز الصلوة عليها انما الخلاف في طهارتها فابن
الجنيد والراوندي على نفيها انتهى ومعقده يشمل الابنية والنباتات ويدل عليه عموم رواية ابي بكر الحضرمي كلما اشرقت عليه الشمس فقد
طهر وخصوص موثقة عمار سئل عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس
الموضع القذر قال لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك
فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة
عليه حتى ييبس وان كان رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبر بما عرفت مع ان الظ اخذ الرواية من
كتب بني فضال الذين قال العسكري ع في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا نعم استثنى الشيخ الخمر من النجاسات ووجهه غير واضح لان تجرمها
يبقى بعد الجفاف ثم ان مقتضى عموم رواية الحضرمي المتقدمة المعتضدة بنفي الخلاف المتقدم عن الشيخ المعتضد بالشهرة المحكية عموم الحكم
للارض والحصر والبواري وما لا ينقل وعن ظ دعوى الاجماع على الثلثة الاول وعن الدلائل ان المتأخرين عمموا الحكم لما لا
ينقل ومنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبواري مع التنصيص على ان غيرهما لا يطهر كما عن المهذب وما عن المعتبر من الترديد
فيما عدا الارض مما لا ينقل وما عن ظ الجامع من الحاق كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان بالحصر ونحوهما ما
هو ما عن يحيى ويحكى عن فخر الاسلام من عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النبات لعدم الدليل على ذلك
عدا رواية الحضرمي وهي ضعيفة سندا ودلالة للزوم تخصيص الاكثر فيها فلا يعمل بها الا مع الجابر المفقود في الامور المذكورة ومن
الغريب في الانتصار نسبة ما عن الزهرة من قصر التطهير على الارض والبواري قال واما الحصر فلم اقف على خبر الا من طريق العموم وهو ما
رواه ابو بكر الحضرمي مع ان المحكي عن الصحاح والديوان والمغرب ان الحصير هو البارية الا ان عطف البواري على الحصر في كلام كثير
من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى بطهارة الارض عمومها لذات الوحل والحصى فلو اخذ منها جزء
وحجر كما في حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد القائه على الارض كالحصر او هي ام لا كما قبل الانفصال منقول لا قولان احوطهما
الثاني وان كان الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المش هي افادة الشمس للطهارة وهو صريح اجماع ف والسرائر وكشف الحق وهو

الذي دل عليه رواية الحضرمي المتقدمة وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح او على المكان الذي يصلى فيه فقال
اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ويؤيده حكاية الاجماع مستفيضا على اعتبار طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود
على ما جففته الشمس بانفراده في الخصم خلافا للمحكي عن الاسكافي والراوندي والبهائي والمحدث الكاشاني وظاهر الوسيلة حيث اقتصر
على جواز السجود ولعله للاصل وذيل رواية عمار المتقدمة بناء على ان اكثر نسخها ان كان عين الشمس اصابه ورواية ابن بزيع عن
السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء ورد الاصل بما عرفت ورواية عمار بانها
لم يثبت على هذا الوجه مع ان تنكير الضمير في اصابه يدل على لفظ الخبر نعم يمكن ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس وعدوله
الى الجواب بجواز الصلوة على الموضع دون ان يقرره على التطهير يدل على عدم التطهير لكن هذه دلالة ضعيفة معارضة ببعض ظهور
اخر في الرواية واما رواية ابن بزيع فيمكن حملها على احتياج تطهير الارض الى الماء لتصير رطبا فتجففه الشمس وهذا الحمل وان بعد لكنه
اولى من حمل الظاهر في الروايات على ما هو بمنزلته في حكم خاص هو جواز السجود فالاقوى الطهارة وربما يتمسك باصالة الطهارة
الملاقي وانها لو عورضت باصالة بقاء النجاسة في الملاقي بالفتح تعين الرجوع الى قاعدة الطهارة وفيه ما لا يخفى فان استصحاب
النجاسة وارد على استصحاب طهارة الملاقي كما قرر في محله ثم انه هل يحكم بطهارة الشيء يحكم بطهارة باطنه مع اتصال النجاسة واتحاد
الاسم كما صرح به في ض فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن كره والمهذب ومع صد لك وتطهر النار ما احالته دخانا او رمادا
على المشهور بل عن السرائر ومع صد الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسة وهو ظ كره حيث قال دخان
الاعيان النجسة طاهر عندنا لخروجه عن المسمى ونحوه المعتبر من غير ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم التوقي من
رماد النجاسات ودخانها ونحوه عن المعتبر وكري في خصوص الدخان وفي ض خصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد
عن مسمى العين النجسة فلا تشملها ادلة نجاستها فيرجع في طهارتها الى الاصل او لم نقل بالرجوع الى ادلة طهارة الرماد بناء على عدم انصراف
اطلاقها اليها عن هذه والتمسك باستصحاب النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع وقد يتمسك زيادة على ذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص
يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه بناء على ان الغالب الجص
بل لا دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد بالجص الملاقي وفيه نظر في الكلام في التعليل بان الماء والنار
طهراه وعدم استقامته بظاهره مع امكان حمله على بعض المحامل لا يقدح للمطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة
لغير طهارة الرماد والدخان بل ظ الرواية ان الجص يتنجس بالعذرة والعظام لكن النار والماء طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة
الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص نفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحكمي
بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالهما بالنار فانه الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا
وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان والرماد ونحوهما المروي عن قرب الاسناد عن الجص
يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا باس ومما ذكر ظهر ضعف التردد في طهارة الرماد كما عن المنتهى ومع الدخان كما يحتمل عبارة
الشرايع في الاطعمة ومما ذكر ايضا ظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول
بها كالتعليل في الرواية المتقدمة ومثل ما ورد في الدم الواقع في القدر الذي يغلي من ان النار تأكل الدم وما ورد من طهارة العجين
النجس بالتخبير معللا بان النار اكلت ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره واما او لو تغيرت النار في الارض من الماء ففيهما لا يخفى ومما ذكرنا
يشكل الامر في استحالة المتنجسات بناء على جواز التمسك فيها باستصحاب النجاسة اللهم الا ان يقال بعد اطلاق الاجماع حيث ان نجاستها
ليست لصورتها النوعية بل لانها اجسام ملاقية للنجاسة فالموضوع وهو الجسم باق في حاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان يقال بعد
اطلاق الاجماع المتقدم حكاية على طهارة مطلق ما احالته النار الشامل للمتنجس خصوصا مع تصريح بعضهم بان العين النجسة اذا احالها
بالنار يصير طاهرا وما عن الوحيد البهبهاني من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس وبعدا ولو بغير زوال النجاسة عن المتنجس
بالاستحالة من زوالها عن النجاسات العينية حتى ان صاحب المعالم حكى عنه التوقف في حكم نجس العين ونفى البعد عن طهارة الحطب
المتنجس اذ لا دليل على ان الموضوع في نجاسة الملاقي للنجس هو الجسم الا الاجماع ولم يعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك
ان لم ندع الاجماع على كون النجاسة في المتنجسات كالنجاسات العينية تابعة لبقاء الحقيقة النوعية كما عن ظاهر جمع من معقد اتفاق كره وشرع
الوحيد البهبهاني ودعوى ان الاجماع المدعى انما هو على زوال النجاسة بالاستحالة فلا ينافي اجماعهم المنعقد على كون نجاسة الملاقي

من جهة

من جهة كون نجسهما فيلزم على المختار من عدم حجية الاجماع المنقول البناء على الاول حتى يثبت الرافع للنجاسة مدفوعة اولا بان استدلال
غير واحد منهم على الطهارة بخروج المستحيل عن المسمى ظ في ان كلامهم ليس في الرفع بل في الارتفاع وثانيا ان الاجماع على نجاسة الملاقي
من حيث كون نجسهما غير محقق ولم يعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للقدر المشترك غاية الامر انه ظاهر معاقد الاجماعات المنقولة
فح يحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة النوعية والحقيقة العرفية الزايلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة
من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري الاستصحاب الا ان من شرطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا مقام ابقاء الموضوع بالاستصحاب
ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم كل شيء نظيف
حتى يعلم انه قذر وهذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب الدالة على نفي الباس عن الجص الملاقي غالبا لرماد عظام الموتى ودخانها
على ما هو المتعارف في طبخ الجص من جمع الوقود عليه ثم احراقه بل لا ينفك عادة من امتزاج الرماد والدخان مع ان العظام متنجسة لا نجسة
غالبا مع ان العذرة غالبا لا تنفك عن التراب الملصق به ولو شك في الاستحالة فالاقوى استصحاب النجاسة لاصالة بقاء الحقيقة النوعية و
منه يظهر قوة نجاسة الفحم فالمحكي عن صريح التحرير خلافا للمحكي عن مع صد الدلائل واكثر المتأخرين الا ان يدعى العلم بالاستحالة
فيقوى ما ذكر وربما يستدل على استحالة الفحم بصيرورته نحو لماء ومنه ان الحرمة لو سلمت فلعلها محمولة على هذا الصنف كالابل تحريم
العصير بعد الغليان على صيرورتها حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب المتقدمة بناء على ان العظام بل العذرة تصير فحما الا انه لا
بل يمكن دعوى غلبة ذلك ولا يصير رد الطين اجرا او خزفا وفاقا للشهيد الثاني خلافا للمحكي عن يه وكره والمنتهى والبيان ولم وموضع من
هي وظ كره ثم ان المحكي عن هي ان البخار المتصاعد من ماء نجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطرت فنجس الا ان يعلم بتكونه
من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس ونحوه من الدلائل ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية وهو جيد
لعدم استحالة الماء المتصاعد يشكل مع تغاير الحقيقتين عرفا كما في العرق والجلاب المتخذ من الماء النجس والورد او غيره اما المتخذ من
الماء القراح فالظ نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا تنافي بين طهارة البخار وان اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء
عند اجتماعها وصدق الماء عليها عرفا وتطهر الارض باطن النعل والقدم كما في الروض وهو ما تستر الارض حالة الاعتماد عليها
بلا خلاف يعتد به بل عن غير واحد الاجماع على ذلك مع اضافة باطن الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب ونحوه والاصل في ذلك صحيحة زرارة
قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها
ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وصحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر عليه السلام جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا
يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في
ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا باس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي
ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه
حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا ورواية حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني وطئت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا باس وفي نفي الباس وان احتمل ان يكون من جهة كون
الخف مما لا تتم فيه الصلوة الا ان الظاهر السؤال عن طهارة الخف وان الامام عليه السلام قرره على الطهارة كما لا يخفى مضافا الى النبوي المنجبر
بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى بخفه فان التراب له طهور ويدل عليه اطلاق رواية الاحول في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس
بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان الوطء يعم ما كان بالقدم وبالنعل والخف
ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب وفي الحاق خشبة الاقطع نظر قال في الروض للشك في تسميتها نعلا بالنسبة
اليه ووجهه ان الشك في الصدق لا يوجب التردد في الالحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت صدق موضوع النعل او يدل
دليل على لحوقها به حكما فالاولى في وجه النظر اطلاق الوطء في الرواية وقوة احتمال انصرافه الى غير ذلك وهو الاقوى واما
اسفل العكاز وكعب الرمح فالظ عدم لحوقهما الا ان يستفاد ذلك من عموم العلة في الاخبار المستفيضة المتقدمة بعضها من ان الارض
يطهر بعضها بعضا فان الظ ان الارض المنتقل اليها تزيل اثر النجاسة الحادث من الارض المنتقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظ
رواية الحلبي والمعلى هو اعتبار يبوسة الارض فيقيد بها الاطلاقات وفاقا للمحكي عن مع صد والموجز والك الا ان يدعى ان ذكر

اليبوسة فيها من باب ان الرطوبة غالبا تزول بالمسح بالارض اليابسة دون الرطبة فليس لها مدخلية في العلة ولكن يشكل ويتعدى بحيا بقصور
الروايتين سندا وجهان الثانية صحيحة او حسنة بابن هاشم والاولى منقول عن نوادر البزنطي وهو حسن لان البزنطي لا يروي الا عن ثقة ومن جهة
الاجماع فالاولى نسبة القصور الى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن مجمع البرهان من انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف الا احتمال نجاسة الارض وهو
غير ضائر كرطوبة النجاسة اذا لم تصادف سبق النجاسة لا الحاصل بنفس التطهير كما في غسالة الماء القليل وجهان وجه اعتبار الجفاف فيما عرفت
من الروايتين المعتبرتين لا هذا الوجه الضعيف وهل يعتبر طهارة الارض كما عن الاسكافي والجماعة المتقدم اليهم الاشارة او لا كما هو الانسب
في صفة الرطة النص والفتوى واختاره المتن ومال البحر فيه لانه من اطلاق النص والفتوى ومن انصراف الاطلاق الى الطاهر مضافا الى اشعار
التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا بناء على ان المستفاد منه كون الشيء مطهرا باعتبار طهارته في نفسه وكيف كان فلا فرق بين اليابسة
الرطبة واليابسة كما عن المعتبر وغيره وكره ومع صد والمهذب وشرح الموجز وعن روضة لاطلاق الاخبار ولا فرق ايضا بين ذهاب الاثر
بالمشي او بالمسح فان المحكي عن هي وس والهند وحاشية الشرائع والمدارك والرواية بكليهما ولا يجزي جعل بعض الاجزاء الارضية آلة للمسح
بان ياخذ بيده حجرا او قبضة من تراب او رمل فيمسح بها المتنجس لاختصاص النص بمسح الرجل الى مسحها بالارض ولا يبعد ان يكون الارض ترابا او
حجرا او رملا كما صرح به الشهيدان ثم ان ظاهر النص والفتاوى اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه والمراد به على ما في حق وكشف اللثام ما
تستر بالارض حال الاعتماد عليها او صرحا بعدم طهارة الحافات وهو على اطلاقه مشكل فان ظاهر قول زرارة في الصحيحة المتقدمة
حتى شاخت رجله فيها تلوث بعض الحافة ايضا ولا اقل من الاطلاق فيلحق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقا لكاشف الغطاء ثم
النجاسة ان كانت مما لا عين لها كالبول والماء النجس فالظاهر الاكتفاء بمجرد المماسة وفاقا للمحكي عن منظومة العلامة الطباطبائي
وكشف الغطاء وبعض اتباعهما فان اريد من المماسة المسح فهو حسن والا فالاقوى اعتبار المسح على الارض او المشي وعدم كفاية المماسة
الا ان يتمسك بعموم التعليل المتقدم الدال على كون الارض مطهرة بقول مطلق ومنه انه لا يظهر من الروايات كيفية التطهير بالارض
هل هو بالمسح او بالمشي او بمجرد المس فالاظهر ما قدمنا في قوله المايطهر واما لم يحث كيفية التطهير واما ان كانت النجاسة ذات عين
فلا اشكال في اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الاثر كما عن مع صد والمنظومة ولا كما عن كشف الغطاء قولان والتحقيق ان ان
اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال في عدم اعتبار زواله كما لا اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالارض
المبنية على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع ان رواية مشي نحو
خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار فلا اشكال في اعتبارها لانها الاجزاء الصغار العالقة
بالمحل التي لا تزول غالبا الا بالماء كما فسر بها الاثر في مسئلة الاستنجاء ولا يعتبر زوالها واما الرطوبة المحضة القليلة الباقية
فالظاهر انها غير قادحة ويمكن الفرق بين ما اذا كان متنجسا من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه في الاول يعد نفس النجاسة
بخلاف الثاني ومما ذكرنا يظهر ان المراد بقوله في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد من نفس النجاسة لا مجرد الاثر وقد
يوجه اعتبار زوال الاجزاء الصغار التي لا تنفك عنها النجاسة غالبا الا بمشي كثير مع ان ظاهر الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع انه كثيرا ما يبقى
النجاسة في شقاق الرجل فلا يزول بالمرة ولو بالمشي الكثير او المبالغة في المسح فيه نظر ان اريد مطلق الاجزاء الصغار واعلم انهم قد
عدوا من المطهرات امورا لا بد من التنبيه عليها ولعل اهمال المصنف لها من جهة انها ليست في الحقيقة رافعة للنجاسة كما يشعر به بل المطهر
حقيقة هو الماء والشمس والارض وعد النار منها بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدلالة كما تقدمت وهذا وجه جعل
من المطهرات الحقيقية والاقوى على التحقيق رافعة لموضوع النجاسة باحالته الى موضوع طاهر من تلك الامور المستحال اليها
الاستحالة من المطهرات وعن التسهيل في بعض حواشيه على القواعد ان الاستحالة عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها
من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى اللغوي والثاني بالعرفي وكيف
كان فالذي ينبغي ان يراد هنا من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى مغاير عرفا سواء كان تبدلها بتبدل ذاتياتها
او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا ان النجاسة حمل في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكوز وزالت
الصفة زالت النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فيزول بزواله وثبوته في موضوع اخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قوله
الماء المتغير اي المتلبس بالتغير نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا او زال تغيره والتمسك
بالاستصحاب غير معقول لان بقاء الحكم في غير موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال محالا في

للاستصحاب الا موافقة له ومما ذكرنا ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه وان الخلاف الواقع
بين الفقهاء من الخاصة والعامة في بعض الموارد راجع الى ادعاء استحالة الموضوع وانكارها الا الى كون استحالة الموضوع منشا للحكم
بطهارة المستحال اليه ويشهد بما ذكرنا ما صرح به عبارة المعتبر وهي حيث استدل على طهارة الاعيان النجسة بالاستحالة وعدم
طهارة الخنزير اذا صار ملحا بوقوعه في المملحة في مقابل ابي حنيفة الذي لم ينسبوا الخلاف الا اليه بان النجاسة قائمة بالاجزاء فلا تزول
بتغير الصفات فان صريح هذا الكلام هو منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق الاستحالة بالموضوع فالمراد بالاستحالة
التي انكر المحقق والعلامة كونها مطهرة هي مجرد تبدل الشيء الخارجي من حال الى حال او من صورة نوعية الى اخرى لا استحالة موضوع النجاسة
ومحلها ومن هنا اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا والماء النجس بصيرورته بولا لحيوان ماكول
اللحم او لبنا له والماء النجس نباتا فان الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشاف ذلك من الادلة الدالة على طهارة
الامور المذكورة المستحال اليها ومن هنا فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الاول لعدم
ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير وبطهارة الثاني بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا فينحصر الكلام في موارد الخلاف
في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب ان الاشكال فيه من جهة الاشكال في تعيين الموضوع والمحل للنجاسة والا فبعد تشخيص الموضوع
ان علم بزواله فلا معنى لبقاء الحكم كما عرفت كما لا اشكال فيما لو علم بقائه ولو شك في بقائه رجع الى اصالة البقاء اذا عرفت هذا
فنقول مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم طهارة الخنزير بصيرورته ملحا ان النجاسة كالطهارة من الصفات
القائمة بجسم الخنزير كغيره من الاعيان النجسة وليست كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين بالفعل الفلاني بحيث يكون محلها نفس
النوع نعم غاية الامر ان يكون لخصوصية الخنزيرية مدخلية في قيام الصفة المذكورة بموضوعها المزبور والا فليس جزءا للموضوع
لان المفروض ان الموضوع هو الجسم الملموس الخارجي والخصوصية المذكورة تحتمل كونها مجرد المدخلية اعم من ان يكون في الحدوث
فقط او فيه وفي البقاء فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد زوال تلك الخصوصية كما اعترف في مع صد في رد ما ذكره فخر المحققين في ابتناء
المسئلة على استغناء الباقي عن المؤثر نعم لو كانت النجاسة والطهارة بانفسهما من الاحكام الشرعية كان تعلقهما بالانواع على حد
تكون الصورة النوعية جزءا من الموضوع لكن الظاهر المتبادر عرفا كونهما من قبيل الصفات القائمة بالجسم لكن ثبوتهما موقوف على بيان
الشارع والحكم الشرعي انما يترتب عليها ومن هنا يعلم ان ثبوت النجاسة العينية للنجاسات والنجاسة العرضية للجسم المتنجس على نسق واحد
ومحلها الجسم الا ان الصورة النوعية الخاصة لها مدخلية في الاولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل الحكم الشرعي امكن
العرفي بان النوع في الاول هو خصوص النوع وفي الثاني القدر المشترك بين نوعي المستحيل والمستحال اليه اما دعوى مدخلية الصورة
النوعية في الموضوع على ما هو المحقق من تركب الجسم من الهيولى والصورة وابطال الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فهي مدفوعة بان
العرف لا يفهم محل النجاسة الا الجسم الخارجي المركب من الاجزاء الخارجية ويعتقدون خروج الصورة عن الجسم الخارجي وكونها من الطواري
كما هو لازم مذهب جمهور المتكلمين في الجسم ولا يستصحبون نجاسة الكلب والخنزير بعد الموت حتى فيما لا روح فيه من اجزائهما وكذا نجاسة
الحيوانات الطاهرة بعد الموت لو لم يدل الدليل على نجاسة الميتة واما ما ذكرنا سابقا من موارد الاتفاق على الطهارة فاما لاجل
فهم العرف ارتفاع الموضوع واما من جهة ملاحظة نفس الموضوع كما في صيرورة العلقة انسانا واما الاستكشاف ذلك من ادلة
طهارة المستحال اليه فان الشارع اذا قال بول الانسان نجس وبول الشاة طاهر فشرب شاة بول انسان فصار بولا لها فينكشف
حكم الشارع بطهارة بول الشاة على الاطلاق من ان بول الانسان نجس ما لم يصر بول شاة كما ان بول الشاة طاهر ما لم يصر بول
انسان فافهم ثم ان المص في المنتهى بعد ما اختار ما حكم بطهارة الخنزير وشبهه بالاستحالة رجح طهارة الاعيان النجسة باستحالتها ترابا
واستدل عليه بان الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله وبقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا والدليل الاول منه مناقض
لما اختاره اولا من عدم طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده على الدليل الثاني وذكر الاول لكونه معولا عليه
عند غيره فيصير مؤيدا ولذا اقتصر المحقق في المعتبر في طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده في ترجيح الطهارة على الرواية
وكيف كان فيما ذكره يحتاج الى التامل التام نظير ما ذكره الشهيد في حاشيته على القواعد من ان الاستحالة انما فسرت بتغير الصورة
النوعية فهي لم يحصل في الكلب الصائر ملحا في المملحة بخلاف ما اذا فسرت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فاذا انقلب الخمر بنفسها خلا
فلا خلاف في طهارتها فتوى ولا اشكال في طهارتها كذا لو طرح فيها شيء فصار خلا نسب الاول في المنتهى الى علماء الاسلام والثاني

الى علمائنا وبنى عليه اطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا
فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس به وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها وافسدها قال واجعلها خلا وفي الصحيح
عن عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس وعن
مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الخمر يعالج بالملح وغيره ليحول خلا قال لا باس بعلاجها نعم
هنا اخبار اخر دالة على النهي عما عولج مثل رواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن العيون
عن علي عليه السلام كلوا من الخمر ما انفسد ولا تأكلوا ما افسدتموه انتم وفي الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بناء
على ان يقلبها بالقاف من القلب وما يغلبها خلا ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكر من الاخبار المعتضدة بالاتفاق
المنقول ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين القاء مايع فيه او جامد باق في الخمر بعد التخليل او مستهلك فيها
قبل او معه وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز العلاج بالقاء جامد يبقى فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته بالاستحالة
الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني طهارة الاجسام الموضوعة في الخمر واستظهره الفاضل القمي في اجوبة مسائله مضافا الى الرواية المتقدمة
في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن عليه السلام في القدر فيه اللحم فيجعل فيه العصير
لكن ظاهر المحكي عن ابن ادريس تقييد المطروح بما اذا استهلك خلا وكانه المراد بما عن الكفاية وشرح المقدس من انه ربما قيل باشتراط
ذهاب عين المعالج ويظهر من شارح الروضة التردد فيه تبعا للمقدس الاردبيلي والمحقق السبزواري وكيف كان فلو لاقى الخمر نجاسة
خارجية فالمحكي عن جماعة عدم طهارتها بالانقلاب وهو مبني على ما يظهر من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم
من قبول النجاسة للمضاعفة ويمكن منعه للاصل واختصاص ادلة التنجس لما هو طاهر بالذات لكن الاقوى ثبوته ولو نجس العصير
بملاقاة الخمر وبالعكس فلا يبعد طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قيام النجس بجسم الخمر من حيث هو وجسم النجاسة بالنوع
من حيث هو نوع لكن لو تم هذا للزم مثله في الخل الملقى في الخمر حيث انه في اول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل اما لو لم يصر
خمرا فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرفع نجاسة العصير لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يدعى ان العصير بعد الغليان
اطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة في الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خلا
يطهر بالتخليل وفيه تامل ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا منها ولا يجب ثقب الاناء لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض
من لا تحصيل له وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والاوجه المنبه عليه مع عموم البلوى ولو نجس ماء العنب بملاقاة
الخمر ثم صار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق ادلته بل الغالب في اتخاذ الخمر كونها مما يكرر فيها وضع الخمر وقد ذكرنا من ان النجس
بالشيء اذا استحال الى نوع ذلك الشيء انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل فالمتنجس
بالبول لو قبل التنجس ثانيا بالبول لم يبق نجسه العرضي اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنها طهارة العصير بزوال
ثلثيه اجماعا نصا وفتوى وكذا بالشمس والهواء وطول البقاء او المركب لاطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية التحريم من دون
تقييد نعم قد يوجد في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد بالذهاب بالنار لكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة
تطهير العصير المحرم في زمان قليل بان يكون العصير اذا تنجس بالغلي فيكون تطهيره باستمرار الغلي الى ان يذهب الثلثان لكن الانصاف
ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو الذهاب بالنار فالتخصيص بسقوط التمسك بالمطلقات والمقيدات فيبقى اصالة بقاء التحريم
والنجاسة الى ان يحصل اليقين بالرافع ولا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقهما الا ان الوزن
منصوص في رواية عقبة بن خالد في الرجل ياخذ عشرة ارطال فيجعل معه عشرين رطلا من ماء فيغلي الى ان يبقى عشرة ارطال قال لا
باس والكيل وان كان ايضا منصوصا في روايتي عمار المتقدمتين في عصير الزبيب الا انه قد عرفت قصور دلالتهما عن ارادة كون التثليث
لاجل رفع التحريم لاحتمال كونه لاجل بعض الخواص فتم فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزون ثلث
الثلث من حيث الوزن الا ان يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة والرجوع الى تقدير الوزن غالبا واضاف بعض
المعاصرين في شرحه الى الامرين المساحة وجعل الامرين احوط منها ولم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة
ولا يحصل التفاوت بينهما اللهم الا ان يدعى ان بناء العرف في المساحة على المسامحة ولذا جعل الكيل احوط منها ولو تعارض الوزن
والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله عليه السلام ما زاد على الثلث فهو حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر الاناء

وان كانت

وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطراف الفوقانية لان ذلك من اللوازم العادية لنقص العصير فيطهر الاجزاء العالقة بالاناء
من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ويطهر ايضا الالات التي يزاولها العامل وان كانت العصير الغير المثلث عالقا بها وكذا ثياب العامل
اذا لاقى شيئا من العصير قبل التثليث كل ذلك لما يفهم من الاطلاقات وترك الامام عليه السلام لاستثنائها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع عموم
البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن تمام الظهور من الاطلاقات ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي يبتلى بها في عموم
غالبا عند التثليث ولو باشر العامل قطعة من العصير فهل يطهر شيئا به بمجرد تثليث بعضها او ثبوت طهارة كل جزء على ثلثه
اصله الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثاني مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة انه اذا تنجست الالة بالعصير ثم اخرج
ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم يطهر وانما يطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل
في العصير ويبقى فيه بحيث يعلم بذهاب ثلثي ما عليه وان ازيل ما عليها او دخلت فيه قبل ان يزول ثلثاه وكذا يطهر المزاول مثل ما يطهر به الالة
بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه وبالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يجس منه بعد ازالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة
ذهاب الثلثين مما يطهر العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل عادة كما ان تخليل الخمر يقتضي طهارة ظرفها وما يدخل في الظرف
فهو ايضا مطهر لكن بذهاب ثلثي ما عليه واما ان يزيل ما عليه ثم يوضع في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع
قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير وجلله وبين يد الالة والمزاول
انهما يطهران بذهاب الثلثين وان كان تنجسا بجزء اخر من العصير فلا بد من ازالته عنهما او يذهب ثلثاه انتهى اقول ما ذكره من الضوابط للالات
والمزاول ليس مختصا بهما بل يجري في كل جامد اصابه العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه وما ذكره من ان ما يصيب العصير من الخارج
ما عليه لو وضع في العصير لو كان الوضع قبل ذهاب ثلثيه ممنوع لانه كالاجسام المطروحة في العصير لا فرق فيها في كلماتهم بين ما
لو طرح فيه شيء وابقي على حاله الى ما بعد الذهاب او اخرج شيء منها بالمغرفة وشبهها للاختبار بعد طبخه ثم القي في العصير ولو بعد حين
بحيث يعلم ان هذا العصير العالق بذلك الشيء لم يذهب ثلثاه فالاقوى طهارته ما دام في العصير ولا اثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانيا وان
علق به اجزاء العصير لم يعتد ثلثيها بعد الوضع ثانيا اما العصير فلاستهلاكه في تلك العصير ولا يتنجس العصير قبل الغليان
به لما عرفت من عدم تنجس العين بملاقاة مثله الا ان يمنع من الاستهلاك لما مر في مسئلة امتزاج الماء المطلق بالمضاف في غير مختلف
الصفات المتلون الطعم والرائحة وفي مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ما حيث ان التحقيق هو اختلاط الجزئين لا استهلاك
احدهما في الاخر فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فينجس العصير المثلث لكن كلام الفاضل تمام هو فيما علق به العصير بعد
ازالة العصير عنه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ذهاب المشهور الى طهارته وقد تدل عليه الرواية
المتقدمة في ماء اللحم الملقى في العصير دعوى اختصاص الرواية وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد الطرح الا
فهو كنجاسة خارجية مع نجاستها معفو عنه بما مر سابقا من عدم تنجس العين بما لاقاه اولا في مثله الا ان يدعى كما ان الشاق بين
العصير حين النجاسة اعني قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع على حاله المانع من طهارة العصير بذهاب الثلثين لا لطهارته
يوجب تنجسه بهذا المتنجس فلعله هو المشهور وحكاية الاتفاق في رواية السرائر المتقدمة بعد انضمام القطع بعدم الفرق بينها
لو انفصل الجسم المطروح فيه زمانا ثم القي فيه وبين ما ابقي على حاله الى الذهاب الثلثين والحاصل ان ما يقع في العصير طاهرا او ما
نجس ان كان نجاسته فلا يقدح نجسته بالعصير ان كان نجاسة اصلية وقد تقدم ان المحقق القمي في اجوبة مسائله نسب الى ظاهر
الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل عليه الرواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع في ماء اللحم
المعتضدة بعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى ووجود بعض الاجسام الباقي في العصير وكلمات الاصحاب المتعرضين
لهذه المسئلة عدم الفرق بين اخراج ذلك الجسم وادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين ولا بين علوق اجزاء العصير به حين الوضع ثانيا
وبين ازالتها عنه وربما يظهر مما تقدم من شارح الروضة بقاؤه في الصورة الثانية على التنجس وتنجيس العصير اذا لم يكن من
الالات وانه يعتبر في اعادة اجزاء العصير العالقة بالشيء ان يذهب ثلثا نفس تلك الاجزاء وانه لا يكفي ذهاب ثلثي اصل العصير في طهارة
تلك الاجزاء وان كانت عالقة بالالات وقد عرفت ان ظاهر كلامهم عدم الفرق وان العصير لا ينفعل بملاقاة ذلك الشيء ولا بملاقاة
اجزاء العصير العالقة بذلك الشيء وان كانت لم يثلث بعد الوضع ثانيا فكل مخالف لظاهر كلامهم من جهة بقاء الجسم الجامد الموضوع
فيه ثانيا على النجاسة اذا لم يكن من الالات ومن جهة بقاء الاجزاء العالقة اذا لم يثلث هي وان ثلث اصل العصير وان كانت عالقة بالالات

هذا

هذا كله لو لم نقل على النجاسة من نفس هذا العصير ولو اخرج الجسم الغالق به اجزاء من عصير ووضع في الحوض فان كانت طاهرة واستهلكت في العصير الذي جنبه فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت حال الغليان وان كانت نجسة ففي طهارتها وطهارة محلها بذهاب ثلثي المجموع اشكال ومنها الاسلام يطهر بدن الكافر وغيره الكائن عليه الحادث حال الكفر وساير الرطوبات الكائنة على بدنه المتنجسة به دون المتنجسة بالنجاسة الخارجية والمتنجسة به بغير اشكال في الحكم المذكور ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي او المرتد الملي وانما الاشكال والخلاف في تحققه للفطري والاقوى ان توبته باطنا توجب طهارته وفاقا لما حكي عن ظاهر التحرير والذكرى وصريح المهذب والروضة وجماعة من متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي وظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر ولا يصدق الكافر عليه بعد التوبة واستصحاب كفره المتيقن قبل التوبة مدفوع بان الشك ان كان في الصدق العرفي فلا استصحاب الا بحيث كالحق في محله وان كان في المعنى الشرعي المستفاد من الاخبار ان الكفر من الامور الباطنة وانما جعل بعض الافعال والاقوال دليلا عليه كما ان الاسلام كذلك والمفروض ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في افعاله ولا في اقواله وليس لكلام في كون التوبة رافعة للكفر وانما الكلام في ان صفة الندامة على ما مضى مما يوجب صفة الكفر لا فرق المستفاد من الاخبار ان المنكر للوحدانية او الرسالة او الضروري من الضروريات او المستخف بما علم احترامه ضرورة كافر والمفروض ان النادم على احد المذكورات وعلى فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل هو مقر ومعترف ومحترم لما استخف به فلا يصدق على التائب انه كافر ومجرد حدوث الكفر له في زمان لا يوجب بقاء احكام الكافر الا ما علمنا ان حدوثه كاف في ترتيب الحكم وبقائه كوجوب القتل المال الى الوارث وبينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على الكافر بل على من كفر وبهذا تبين الزوجة الغير المدخول بها بمجرد ارتداده وان كانت توبته مقبولة بالاجماع وانها تصير مسلمة مؤمنة فاذا لم يصح التمسك بالاستصحاب تعين التمسك باصالة الطهارة ودعوى الاجماع من كاشف اللثام في باب الميراث على عدم قبول توبته وكذا حكايته للاجماع عن الخلاف في الحدود فالمراد به نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتد الفطري بمعنى انهما يشتركان ويفصل الحاكم منهما التوبة ويكون التوبة منهما كتغير الواقع وعدم ترتب اثر عليه حيث ان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له بخلاف الفطري فان توبته غير مقبولة عند الحاكم ولذا ان الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته تردد في قبول الاسلام منه بل نسبه البعض شارح الروضة ومن ذلك يعلم الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام ودعوى المنافاة من جهة ان عدم القبول يستلزم الخلود في النار وهو ينافي الاسلام مدفوع بان الاجماع على خلود الكافر في النار مطلقا حتى مثل هذا بعد التوبة هذا مضافا الى معارضتهما مع عموما قبول التوبة حيث ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الاخرة من العقاب مضافا على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد في النار بعد التوبة بل يدخل الجنة فيكون مسلما للاجماع على خلود الكافر في النار فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد الفطري كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة بعدم قبول التوبة في رفع ما يحكم بحدوثه حال الكفر من مفارقة المال والزوجة والحيوة بعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى قول الباقر عليه السلام المروي في ابواب عادة الحج من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه خيرا ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بما دل على طهارة المسلمين والسنة في دعوى اسلامه لمراد ان الاول لما ورد في باب الاسلام وانه الاقرار بالشهادتين والاقرار بما جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم الغاية الامر تقييد ذلك بواسطة ما ورد من انه اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وان من جحد الفرائض كافر بغير المستخف وغير الجاحد لا شك في كونه مكلفا بالاسلام ان الشخص يصدق عليه بعد التوبة جميع ما ذكر وانه غير مستخف ولا جاحد ودعوى كون الاستخفاف والجحود علة محدثة للكفر ممنوعة بان كفر الاستخفاف ككفر الجحود عبارة عن نفس صفة الاستخفاف الا انه شيء حاصل بسبب الاستخفاف ويقبل البقاء بعد انتفاء الاستخفاف الثاني انه لا شك في كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا في حقه وعجزنا عنه ودعوى ان التكليف لا ينافيه الامتناع بالاختيار مدفوعة مضافا الى ما نقرر في موضعه من منافاة الامتناع للتكليف وان كان عن الاختيار انه خرج عن الاختيار بان الكلام في ظاهر ادلة التكليف بحيث ان الظاهر منها امكان المكلف به وعدم امتناعه فيمكن ان يعارض بها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ان لكنها اقرب بالنسبة الى ادلة عدم القبول لعدم امكان اخراج المرتد عن ادلة التكليف وان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى وعدم امكان حمل التكاليف

بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم مع اثبات الفقها الاثر استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ايضا ودعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا طهارته بالنسبة الى نفسه دون الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيد جدا لمخالفته لظاهر ما دل على اشتراط الصلوة والتقوى بالاسلام المطلقة والطهارة المطلقة ومنها الغيبة والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة مما يحتمل زوالها عنه فيحكم بطهارته بما لا يخفى من المسائل توضيح الكلام فيه ان المحكي عن جماعة كالشيخ والمحقق والعلامة والشهيد في الموجز وكاشف الالتباس وصاحب المدارك وغيرهم بل عن المشهور حكاية عن مجمع البرهان وغيره ان الهرة اذا اكلت ميتة ثم شربت من ماء قليل لم يتنجس ذلك الماء غابت او لم تغب بل عن ظاهر الخلاف دعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة ونفي السبيل ولزوم الحرج لو بني على الاجتناب اطلاق ما دل على نفي الباس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها عن ملاقاة الميتة غالبا فان تلك المطلقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها كما يشير اليه تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله اني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة لها من ملاقاة الميتة لما كانت غالبة المعادة لها كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم ملاحظة هذه الحيثية لحكم الذات والا وجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتمد عليه مشكل فالاستناد الى الاجماع المحكي من ان الشيخ انما استدل على مطلبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل ولا يخفى ان مثل هذا الاجماع مثل اجماعهم على طهارة سؤر الهرة واما نفي السبيل ولزوم الحرج فانما يتمشيان من وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم احتمال زوال النجاسة بولوغها في ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة في النهاية بل قيل انه ظاهر المدارك والمعتبر والذكر حيث استدل التعميم لصورتي غيبة الحيوان وعدمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر نعم يمكن الاستدلال على ذلك بقطع موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا توضأ منه ولا تشرب وزاد في الاستبصار كما حكي عنه انه سئل عن ماء شربت منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم تشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذرا توضأ منه واشرب دل على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار الآن نعم يكون ذلك كناية عن تحقق النجاسة فتكون مسوقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة سابقا المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور ومما يعين القول المشهور وما حكي عن ابن فهد وابن الجنيد وبعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة المتيقنة سابقا من دون فرق بين مطهر وثبات فرشه وانفيه وهو ظاهر الاردبيلي في مجمع البرهان حيث قال النجاسة المحققة وبقاؤه الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله بعد السيرة القطعية واطلاق الموثقة بل الاخبار المتقدمة التي هي اخص من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاخبار الدالة على طهارة الماء بعد لو خرج منه الفارة حية مع انها لا تنفك عن نجاسة موضع بعرها ومخرج منها مع ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي عن مهذبه موافقة المشهور بل صرح في الموجز بقوله ويحكم بطهارة حيوان يحتمل اذا غاب ما يمكن طهره مطلقا ويمكن زوال العين في الحيوان وان لم يغب مما علم المالك المخرج بنجاسته ثم شوهد مستعملا او مثل الهرة اذا اكلت فارة ولم تغب ما لم يتلوث انتهى واما استشكال الاردبيلي فهو لا ينافي اتفاق الفقهاء لانه كثيرا ما يستشكل في الاتفاقيات هذا كله في غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بارتفاع النجاسة المحققة في بدنه وثيابه بمجرد زوال العين مع عدم طرو الطهارة وانما الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر مطلق الظن بالزوال او الظن الخاص الحاصل من شهادة حال الاقوام وغيرها من تلك الوجوه بل اقوال اوسطها الاخير لظهور الاجماع بل حكي صريحا عن بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن تمهيد القواعد انه متفق عليه بين الاصحاب وعن ايضا انهم يعنى الاصحاب عملوا بذلك بالعمل بظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافا الى السيرة القطعية ولزوم الحرج وما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهرها وان كان هو الاخبار المقالي الا ان التامل الصادق يشهد بانه لا فرق بين ان كان بقوله او افعاله فيما يظهر منها انه معتقد ويخبر به ويؤيد المطلوب بل يدل عليه ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمة وفي المحكية عن السرائر المسئول فيها عن سؤر الحائض انه لا باس ان يتوضأ منه اذا كانت تغتسل بيديها وفي رواية اخرى اذا كانت مأمونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة الماء المعد في البيت للشرب والتطهير ومباشرتها الماء المذكور في قوة اخبارها بتطهير يديها ومما ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كون

ذلك المسلم عالما بتنجس يده او ثوبه وفاقا للشهيد في الذكرى والمقاصد العلية بل يستفاد من تعليل الاصحاب المنقول حكايته عن الشهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف بذلك في التمهيد كيف كان فوجه الاعتبار مما ذكرنا اذ لا اجماع ولا سيرة مع الجهل لا بفعل معه اخبار المسلم وشهادة حاله او فعله بالتطهير بل غايته الامر شهادته بالطهارة وهي وان كانت قولية لا تقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس وايضا شهادته على الاصل او اعتقاد عدم العروض والادلة المذكورة ايضا لا تفي بصورة الجهل ولو شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها ويظهر ضعف القول باعتبار العلم اما مطلقا كما هو المحكي عن ظاهر السيد في منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع او في البدن خاصة دون الثوب كما عن الوحيد والمراد بالعلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير اما اشتراط اهلية الازالة المفسرة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة فستعرف بعد اعتبار العلم بالتنجس في شهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقا للاصل وغيره منفي باكثر الادلة المتقدمة الا ان السيرة ولزوم الحرج كافيان في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوان مطلقا او بالانسان او لا يلحق باحدهما بل يحكم عليه بمقتضى الاصل لا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه واوانيه وكيف كان فالقول الاول في اصل المسئلة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال الزوال ضعيف لا دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة المصرح باختيار هذا القول مستمسكا بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جدا بل الظاهر من التعليل المنقول عن التمهيد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل وليس من الظهور حالة او فعله الازالة تلك النجاسة ولا ريب ان من يتنجس بدنه ثم غاب عنا ثم رايناه ولم يظهر احتمال او عمل يظهر منه انه ازال تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او باكل او شرب او تناول مايع بتلك اليد النجسة لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه الطهارة لا مطلقا كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط الطهارة فيه كالدلالة لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بظن الازالة ان اريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله او فعله ووجه ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك فالفرق بينهما غير وجيه واعلم انه ان اراد بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة وصريح رد روايات كراهة سؤر الحائض المتهمين ومنها انتقال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله فلو مع المكتحل بالنجس وبصاق المتنبل اعني شارب الخمر طاهر ان انتهى وفي العبارة ما لا يخفى من التسامح وذكره غيره ان البواطن تطهر بزوال العين النجاسة عنها وهو لا يخلو من قصور وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تاثر البواطن بها وثالثة في تاثر ما يحدث فيها من الرطوبات او يقع تاثرها بما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة الداخلة اليها من الخارج **فنقول** اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم وجوف الانف فالظاهر انه لا حكم لها فيجوز معها الصلوة ودخول المساجد ان منعنا عن حمل النجاسة في الصلوة وادخالها في المسجد مطلقا ويدل عليه بعد ظهور الاجماع اطلاق ما دل على انه لا يجب غسل ما عدا الظاهر الا ان فيه ان كانت عينا خارجية دخلت فيه او متنجسا مطلقا فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كان في مثل الفم والانف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او متنجسا فبقيت اجزاؤه في الفم لم تجز له الصلوة ودخول المساجد على القول بالمنع عن الصلوة مع النجاسة وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بها خرج ما كان منها في مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار قال في الموجز ولو وضع جبيرة ثم بلع نجسا الخروج للصلوة وتبعه شارحه بانيا له على منع حمل النجاسة في الصلوة واما حكم تاثر البواطن وما يحدث فيها فالظاهر انه لا اشكال في عدم تنجس البواطن وما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا الى ظهور عدم الخلاف كما يظهر من شارح الروضة ظهور اتضاف دليل تاثر ملاقي النجس الى غير البواطن لو كان اطلاق لفظيا كيف وليس الدليل الا الاجماع المفقود في المقام بل لا يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن بل ربما نقل بالاجماع على العدم لكن الانصاف ان منع شمول معاقد اجماعهم على تاثر الملاقي لمثل الفم وفضاء الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن صفوان عن عبد الحميد بن ابي الديلم عن ابي عبد الله في رجل يشرب الخمر فبصق فاصاب ثوبه من بصاقه قال لا باس به لكن الرواية وعدم ظهور الخلاف غايتهما عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين فلعله مطهر كما

صرح به الشهيد ان حيث ذكر ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ان مراد ابن فهد مما تقدم عن موجزه من جعل انتقال النجاسة الى البواطن من المطهرات زوال تاثيرها بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها اليها الاصرفيها ظاهرة بمجرد الانتقال الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن وعلى اي حال فلا يخلو عبارة الموجز عن مسامحة ونحوها عبارة من قال ان البواطن تطهر بزوال العين النجاسة بناء على ما ذكرنا انها لا تتاثر بالنجاسة حتى يحتاج الى التطهير الا ان يوجه بان التاثر علما بقاعدة الملاقاة غاية الامر انه لا دليل على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين عنها كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه مما لا تطهر اصلا لا دليل على تاثره بالنجاسة لانصراف عموم قاعدة الملاقاة الى غيرها واما البواطن الظاهرة كالانف والعين ونحو الانف والاذن فقد عرفت ان دعوى الانصراف الى غيرها خلاف الانصاف فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الخبث معاملة الظواهر كما صرح به كاشف الغطاء وهي ما يعد باطنا في باب الغسل من الجنابة وغيرها كثقب الانف والاذن وباطن السرة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين حيث ان الظاهر من تجويز الارتماس مع عدم وصول الماء غالبا بمجرده الى المذكورات عدها من البواطن مضافا الى الصدق والباطن عليها عرفا ويشملها ما دل على اختصاص الجنابة بالظاهر ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق عن النجاسة وانما احكم بما حكم هنا من جهة بعض الاخبار او من جهة الاجماع والسيرة او من جهة انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والاقليس هنا اطلاق يعتد به على الحكم فيها على الباطن في الاخبار دالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء بما ظهر من الانف والمقعد لا يلزم من عدم وجوب غسل الخفيها عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا والمسئلة محل اشكال في باب الحدث والخبث فتامل واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تاثره بالنجاسة المتكونة في البواطن والداخلة اليها من الخارج فيتنجس الطعام بالدم في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروضة وشرحها وقد عرفت من الموجز وشرحه فيحكم بتنجس الدرهم بملاقاته النجس في الفم لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا يتاثر الجسم الخارجي بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير ذلك فان الموجود فيها كالمعدوم من جهة احكام نفسه ومن جهة ملاقيه وبتاثر بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني لما عرفت من شمول ادلة الملاقاة ولذا نحكم بتاثر نفس البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال العين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة ما الحقنة اذا رجع من الباطن غير ملوث بنجاسة ونحوه المسهل المشروب الذي يخرج كذلك خاتمة يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل ونحوه الشرب اجماعا على الظاهر المصرح به في محكي جملة من العبائر وكذا غيره من الاستعمال بالنسبة الى الذكرى الى علمائنا اجمع وكذا في المنتهى بحذف في لها اجمع وعن كشف الرموز انه لا خلاف فيه وعن التذكرة نقل الاتفاق وعن الذكرى ايضا وعن البحار ان ظاهر اكثر اصحابنا اتفاقهم على تحريم انية الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر الروض ايضا حيث صرح بعدم القول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه روايات ابن مسلم عن ابي جعفر ع ومنها سهل ولمرة سهل نهى عن انية الذهب والفضة وظاهره يعم مطلق الاستعمال وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم فالسند صحيح وقريب منها في الدلالة رواية موسى بن بكير انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكير فالسند كالصحيح ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها قال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل المصنف ومن تاخر عنه كلامه تبعا للمحقق على ارادة الحرمة وقد حكي عنه في زكوة الخلاف التصريح بالتحريم وبالجملة فلا اشكال في المسئلة وان حكي عن الصدوق والمفيد وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب ثم انما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر كما في الروض التحريم ايضا وعن جماعة نسبته الى المشهور ولا يبعد عن قوة لرواية موسى بن بكير المتقدمة وللرواية المنقولة عن الباقر ع المروية في المحاسن كما حكي بسند صحيح لكن الانصاف ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يصدق على المتخذ لاجل الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع بها لا يحرم باتخاذها لاظهار الثروة والتذاذ بوجدانها والنهي منصرف الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل ربما يختص بالاستعمال

المتخذة منه فهو في كل شيء بحسبه فالجواز لا يخلو عن قوة وفاقا للمصنف في المنتهى وحكي عن الحلي ايضا مع انه حكي عنه في لف المنع ويكره المفضض بل
عن جمرة والبحار والرياض نسبته الى عامة المتأخرين ويدل عليه بعد الاصل صحيح ابن سنان وحسنه ولا باس ان تشرب الرجل في القدح
المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة وعن الشيخ في ف التحريم لقوله لا تاكل من انية فضة ولا انية مفضضة ويطلق على مطلق
الرجحية جمعا ثم المشهور كما في الكفاية انه يجتنب موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والعلامة واكثر المتأخرين
وحكي عن القاضي والحلي وابن سعيد واختاره الشهيد والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتأخرين لظاهر الامر في ذ وابنه
ابن سنان المتقدمة وفي رواية اخرى فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن موضع الفضة لظاهر الامر في ذ وابنه ابن سنان
ونحوها رواية اخرى حملا على المحكي عن المعتبر وتبعه بعض متأخري المتأخرين على الاستحباب وان لم يعلم وجه يعتد به مع دلالة الصحيحة و
غيرها وفتوى المشهور واما الكلام في ظاهر المدارك تبعا للشيخ الاردبيلي انه كالمفضض وعن المصنف انه لم اعثر لاصحابنا فيه على قول ثم
الحقه بالمفضض في الكراهة لانه لا ينزع عن دخة الفضة وناقشه في الذخيرة بان اثبات الكراهة مع فقد النص وكيف كان فامر الكراهة
سهل انما الاشكال في معناه والظاهر ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة وعن البحار
ان المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف اصلها
من الخزف او غيره وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا
ينفصل منه شيء وثانيهما ما تلبس بالسبائك تشبيها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عنها الثالث ما علق عليه حلقة
او قلعة من سلسلة من الفضة والرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الانية الخامس ما نقش بالفضة فالظ اخبار
المفضض بتناولها للاول والثالث واما الثاني فالظ في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على اللباس بل يمكن
ادعاء صدق انية الفضة والافلا وكانه لاعتبار الغلبة مع عدم صدق الاسم اما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال
ان حصل لها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وفي بعض ما ذكره نظر تامل ثم ان اطلاق الاناء وعموم الانية
في النصوص ومعاقد الاجماعات يشمل الصغير والكبير فيشمل المكحلة وظروف الغالية وظروف الافيون ونحوها الساعات المتخذة
انما صرح به في التذكرة كما عن كري في المكحلة وظروف الغالية ونحوهما الجعفرية في خصوص المكحلة وكانه للمثال قال الصيمري فيما
حكي عنه في مصباح الانا والانية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه الشيء نعم ما يعد مع ظرفه واحدا في العرف من جهة لصوقه لا يبعد
خروجه عن اطلاق الانية كما صرح به بعض وهو قطعة الغطاء الا ان الذي يعرف بعموم الانية لمثل هذا رواية ابن بزيع قال سألت
ابا الحسن الرضا عن انية الذهب والفضة فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة قال لا والله
انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي فان قول الراوي روى بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الانية ومبالغة الامام في
الانكار يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره والمراد بالمرآة الملبسة ظاهرا ان يكون بيت الزجاج وحافته معمولا من الفضة
الا ان يراد من التلبيس تلبيس المرآة بالفضة فيكون داخلا في المفضض بالمعنى الثاني من المعاني المتقدمة عن البحار لكن عرفت حاله وان
المنع عنه غير بعيد لشهادة هذه الرواية لصدق كونها من انية الفضة فالمحصل ان ما كان مع ظرفه يعد شيئا واحدا لا يشمله
اطلاق الاناء الا اذا كان المظروف من الانية فيصدق على المجموع اناء الفضة او المفضض ويؤيد الجواز فيما ذكر مضافا الى الاصل
انصراف النصوص والاجماعات الى غير ما ذكرنا صحيح علي بن جعفر قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد
او فضة او قصبة حديد وفي المسئلة لذلك محل اشكال واما ميل الاكحال فالمحكي عن المعتبر والمنتهى والذكرى والجعفرية جواز اتخاذه
من الذهب والفضة وفي المناهل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهرا نعم روى علي بن
جعفر عن اخيه قال سألته عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب ونحوها
عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها على الكراهة وهل يجوز تحليتهما بالذهب المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والمص
المنع لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب وخز هما محرمان على ذكور امتي حل لاناثها خلافا للمحكي عن الشرائع
والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف رواية المنع واصالة الجواز وحكي عن الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة
بالذهب ايضا وكانه للنبوي المتقدم والظ انه مشهور بين اصحابنا وتوقف الذكرى في جعل ضبة الاناء من الذهب وقال يمكن
المنع للنبوي المذكور ولو اواني المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والوجه ظاهر وكذا فيما ذكره من ان جلد المذكى

ط وجلد غيره يجز الكونها ميتة ويغسل الاناء من الخمر خمسا على المشهور كما في الروض وعن جامع المقاصد وجوب غسل الاناء من الخمر سبعا
للاصل وموثقة عمار عن الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن
ظ ف وصريح كتب المحقق وعدة ترد وعن المحقق نسبته الى الشيخ في ب النهاية كاشف اللثام انه في كتاب الصيد والذبائح منه وفي المختلف
في باب الاطعمة والاشربة من المهذب لموثقة عمار الاخرى عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سئل يجزيه ان يصب عليه
الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب وما ذكره في محكي ضع
من ترجيح تلك الرواية بالشهرة ولو سلم التساوي فيتعين الاصل المقتضي لوجوب السبع سليما منظور فيه بان الترجيح بالنصوصية والظهور
مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة حدا يسقط معها الخلاف ثم لو فرض التكافؤ وجب الرجوع الى ما يجيء من عموم الثلثة
كل نجاسة الى استصحاب النجاسة واضعف من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على كفاية الثلث بمفهوم العدد ودلالة
الامر في تقييد مفهومه بين حمل الامر في الموثقة الاولى على الاستحباب والتقييد اولى وح انجبر ان الموثقة صريحة في كفاية الثلث
من حيث منطوق الحديث بلا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وعن ظ جماعة وصريح اخرين كفاية المرة لضعف الروايتين فيسلم
اطلاقات الغسل عن المقيد **اقول** قد اشرنا مرارا الى ان التمسك باطلاقات ادلة الغسل لا يغني لورودها في مقام بيان
اصل وجوب الازالة لا في كيفيتها ويرشد الى ما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث قال عمار سألت ابا عبد الله عن الدن الذي يكون
فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا
فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات الخ فانظر كيف اكتفى في السؤالين الاولين بمطلق الغسل حيث لم يكن
المقام الا مقام بيان قابلية استعمال الاواني للاستعمال بعد الغسل ثم لما سئل عن كيفية العلاج اجاب بالتثليث ثم لما توهم السائل
كفاية الصب اجاب بلزوم الدلك حتى يتيقن زوال جرم الخمر والظ ان اكثر اطلاقات الغسل من هذا القبيل وارد اما في بيان اصل
النجاسة واما في مقام بيان توقف الشيء كالصلوة ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام رفع الباس بعد الازالة واما الغير
نعم يمكن ان يقال ان عموم البلوى يقتضي بيان الكيفية اكثر من ذلك فان مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن التي هي كالصلوة في
كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل اشد واعم ابتلاء من الصلوة والغسل فلو كان الواجب فيها كيفية خاصة زائدة على ازالة العين
لورد فيه من الاخبار ما شاء الله ولم يختص برواية واحدة من روايات عمار التي يقطع بانها لم يكن يرويها الا قليل من الرواة وفي قليل
من الكتب الا ان يقال ان المذهب قد يعلم بعمل الرواة والعلماء والعوام في ذلك وان لم يرد الينا فيه الا رواية واحدة ولهذا ذكر
الشهيد في المسئلة الاتية في عدم كفاية المرة في غسل الاناء في الجواب عن ضعف رواية عمار بانا قد نعلم المذهب بالرواية الضعيفة
بل قد يكون بعض المسائل اتم من ذلك ولا نجد فيها مثل هذه الرواية ايضا فالمتبع هو الدليل لا الاستبعاد وكيف كان
فهل يلحق بالخمر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار قال في محكي ضع
وليس الحكم مقصورا على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غيرها اي غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ
الكلب والخنزير او هما مع موت الجرذ كما سيجيء فالاقوى وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق
واكثر كتب الشيخ والشهيد في الدروس والمسالك والمحقق الثاني في جامع المقاصد والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن المعتبر
ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع عليه وفيه نظر يعرف من عبارة الشيخ ويدل عليه مضافا الى الاصل موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء
اخر فيحرك ثم يفرغ منه وقد يطهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر وكثير من كتب المص والبيان والروض وغيرها فاكتفوا
بمطلق غسله حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل ولمرسلة الشيخ حيث قال في ف بعد ما ذكر رواية
التثليث وروي انه يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفت غير مرة وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير لا يبعد كفاية المرة وفاقا
للمحكي كما عن الكثير لما عرفت من المرسلة ورواية العدد ثم ان الظاهر انه ليس لغسل الاناء كيفية مخصوصة الا صب الماء فيه واصابة
الماء بالتحريك لجميع مواضع النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه نجسا فلا حاجة الى تحريك الماء اليه بل يجب
ذلك لو ملأ الاناء كفى عن تحريكه كما عن محكي شرح المفاتيح ولعله تبعه سبطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير
والكبير والمثبت وغيره ثم ان المشهور ان ... او الى الحمي الغير الصلبة كالخزف الغير المطلع للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها

بالقليل وغيره خلافاً للمحكي عن الإسكافي والشيخ في النهاية والقاضي واستدل للأول باطلاق الغسل واطلاق طهوريته موثقة عمار المتقدمة في تطهير الكوز والاناء بالغسل ثلاثاً من غير اشتراط بين افراد الكوز ونحوها موثقة المتقدمة في غسلها عن الخمر ثلاثاً وفي الاطلاق الاولين نظر لما عرفته مراراً فالعمدة اطلاق الموثقتين مضافاً الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع الموارد قابلية كل شيء للطهارة اذا غسل على الوجه المعتبر هذا بالنسبة الى الغسل بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية الغدير المتقدمتين نعم يحصل الاشكال في ان ماء الغسالة يرسب في هذه الاشياء ولا يخرج منها فيشكل تطهيرها بالقليل والاكتفاء بتطهير ظاهرها بالغسل على نحو ما قلنا في تطهير الارض وان امكن الآن الباطن اذا كان نجساً فالمائع للموضوع فيه بعد تطهير ظاهرها يسري جزما فيه الى الباطن فيتنجس ويتصل بالظاهر ودعوى عدم الانفصال لو سلمت تجري فيما اذا غسل بالكثير فانه كيف يدعى ان الجزء النافذ الى باطن الجسم متصل بالكثير فلا ينجس الغسالة وقد اتفقوا على جواز تطهير ما انتقع بالماء النجس بالماء الكثير بناء على عدم انفصال غسالتها للاتصال بالكثير او الجاري ما يمكن الاشكال في تطهيرها بالكثير بناء على انه لا يكفي في زوال الجرم النجس من الباطن بمجرد وصول الماء اليه ولذا امر فيه بدلك القدح المغسول عن الخمر في موثقة عمار المتقدمة الآن يدعى ان النافذ في الاعماق رطوبة صافية لا جرم فيها ولا اقل من عدم العلم بالجرم والظاهر ان كلمات المعظم المجوزين لتطهيرها بعد الفراغ عن حصول شرائط التطهير من زوال الجرم وعدم استقرار الغسالة النجسة فيها كالحبوب فيكون كلامهم في مقام من قال بعدم جواز استعمالها بمجرد الغسل بطريق السلب الكلي ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثاً بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع الا ابن الجنيد وعن الانتصار والخلاف والغنية وكري الاجماع عليه وهو الحجة وعن الناصريات عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلاثاً اولهن بالتراب مضافاً الى ما تقدم من وجوب الغسل بما عدا البول مرتين بفحوى وجوبهما في البول لان الولوغ اولى بالتعدد وبذلك كله يقيد صحيحة ابي الفضل في الكلب رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وغيرها من الروايات المطلقة مضافاً الى المحكي عن المعتبر والمنتهى من زيادة لفظ مرتين في الصحيحة وتبعهما غيرهما ولا يبعد وجدان الزيادة في بعض الكتب المعتبرة والا فقد يشهد جماعة بخلو الكتب المعروفة عندهم عن هذه الزيادة وحكي وجودها في عوالي اللآلي لابن جمهور وفي الرضوي ويشير بوجودها قوله اغسله بالتراب اول مرة والا كان الانسب ان يقول اغسله بالتراب ثم بالماء ثم وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل في الغسل التعدد خلافاً للمحكي عن ابن الجنيد فقد اوجب سبعاً لرواية عامية وقد مال بعض متأخري المتأخرين بالميل الى كفاية المرة لاطلاق الاخبار ثم ان صريح الصحيحة ان اولهن بالتراب فان المحكي عن الشيخ وابن الجنيد وجمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد سمعت عبارة السيد في خلافاً للمحكي عن ظ المقنعة فاوجب المتوسط لما يظهر من الوسيلة من وجود رواية بالتوسط وهي على تقدير الوجود والدلالة شاذة والمحكي عن ظ جماعة فاطلقوا القول بوجوب غسل الاناء ثلاثاً احديهن بالتراب فان ارادوا الاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من التقييد وفي اشتراط طهارة التراب اشكال الاقوى ذلك لا لانصراف الاطلاق الى الطهارة مضافاً الى اصالة بقاء النجاسة وربما تمسك بقوله جعلت لي الارض مسجداً وترابها طهوراً وفيه نظر وان ادعى المسلك ان الاصحاب اغفلوا عنه في هذا الباب بل ما ذكره في جامع المقاصد من انه ربما يوجد في بعض الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب ان يغسله لا اثر منه للحاكان في كلا النسختين نظر فالعمدة الانصراف والاصل وهل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا قولان اقواهما الثاني خلافاً للمحكي عن الحلي والراوندي وهو ضعيف وان قواه المص في المنتهى وتبعه كاشف اللثام لعدم الدليل عدا ما ادعيا بما يتخيل من دلالة قوله اغسله بالتراب وفيه ان المراد بالغسل معناه المجازي وان كان مع مزج التراب بالماء فان المزج لا يوجب العمل بحقيقة الغسل الا على ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقي لا يختص بما كان بالماء فالمزج المحصل للمسمى محصل لصدق الحقيقة وفيه ان الظ ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل المسمى المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال له بحصول حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا التركيب من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لكن الظ ان المحصل لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في الميعان والماء الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا الميعان لا يصدق عليه انه غسل بالتراب فجعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب اعتبار بقاء الماء على اطلاقه لان الباء حينئذ يكون للمصاحبة والظرف مستقر فيكون متعلق اغسل محذوفاً والاطلاق الناشئ من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشائع ولذا فهموا من اطلاق الغسل في ادلة الغسل عن النجاسات وجوب كون الماء مطلقاً وقد يقال ان الامر يدور بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين صرف التراب عن ظاهره والاول ابعد فتعين الثاني فيقوى قول الحلي وفيه ان تجوز الغسل عن ظاهره وان كان بعيداً سيما مع حمله على

عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب في معناه الحقيقي وظهور الظرف في اللغوية والتعلق باغسل فيكون التراب مما يغسل به لا معه وظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور في قولهم اغسله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب لناسب مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكون المزج مرة بحيث لا يوجب الميعان بل يصير التراب شبه الطين ليقبل الدلك واخرى بحيث يجعله مائعاً يحصل معه الغسل الحقيقي فاحتياط النفس يحصل بثلث مرات ان لم نقل باحتمال كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب اضافة الماء والا فالاحتياط الاتم اربع ولذا روعي مذهب المفيد في تقديم التراب على الغسلتين وتوسطه بينهما صارت عشرة بثمانية بالتراب بينها اغسلة وبعدها غسلة واذا روعي مذهب الاسكافي في استحباب الغسلات الناقص خمسا فيصير بعيد عشر ثم الظ سقوط التعدد في الكثير دون التعفير لعموم المرسلة المتقدمة في المطر والرواية المتقدمة في الغدير ولا يتعدى الحكم الولوغ من اجزاء ملاقاة الكلب لا اللطع على قول مشهور وعن المفيد والصدوقين وبعض متأخري المتأخرين الحاق المباشرة بسائر الاعضاء بالولوغ ولعله لما يستفاد من موثقة البقباق المتقدمة من ان الوجه في الحكم نجاسة الكلب ملاقاته للاناء دون خصوص الشرب ولذا استفاد المشهور الحاق اللطع لم يعتبر احد بقاء شيء من المشروب كما هو مورد الرواية والانصاف ان التعدي من الشرب باللسان الى شرب مقطوع اللسان في محله بخلاف التعدي من الشرب الى ملاقاة سائر الاعضاء فانه كالتعدي من الاناء الى غيره فالاقوى وجوب الاقتصار على ما يستفاد من العموم نعم لو صب فضله من الاناء الولوغ فيه الى اناء اخر فلا يبعد الحاقه به خلافاً للمحكي عن المعتبر والذكرى وظاهر ولو تعذر التعفير فالاقوى عدم طهارة الاناء وبقاؤه سواء كان لفقد التراب او من فقد محل التعفير ام كان لعدم قابلية الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في الثاني لاستلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء دائماً بخلاف غيره والاجود تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل في اطلاق ادلة التعفير فيرجع فيه الى عموم ما دل على الغسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة وازالتها فلا تسقط بتعذر القيد فتأمل ثم الاقوى سقوط التعدد في الجاري والكثير كما عن الكفاية وغيرها خلافاً لما نسب الى المشهور ويدل عليه مضافاً الى اطلاقات صحيحة البقباق التي هي الاصل في هذا الباب ما يدل عليه المرسلة الواردة في المطر والرواية الواردة في الغدير من الماء وقد تقدمتا نعم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيحة وبها يقيد المرسلة والرواية النافيتين للحاجة الى شيء اخر ومن صرح في نهاية الاحكام وظ الذكرى سقوط التعفير وما احسن بها التمسك باطلاق المرسلة والرواية المتقدمتين سيما مع ظهور الصحيحة في الامر بالتعفير في اختصاصها بصورة الغسل بالقليل وما ابعد ما بينه وبين القول بعكسه من النقل كما عن المعتبر هو لحوق والمشهور كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو احسن مما عن المعتبر هو لحوق والمشهور كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو احسن مما الحق بجوانبها اما للشك بالولوغ هو الشرب بطرف اللسان وربما استدل عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه في الاناء فالاحوط الالحاق وعن المقنع ان الاناء اذا شرب منه كلب او وقع فيه او ماسه بعض اعضائه فانه يهراق مما فيه من الماء ثم يغسل مرة بالماء ومرة ثانية بالتراب ومرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكي عن الشيخ في ط وف والقاضي في المهذب اطلاق القول بان حكم ولوغ الخنزير حكم ولوغ الكلب ظاهره وجوب التعفير وان لم يصرح به على ما فهمه المحقق في المعتبر وتبعه غيره فان لم يوجب التعفير مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثاً كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايضاً فانه استدل على ذلك بكون الخنزير كلباً لغة فله حكمه واما استدلاله الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلثاً والخنزير نجس بالخلاف فهو في مقابل بعض اصحاب الشافعي القائل بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم نجد لما ذكره مستنداً وما ذكره من دخوله في الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعاً كما هو المشهور اما مطلقاً كما عن الكفاية او بين المتأخرين كما في الذخيرة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب منه خنزير قال يغسل سبعاً خلافاً فالاطلاق في كثير وصريح اخرين فاقتصروا على الواحدة وهو مجروح بالصحيح المعمول به وحمله على الاستحباب كما عن المعتبر لا يجد له شاهد لما اعترف به جماعة نعم ربما يوجه بان كان المحقق قدم لم يجد فيمن تقدم عليه قائلاً بالسبع فالصحيح عنده كان غير معمول بها وهو موهون بما عن عدة في الرواية وان كان صحيحاً بل قد يذكر في المعتبر ان الرواية حسنة لكن العامل بها قليل وكيف كان فيرجع هذا الوهن بشهرة المتأخرين على العمل بمضمونها وبها يضعف قول من جعلها كسائر النجاسات كما حكاه كاشف اللثام عن ظاهر الاكثر او صرح فيه بكفاية المرة كالمحكي عن المقنعة وفيها بعد بيان حكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كذلك بل يهراق ما فيها ويغسل مرة واحدة بالماء واغرب كلام المحقق وهل يلحق بالخنزير موت الجرذ في الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد

كما كانتا سبباً لا سبب لتقييد الكلمة لعدم احراز الصدق ... التي بها ... الغسل ... والاحتياط ... اقوى

للاصل ولموثقة عمار انه يغسل الاناء الذى يصيب فيه الجرذ ميتا سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعفه منجبر بالشهرة خلافا للمحكى
عن الخلاف والنافع والمعتبر والقواعد فالثلث لعموم موثقة الانية بوجوب غسل الاناء ثلثا وفيه ان المقيد يحكم على المطلق وللمحكى عن
ظاهر جماعة وصريح ما عن المقنعة فيكفى الواحدة وعن ظاهر اللمعة وجوب المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كعمر على ما عن مجمع البحرين
هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط وعن النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيدة انه
ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر فى ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتى والعراب
وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار كما عن جامع المقاصد من ان الظاهر عدم التفاوت لصدق اسم الفار على الجميع كما صرح
به جمع من الاصحاب وان توقف فيه صاحب المعتبر كما نرى وكان مراده بقوله كما صرح بعض الاصحاب ما فى النهاية والوسيلة والبيان على
ما حكى عنهم من عدم الفرق وهو مشكل لعدم ذكر الفار فى الاخبار نعم حكى عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخنزير سبعا وروى مثل ذلك فيما
اذا ماتت فى الاناء لكنه مع قوة احتمال ارادة الموثقة المذكورة لا يكفى المرسلة المجردة عن الجابر تم كتاب الطهارة بحمد الله نعم طهرنا الله
من الارجاس القولية والعملية بمحمد وآله سادات البرية صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقى
والتاء بدل عن الواو كما فى التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته فى قول او فعل مخالف للحق والكلام تارة يقع فى حكمها
التكليفى واخرى فى حكمها الوضعى والكلام فى الثانى تارة من جهة الآثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على
الصادر تقية كما تترتب على الصادر اختيارا ام وقوعها تقية يوجب رفع تلك الآثار واخرى فى ان الفعل المخالف للحق هل يترتب
عليه آثار الحق بمجرد الاذن فيها من قبل الشارع ام لا ثم الكلام فى آثار الحق الواقعى قد يقع فى خصوص الاعادة والقضاء اذا كان الفعل
الصادر تقية من العبادات وقد يقع فى الآثار الاخر كرفع الوضوء الصادر تقية الحدث بالنسبة الى جميع الصلوات وافادة المعاملة
الواقعة تقية الآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة فالكلام فى مقامات اربعة اما الكلام فى حكمها التكليفى فهو ان التقية تنقسم الى
الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا وامثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان
يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم فى المعاشرة فى بلادهم فانه ينجر غالبا الى حصول المباينة
الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا فى نظر الشارع كالتقية فى اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع
من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد فى رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل
الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم فى اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه
ح ما يكون ضده افضل والمحرم منه ما كان فى الدماء وذكر الشهيد ره فى قواعده ان المستحب انما كان لا يخاف ضررا عاجلا
ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان تقية فى المستحب كالترتيب فى تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الاذان
والمكروه التقية فى المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب والحرام التقية حيث يؤمن الضرر
عاجلا وآجلا او فى قتل مسلم والمباح التقية فى بعض المباحات التى ترجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر انتهى وفى بعض ما ذكره
نظر ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم والاصل فى ذلك ادلة نفى الضرر وحديث رفع عن امتى تسعة اشياء
ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات التقية مثل قوله ع فى الخبر ان التقية واسعة ليس شئ من التقية الا وصاحبها مأجور
وغير ذلك من الاخبار المتفرقة فى خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارضها شئ منها
حتى يلتمس الترجيح ويرجع الى الاصول بعد فقده كما زعمه بعض فى بعض موارد هذه المسألة واما المستحب من التقية فالظاهر وجوب
الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلوة فى
مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدى عن ذلك الى ما لم يرد النص من الافعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم
وكذا المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص واما المقام الثانى فنقول
ان الظاهر ترتب آثار العمل الباطل على الواقع تقية وعدم ارتفاع الآثار بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتى
الاختيار والاضطرار فان من احتاج لاجل التقية الى التكتف فى الصلوة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل فى نهار رمضان

او فعل

او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة
على رفع جميع الآثار تم ذلك فى الجملة لكن الانصاف ظهور الرواية فى رفع المؤاخذة فمن اضطر الى الاكل والشرب تقية او التكتف فى صلوته
فقد اضطر الى الافطار وابطال الصلوة لانه مقتضى عموم الادلة فتم المقام الثالث فى حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتى به
تقية من العبادات فنقول ان الشارع اذا اذن فى اتيان واجب موسع على وجه التقية اما بالخصوص كما لو اذن فى الصلوة متكتفا
حال التقية واما بالعموم كان يأذن بامتثال اوامر الصلوة او مطلق العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قوله ع التقية فى
كل شئ الا فى النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت فلا ينبغى الاشكال فى اجزاء المأتى به واسقاطه للامر
لما تقرر فى محله ان الامر بالكلى كما يسقط بفرده الاختيارى كذلك يسقط بفرده الاضطرارى اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به كما
ان الامر بالصلوة يسقط بالصلوة مع الطهارة المائية كذلك يسقط مع الطهارة الترابية اذا وقعت على الوجه المأمور به اما لو
لم يأذن فى امتثال الواجب الموسع فى حال التقية خصوصا او عموما على الوجه المتقدم فيقع الكلام فى ان الوجوب فى الواجب الموسع هل
يتعلق باتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية فى جزء من الوقت بل فى مجموعه وبعبارة اخرى الكلام فى انه هل يحصل من
الاوامر المطلقة بضميمة اوامر التقية امر بامتثال الواجبات على وجه التقية اولا بل غاية الامر سقوط الامر عن المكلف فى حال التقية
ولو استوعب الوقت والتحقيق انه يجب الرجوع فى ذلك الى ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها
فى العبادة من دون فرق بين الاختيار والاضطرار فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها لاجل التقية ولو فى تمام
الوقت كما لو تعذرت الصلوة فى تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية ذلك سقوط الامر بالصلوة راسا لاشتراطها
بالطهارة بالماء المطلق المتعذرة فى الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وان اقتضت مدخليتها فى العبادة بشرط التمكن منها دخلت
المسئلة فى مسئلة اولى الاعذار فى انه اذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر راسا وان كان فى جزء من الوقت مع رجاء زواله
فى الجزء الآخر ومع عدمه جاء فيه الخلاف المعروف فى اولى الاعذار وانه هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار فيتحصل مما ذكرنا ان
صحة العبادة المأتى بها على وجه التقية يتبع اذن الشارع فى امتثالها حال التقية والاذن منصوص اما لم يرد من احدهما الدليل
الخارجى الدال على ذلك سواء كان خاصا بعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثانى فرض شمول الاوامر العامة بتلك العبادة
لحال التقية لكن يشترط فى كل منهما بعض ما لا يشترط فى الآخر فيشترط فى الثانى كون الشرط او الجزء المتعذر للتقية من الاجزاء والشرائط
الاختيارية وان لا يكون للمكلف مندوحة بان لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعى فى مجموع الوقت او فى الجزء الذى يوقع فيه العمل مع اليأس
من التمكن منه فيما بعده او مطلقا على التفصيل والخلاف فى اولى الاعذار وهذان الامران غير معتبرين فى الاول لان يكون التقية
من مذهب المخالفين لان المتيقن يرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجى وسيأتى ان الدليل الخارجى الدال على الاذن فى
التقية فى الاعمال لا يعتبر فيه شئ منهما ويشترط فى الاول ان يكون التقية من مذهب المخالفين لان المتيقن من الادلة الواردة
فى الاذن فى العبادات على وجه التقية لان المتبادر التقية من مذهب المخالفين فلا يجرى فى التقية عن الكفار او ظلمة الشيعة
لكن فى رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية فى ذلك بعد ملاحظة عدم اختصاص
التقية فى لسان الائمة صلوات الله عليهم بالمخالفين لما يظهر بالتتبع فى اخبار التقية التى جمعها فى الوسائل وكذا لا اشكال فى التقية
عن غير مذهب المخالفين مثل التقية فى العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهدهم بل وكذا التقية فى العمل
على طبق الموضوع الخارجى الذى اعتقدوا تحققه فى الخارج مع عدم تحققه فى الواقع كالوقوف بعرفات يوم الثامن والافاضة
منها ومن المشعر يوم التاسع موافقة للعامة اذا اعتقدوا رؤية هلال ذى الحجة فى الليلة الاخيرة من ذى القعدة فان الظاهر خروج
هذا عن منصرف ادلة الاذن فى ايقاع الاعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا اطلاقا فان هذا لا دخل له فى المذهب وانما هو اعتقاد
خطأ فى موضوع خارجى نعم العمل على طبق الموضوعات العامة الثابتة على مذهب المخالفين داخل فى التقية عن المذهب فيدخل فى الاذن
لو فرض هناك اطلاق كالصلوة عند اختفاء الشمس لذهابهم الى انه هو المغرب ويمكن ارجاع الموضوع الخارجى ايضا فى بعض
الى الحكم مثل ما اذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة شهادة من لا يقبل شهادته اذا كان مذهب الحاكم القبول فان ترك العمل بهذا
الحكم قدح فى المذهب فيدخل فى ادلة التقية وكيف كان ففى هذا الوجه لا بد من ملاحظة اطلاق دليل الترخيص لاتيان العبادة
على وجه التقية وتقييده والعمل على ما يقتضيه الدليل واما فى الوجه الثانى فهذا الشرط غير معتبر قطعا لان مبناها على العمل المخالف

للواقع

الموانع من حيث تعلقه الواقع سواء كان تعلقه للتقية من المخالف وكافر او موافق وسواء كان في الموضوع ام في الحكم كل ذلك لاطلاق الادلة وفي مسئلة
اولي الاعذار العلامة تبعا من غير فرق بين الاعذار في الكلام في اعتبار عدم المندوحة الذي اعتبرناه في الوجه الثاني فان الاصحاب فيه بين غير معتبر
له كالشهيدين والمحقق الثاني في البيان والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كما عن المحقق الثاني بانه
اذا كان متعلق التقية ماذونا فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه الماذون فيه كان صحيحا
مجزيا وان كان للمكلف مندوحة التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا [illegible] على هذا فلا
الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت فالحكم اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما
لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف الوضوء كما يراه بعض العامة فان
المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار الموافقة لهم ثم ان امكن له الاعادة في الوقت وجب او بعد خروج
الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به وجب والا فلا لان القضاء انما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض اصحابنا
القول بعدم وجوب الاعادة لكون الماتي به شرعيا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة
مع الحاجة انتهى **اقول** ظ قوله في الماذون بالخصوص لا يجب فيه الاعادة وان تمكن من فعله قبل خروج الوقت ان عدم التمكن من
فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر وان من كان في سعة واراد الصلوة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مامون فيه
وح فيجزي قوله قبل ذلك وان كان للمكلف مندوحة عن فعله ثبوت المندوحة بالتاخير الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة
الى زمان العمل ويكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة
عدم المندوحة في مجموع الوقت اذ الظ انه مما لم يعتبره احد لما سيجيء من مخالفته لظواهر الاخبار بل لصريح بعضها ومراد القائل بعدم
اعتباره عدم اعتباره في الجزء الذي يقع الفعل فيه فمن تمكن من الصلوة في بيته مغلقا عليه الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلوة
تقية في مكانه وقد كان بمحضر المخالفين نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ما ذكره المحقق تفصيلا
في المسئلة وعلى اي تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني انه ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية
عدم النص الموجب للاذن في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه لا دليل على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر
المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان التحفظ عن الضرر ان تادى بترك ذلك
العمل راسا بان يترك الصلوة في تلك الحال لم يجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع بعد تادي التقية بترك الصلوة راسا
وان فرضنا ان التقية الجائية الى الصلوة ولا تتادى بترك الصلوة كانت الصلوة المذكورة واجبة عينا لاقتضاء التقية فهي في
امتثال الوجوب التقية عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلوة الواقعية وان اراد به عدم النص الدال على الاذن في هذه العبادة
بالخصوص وان كان هناك نص عام دال على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية ففيه ان هذا النص كما يكفي للدخول
في العبادة امتثالا للامر المتعلق بها كذلك يوجب مواطئة الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية والحاصل
ان الفرق بين كون متعلق التقية ماذونا فيه بالخصوص او بالعموم لا نفهم له وجها كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول
في العبادة امتثالا لاوامرها كان امتثالا موجبا للاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان نصا خاصا او دليلا عاما وكلما لا يدل
على الاذن في الدخول على الوجه المذكور ولم يشرع بمجرده الدخول في العبادة على وجه التقية امتثالا لاوامرها بل ان يحصر التقية
في الاتيان بها كانت امتثالا لاوامر وجوب التقية لا لاوامر وجوب تلك العبادة اللهم الا ان يكون مراده من الامر العام اوامر التقية
ومن وجوب العمل على وجه التقية اذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون
حاصل كلامه الفرق بين الاذن في العمل امتثالا للاوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل امتثالا لاوامر التقية لكن
ينفع تفصيله بغير ما اذا كانت التقية في الاجزاء والشروط الاختيارية والا فيدخل المسئلة في مسئلة اولي الاعذار وبعد
الاتيان بالعمل المذكور امتثالا للاوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعلق تلك الاجزاء والشرائط لاهل التقية على الخلاف والتفصيل
المذكور في مسئلة اولي الاعذار وقد ذكرنا ان ما اجاب به بعض عن هذا التفصيل بان المسئلة مبنية على ... الاجزاء
وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على اطلاقه ثم ان الذي يقوى في النظر في اصل اعتبار عدم
المندوحة انه ان اريد بعدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الاتيان به موافقا للواقع مثل انه يمكن عند ارادة التكفير

للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الاخرى بل يباعد بينهما وكما اذا تمكن من صب الماء من الكف الى المرفق لكنه
ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية بل التقية على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات ايضا كما
مر لا خلاف فيه وان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يصح العمل تقية الا لمن لم يتمكن
في مجموع الوقت من الذهاب الى موضع مامون فالظ عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلوة على صورة عدم التمكن
من اتيان الحق في مجموع الوقت مما يابا عنه ظ اكثرها بل صريح بعضها ولا يبعد ان يكون وفاقيا وان اريد عدم المندوحة حين العمل من
تبديل موضوع التقية بموضوع الامن كان يكون في سوقهم ومساجدهم ولا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع الا بالخروج
الى مكان خال او التحيل في ازعاج من يتقي منه عن مكانه لئلا يراه فالاظهر في اخبار التقية عدم اعتباره اذ الظ منها الاذن بالعمل
على التقية في افعالهم المتعارفة من دون الزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يجب تركه كل ذلك مع لزوم الحرج
العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق بقدر الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ورفعا للحرج
عنهم مع ان التنحي عن المخالفين في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب
نقض غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت وعدم التمكن من دفع موضوع
التقية مثل رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابرهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عم عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عم و
هو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن
لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح فان ظاهرها اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم ونحوها ما عن الفقه الرضوي من ارسله
عن العالم عليه السلم قال ولا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه واخر من تتقي سيفه وسوطه وشره
وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرء فيها فانه غير مؤتمن به الخبر وفي رواية معمر بن يحيى
الواردة في تخليص الاموال عن ايدي العشارين انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية ومن دعائم الاسلام عن ابي جعفر
عليه السلم لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا
صلوتكم معهم تطوعا ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار
ولا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع الامن مع التمكن وفقد الحرج نعم لو لزم من الزام ذلك
حرج او ضيق من تفقد المخالفين وظهور حاله في مخالفتهم سرا فهذا ايضا داخل في الاضطرار وبالجملة فمراعاة عدم المندوحة في الجزء
من الزمان الذي يوقع فيه الفعل اقوى مع انه احوط نعم تاخير الفعل عن اول وقته لتحقق الامن وارتفاع الخوف مما لا دليل عليه بل
الاخبار بين ظ وصريح في خلافه كما تقدم بقي هنا امور الاول انك عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعية
الدخول فيها والاذن فيها من الشارع وعرفت ايضا ان نفس اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه لا يوجب
الاذن في الدخول في العبادة على وجه يعتبر بها امتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا فيما كان متعلق التقية من الاجزاء والشروط
الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن ونحوها اما ما اقتضى الدليل ولو بالاطلاق مدخليته في العبادة من دون اختصاص بحال الاختيار
فمجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في امتثال العبادة فيضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء او الشرط تقية كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور
قد ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الخفين والصلوة مع المخالفين بترك منها بعض ما له مدخلية
فيها ويحتمل بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا بيان انه هل يوجد في عمومات الامر بالتقية ما يوجب الاذن في امتثال العبادات
عموما على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية امتثالا للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص لتفيد
قاعدة كلية في كون التقية عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وان لم يختص اعتباره بحال الاختيار مثل الدخول
في الصلوة مع الوضوء بالنبيذ او مع التيمم في السفر بمجرد عزة الماء ولو كان موجودا الا الذي يمكن الاستدلال به على ذلك امور
منها قوله عم التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله بناء على ان المراد ترخيص الله سبحانه في كل فعل او ترك يضطر اليه
الانسان في عمله فنقول مثلا ان الانسان يضطر الى استعمال النبيذ او المسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال
التراب للتيمم في صلوته والى التكفير وترك البسملة وغير ذلك من الافعال والتروك الممنوعة شرعا في صلوته فكل ذلك مرخص فيه
في العمل بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لولا التقية وان كان ممنوعا عنها من جهة التوصل بتركها الى صحة العمل واداء فعله الى الفساد

العمل والحاصل ان المراد بالاخلال رفع المنع الثابت فيها لولا التقية في كل ما يحتاج اليه من التحريم النفسي كشرب الخمر والتحريم الغيري كالتكفير في الصلوة والمسح على حائل او استعمال ما يحتمل ومضمضا في الوضوء فان ذلك الاضطرار الى هذه الامور الممنوعة تابع للاضطرار الى الصلوة التي يقع هذه فيها وح فان فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلوة مع احد هذه الامور الممنوعة فهي غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلوة معها فهي مرخص فيها لكن يحتج الرخص فيها بما الخطر ما دل على كونها مبطلة الى الترخص في صلوة باطلة ولا باس به اذا اقتضاه الضرورة فان الصلوة الباطلة للتبرع ولمن شرب الخمر الذي هو عين التقية قلت لا نسلم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلوة التي يقع فيها بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لابد من فعله مع وصف ارادة الصلوة في ذلك الوقت لا مطلقا نظير ذلك انهم يعدون من اولي الاعذار من لا يتمكن من شرط الصلوة في اول الوقت مع العلم او الظن بتمكنه منه في ما بعده فان تحقق الاضطرار يثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت في حال عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام انه قال التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين دلت الرواية على ثبوت التقية وشرعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية الا في الفعلين المذكورين فاستثنى المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقية منعا غيريا دليل على عموم الشيء لكل ما يشبهه من الممنوعات لاجل التوصل بتركها الى صحة العمل فيدل على رفع التقية لمثل هذا المنع الغيري وتاثيرها في ارتفاع اثر ذلك الممنوع منه فيدل على ان التقية ثابتة في التكفير في الصلوة مثلا بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقية وكذا في غسل الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوهما وفي معنى هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله ع ثلثة لا اتقي فيهن احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معنى ثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة في الشريعة رفعها المنع الثابت فيها لحال لها من المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان مخالفة ظاهر الاستثناء في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريب دلالتها على المطلوب لا يتفاوت الحال فيه بين ابقاء الاستثناء على ظاهره وحمله على بعض المحامل مثل اختصاص الاستثناء بنفس الامام ع كما يظهر من الرواية المذكورة وتفسير الراوي في بعضها الاخر او التنبيه على عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل الغير القادحة في استدلالنا فتدبر ومنها موثقة سماعة عن الرجل يصلي فدخل الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عادلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم يتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور عليها انتهى فان الامر باتمام الصلوة على ما استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة في ذلك الوقت معللا بان التقية واسعة يدل على جواز اداء الصلوة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية بل على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تاخيره الى وقت الامن ومنها قوله ع في موثقة مسعدة بن صدقة وتفسير ما يتقى فيه ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز بناء على ان المراد بالجواز في كل شيء بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكفير في الصلوة الذي يفعله المصلي انه يكفر لمكان التقية وان قلنا على ترك الصلوة ومنها قوله ع في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة فيدل على ان المنفي في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء نظير قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته او شرطيته كما هو الحق الثاني انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه او غيره من ترك التقية في خصوص ذلك العمل ولا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقية في سائر اعماله او بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين وان لم يحصل للشخص بالخصوص خوف وهو الذي يفهم من اطلاق اوامر التقية وما ورد من الاهتمام فيها والتشديد بل يدل عليه اطلاق قوله ع ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يامنه ليكون سجيته مع من يحذره نعم في حديث ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه معاتبا لبعض اصحابه الذين حجبهم لم يكن يتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لا بد من التقية ويحمل على بعض ما لا يتاتى في القواعد الثالث انه لو خالف التقية في محل وجوبها فقد يعض بطلان العمل المترتب عليه والتحقيق ان نفس ترك التقية في جزء العمل او في شرطه او في مانعه لا يوجب بنفسه الا استحقاق العقاب على تركها فان لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان الفعل بطل والا فلا فمن مواقع البطلان السجود على التربة الحسينية مع اقتضاء

التقية تركه فان السجود يقع منهيا عنه فيفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكفير في الصلوة فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة لتبطل بتركه وتوهم ان الشارع امر بالعمل على وجه التقية مدفوع بان تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه مقيدا بتلك الوجه بل من حيث نفس الفعل الخارجي الذي هو قيد اعتباري للعمل لا قيد شرعي وتوضيحه ان المامور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين مما لم يعتبره الشارع في مقام الامر فهو نظير تحريم الصلوة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له في الصلوة فان قلنا اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبرا في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء قلت ليس الحكم بالبطلان من جهة تركها وجب بالتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل المسح الواجب في الوضوء مع الغاء قيد مباشرة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل او المسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقية انما اوجبت الغاء قيد المباشرة ولقاصدة المسح ولو مع الحائل فوجوبه واقعا لا من حيث التقية فالاخلال به يوجب بطلان الوضوء لنقص جزء منه ومما يدل على انحلال المسح الى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قول الامام عليه السلام لعبد الاعلى مولى آل سام سئل عن كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله وهو قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا يستقيم الا بان يقال ان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكذا فيما نحن فيه سقط المباشرة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب لكن الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجبت الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح واما ايصال الرطوبة الى الممسوح فهو واجب لا من حيث سقوط التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزء من الوضوء فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لاجل التقية لا لترك ما وجب للتقية ومما يؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد المقيد تقية لم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين ثبت وجوبهما بامر واحد وهو الامر بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون ما ذكروه من قبيل اعتبارات مستفادة من ملاحظة الاسباب العقلية لكن ينبغي على ما ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يمكن المكلف من المسح تعين عليه الغسل الخفيف ولا يحضرني من افتى به لكن لا باس باعتباره كما في عكسه المجمع عليه وهو تعين المسح عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا باس بالتزام عدم بطلان الوضوء فيما اذا ترك غسل الرجلين تقية للتقية لما عرفت من ان اوامر التقية لم يجعله جزءا بل الظاهر انه لو نوى به الجزئية بطل الوضوء لان التقية لم يوجب جزئيته وانما اوجب العمل الخارجي بصورة الجزء المقام الرابع في ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء سواء كان العمل من العبادات كالوضوء من جهة رفع الحدث ام من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية فنقول ان مقتضى القاعدة عدم ترتيب الآثار لما عرفت مرة من ان اوامر التقية لا تدل على ازيد من وجوب التحرز عن الضرر واما الآثار المترتبة على العمل الواقعي فلا نعم لو دل دليل في العبادات على الاذن في امتثالها على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الاعادة بل ثبوتها بذلك العمل اما الآثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء بحيث لا يحتاج المتوضي تقية الى وضوء آخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك العمل الذي توضأ له فان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال بذلك العمل حكم بترتبه وهو واضح اما لو لم يتفرع عليه احتاج الى دليل آخر ويتفرع على ذلك انه يمكن ان يدعى ان رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار الامتثال الامر به بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع الحدث واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا للاداء انما من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التاثير وربما يتوهم ان ما تقدم من الاخبار الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية فهو جائز يدل على ترتيب الآثار مطلقا بناء على ان معنى الجواز والمنع في كل شيء بحسبه فكما ان الجواز والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه يراد به الاثم والعدم وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا او تركا يراد به الاذن والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في المعاملات بمعنى عدم التاثير شيء من جهة ترتيب الآثار المقصودة من تلك المعاملة كما في قول الشارع يجوز المعاملة الفلانية او لا يجوز وهذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتامل ثم لا باس بذكر بعض الاخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد منها ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في بعض احتجاجه على بعض ونهى وآمرك ان تستعمل التقية في دينك

اي نفس غسل الرجلين الواقع في الوضوء فبطلان الوضوء باشتماله على غسل الرجلين

فان الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وقد اذنت
لك في تفضيل اعدائنا ان الجاك الخوف اليه وفي اظهار البراءة ان حملك الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت على
حشاشتك الآفات والعاهات وتفضيلك اعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهارك براءتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا
ولا ينقصنا ولئن تتبرأ منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذي به قيامها وجاهها الذي به تمكنها
وتصون بذلك من عرف من اوليائنا واخواننا فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك
المؤمنين واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شائط بدمك ودماء اخوانك متعرض لنفسك ولنفسهم للزوال مذل
لهم في ايدي اعداء الدين وقد امرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على اخوانك ونفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر
بنا وفيها دلالة على رجحان اختيار البراءة على القتل بل تأكد وجوبه لكن في اخبار كثيرة بل عن المفيد في الارشاد انه قد استفاض عن امير
المؤمنين ع انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني ومن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه فان برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها
حرمة التقية فيها كالدماء ويمكن حملها على ان المراد الاستسلام والرضا بالبراءة والرجوع حقيقة عن التشيع الى النصب مضافا الى ان ذكر
في بعض الروايات ان النهي عن التبري مكذوب على امير المؤمنين ع وانه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قلت لابي عبد الله ع
ان الناس يروون ان عليا عليه السلم قال على منبر الكوفة ايها الناس انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني فلا
تبرؤا مني فقال عليه السلم ما اكثر ما يكذب الناس على علي ع ثم قال انما قال ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني واني
لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولم يقل لا تبرؤا مني فقال له السائل ارايت ان اختار القتل دون البراءة فقال والله ما ذلك عليه
وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
فقال النبي ص عندها يا عمار ان عادوا فعد وفي رواية محمد بن مروان انه فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان فبرئ واحد منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي تبرأ وقتل الآخر فقال ع اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي
لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني يقول قال لي علي بن ابي
طالب ع يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعي بني امية عبيد الله بن زياد الى البراءة مني فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرأ منك قال اذا
والله يقتلك ويصلبك قال قلت اصبر فان ذلك في الله قليل
فقال ع يا ميثم فاذن تكون معي في روضتي

بسم الله الرحمن الرحيم

العدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر او الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة او هما معا كما عن الروض
والمدارك وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام الشارع بل المتشرعة على اقوال اظهرها
وهو المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروءة وان اختلفوا في التعبير
عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة ونسب الاخير في محكي النجيبية الى العلماء وفي محكي كنز العرفان الى الفقهاء وفي مجمع
الفائدة الى الموافق والمخالف وفي المدارك الهيئة الراسخة الى المتأخرين وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان
فهي عندهم كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة المروءة كما في كلام الاكثر بل نسبه بعض
الى المشهور وآخر الى الفقهاء وثالث الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر وهو الظاهر من محكي
السرائر حيث قال حد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي الوسيلة حيث ذكر في موضع منه ان العدالة في الدين
الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ومن محكي ابي الصلاح حيث حكي عنه انه قال ان العدالة شرط في قبول الشهادة وتثبت
حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا
يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق
العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب وكذا ترك
الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده لا تصل الا خلف رجلين احدهما
من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وهو ظاهر ولده وظاهر المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين

والورع

والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك فتأمل وهو الظاهر من محكي
النهاية حيث انه ذكر بمضمون صحيحة ابن ابي يعفور وكذا الوسيلة حيث قال العدالة تحصل بأربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى
ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك و
ايضا المحكي عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب للكبائر ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام
وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف وقد ادعيا عليه الاجماع والثاني حسن الظاهر ونسب الى
جماعة بل اكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة ولذا ذكر جماعة من
الاصحاب كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق في الجعفرية وغيرهما هذين القولين في عنوان ما به يعرف العدالة مع ان عبارة ابن
الجنيد المحكي عنه ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها لا ابانة الى اعلى وجوه الحكم بعدالتهم واوضح منه كلام الشيخ في الخلاف حيث
انه لم يذكر الا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم وان الاصل في المسلم العدالة والفسق
طارئ عليه يحتاج الى دليل نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدل في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب
الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى آخر ما ذكره انتهى موضع الحاجة لكن الظاهر انه اراد كفاية عدم معرفة
الفسق منه في ثبوت العدالة لا انه نفسها ولذا فسر العدالة في المروة بنفس الاجتناب لا بعدم العلم بالارتكاب هذا كله مع انه لا
يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها
الذهني وهذا لا يجامع كون ضدها اعني الفسق امرا واقعيا لا مدخل للذهن فيه ضرورة انه من كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور
ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع فاسقا في الواقع لان المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني واما بطلان
اللازم فغني عن البيان وكذا لو اطلع على ان شخصا كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل احد مصرا على الكبائر
يوم كان فاسقا ولم يطلع ولا يوم كان عادلا ايضا فاسقا عند الاطلاع فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يعقل ان يراد
بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما في بيان ذلك ولا دلالة في عبارتهما المحكية عنهما ولا فهم ذلك من كلامهما من يعتني بفهمه كالشهيد
والمحقق وابن فهد وغيرهم ثم الظاهر رجوع القول الاول الى الثاني لان اعتبار الاجتناب مع الملكة لا ينفك عنهم وصرح بعضهم مستندهم كالنصوص
والفتاوى على انه تزول بارتكاب الكبيرة العدالة بنفسها ويحصل الفسق الذي هو ضدها وح فاما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت
ثبت اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة وان انتفت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب
الباعثة فعلا لا ما من شأنها ان يبعث ولو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضح توصيف الملكة في كلام بعضهم
بل في معقد الاتفاق بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بقرينة اشكال الاداء واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة من
نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منها الكبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية
بيان للقول تبعث لا قيد توضيحي للملازمة نعم يبقى الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة وكلاهما
حسن يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا
القول وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة كما هو ظاهر من عرفت حتى يكون من علم منه هذه الصفة
عادلا وان لم يكن فيه ملكتها ويدل عليه مضافا الى الاصل فتأمل والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بل عدم الخلاف بناء على
انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور كما لا يخفى وما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد
تركها المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار المامونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها
مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه وفي الامام صحيحة ابن ابي
يعفور حيث سئل ابا عبد الله ع وقال بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر و
العفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الخ فان الستر والعفاف والكف
قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها بل لا بد من مساواته وقد يكون اعم اذا كان
من المعرفات الجعلية كما جعل عقيب هذه الصفة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساترا لعيوبه ودعوى ان ظاهر السؤال وقوعه عن الامارة

المعرفة

المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا او الصفات المذكورة ليست امارة بل هي على هذا القول عينها فيكون الامر بين حمل السؤال
على وقوعه عن المعرف المنطقي له ومنها بعد العلم اجمالا وهو خلاف الظاهر ومن حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها
معرفة وطريقا للعدالة وح لا يصلح ان يراد بها الا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني مدفوع اولا
ببعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقي اذ المفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا مع ملاحظة اشتمال الرواية على ملكة
ترك المعاصي لتركها البتة لا مجهولا عند العقلاء محتاجا الى السؤال خصوصا مع ملاحظة قوله فيما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون ساتر العيوبه
فانه جعل ما ذكر يكون امارة على الامارة فيكون ذكر الامارة الاولى اعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنيا عنها بذكر امارتها اذ الاحتياج
غالبا الى ذكر امارة نذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فان المناسب للآلة ان يذكر لها طريق
اظهر واوضح للناظر في احوال الناس ويؤيده ما ذكرنا انه لا معنى محصل لقوله بعد الصفات المذكورة وتعرف باجتناب الكبائر التي
اوعد الله عليها النار لان الضمير في تعرف اما راجع الى العدالة بان يكون معرفة للمعرف فقوله والدليل على ذلك معرفا ثالثا وهو
ابعد الاحتمالات وعلى التقديرين فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لانه على هذا القول نفس العدالة والحاصل ان الامور الثلثة المذكورة
من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي باصطلاح الاصوليين ثم ان المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله فيما بعد الدليل على
ذلك كله الخ والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للآخر بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء والعفاف قال في الصحاح رجل ستير اي عفيف
وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله وبالستر فيما بعد الاستحياء من الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر والعفاف
واجتناب القبائح اجمع ففي الكلام ترتيب الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله وتعرف باجتناب الكبائر الخ وان الاجتناب اما
تتمة للمعرف او معرف له او للمعرف بالفتح لكن الثاني في غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي اما على الاول فلعدم كون
الامور المذكورة امورا عرفية متشابهة في البيان لمفهوم الاجتناب فلا يحسن جعل طريقها اليها او شارحا لمفاهيمها والثالث ايضا
بعيد بناء على اخذ المعرف المنطقي والشرعي لانه ان اريد به اجتناب الكبائر الاجتناب عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فذكره كالتكرار وان
اريد نفس الاجتناب ولو لا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا منطقيا بعد شرح مفهوم العدالة ... الا بما يتضمن لاعتبار الملكة في الاجتناب
والحاصل ان جعله معرفا منطقيا للاثر فاسد لما ان يراد من المعرفين كليهما معنى واحد اما ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار
وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد كذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا لان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى
كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة
الاجتناب فلا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء
ذلك من عثراته فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهرا ومن المعلوم ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستدرك بعد جعل عدم العلم بالا
طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لا جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما يقال ان امارة العدالة عند الجهل بها
الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل الايمان طريقا مستغنى عنه بل اللازم قوله حتى يحرم على المسلمين
تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص عن احواله فيثبت من جميع ذلك
ان الاظهر الاحتمالات المتقدمة هو كونه تتمة للمعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي
يتبادر عند الاطلاق لنسبة المعصية الى احد الجوارح وح فيكون قوله وتعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد
بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة ثم المشهور بين من تأخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم
العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة
في اللغة ان يكون متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة
في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ ممن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل ولا اشعار على ذلك
نعم ذكره ابن الجنيد في شرائط قبول الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلام الاخير المتقدم في صدر المسئلة ككلام
المفيد والحلي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبارها واما الصدوق فان فهما وان فسر العدالة الآن كلامهما المتقدم مرارا لا يعطي
الاخلفه صليبة في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم قد اخذ القاضي الستر
والعفاف في العدالة بناء على ما سيأتي من انه لا يبعد استظهار اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في الجامع ان الذي يقبل

شهادته

واما راجع الى التخصيص بان يكون من تتمة المعرف الاول واما ان يكون راجعا الى الستر وهما عطف عليه ليكون معرفا ح[*]

[*] Marginal note beside the right-hand page (tentative reading).

شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف الفعل المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه فان جعلنا الفضول صفة تفسيرية كان العفة التي
عرفنا مكان اسقطها المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون عدالة الامام ومستحق الزكوة والا كانت ماخوذة في
مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في الشرايع والنافع وبعض العلامة في الارشاد وولده في موضع من الايضاح
وعن الشهيد في نكت الارشاد العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة التقوى وظاهره ان العدالة
في اطلاق الاصطلاح على ما لا يوخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار المروة في العدالة
خصوصا المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه ... كلمات من بعد الشيخ واما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق
على ما ذكره المتأخرون لانه اخذ فيها الاسلام والبلوغ والعقل وهذا ليس معتبرا عند المتأخرين وان كان العادل عندهم من افراد
البالغ العاقل المسلم لكن الاسلام والكمال ليسا من العدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة فالظ
انه اراد بالعدالة صفة جامعة للشرائط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في
العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبر فيه العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماع
فلا ريب انها ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة
يوجب حمل العدالة في كلام مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها
من المبسوط لم يحتج الى اعتبار البلوغ والعقل مدعي الاجماع على العدالة في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقعت
من المتأخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على ما اللفظ ظاهر فيه عنده مدفوعة بعد تسليم ما ذكر
كلية بان الاجماع اذا فرض دعواه على العدالة المأخوذة فيها المروة فهو موهون بمصير جل القدماء كما عرفت على خلافه وان كانت
المستند الروايات فنقول انها بين ما دل على اعتبار العدالة والظاهر منها هي الاستقامة في الدين لانها الاستقامة المطلقة
في نظر الشارع فان التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الش
هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة
من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا او قبحا وغاية ما يمكن ان يتمسك لاعتبارها في العدالة المستعملة
في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور ومحل الدلالة يمكن ان يكون فقرات **الاولى** قوله بان تعرفوه بالستر على ان يكون المراد
منه ستر العيوب الشرعية والعرفية **الثانية** قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة غالبا من
شهوات الجوارح **الثالثة** قوله والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فقد تمسك بكل واحد من الفقرات بعض من
عاصرناهم وفي الكل نظ اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما يراد به صفة المرادفة
للعفاف كما سمعت من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب فيما بعد دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر
من الستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية فلا يفيد حذف المتعلق العموم وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظ من كف الجوارح
الاربع كفها عن معاصيها المطلق ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر من العيوب هي ما تقدم في الفقرة
السابقة مما اخذ تركها في مفهوم العدالة لا مطلق النقايص من الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص
الاكثر اذ الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرها الذي لا يعتبر في العدالة تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا
بد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات السابقة فكان الامام علم لما عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر جعل سترها
عند المعاشرة والمخالطة طريقا اليها وثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق
العدالة لا ماخوذة في نفسها فيكون فقده دلالة على ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب
الحكم ظاهرا بعدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على ذلك المعنى بحيث لا يحتاج
الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة لم يحكم بعدالته لان الوصول الى ذي الطريق يغني عن الطريق ففي الرواية دلالة
على التفصيل الذي ذكره بعض متأخري المتأخرين من انه لو كشف فعل منافي المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز
عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلا في مسئلة اعتبار
المروة في نفس العدالة بل قول بنفيه مطلقا لان الاثر يوجب الوهن في حسن الظن الذي هو طريق اليها ثم ان الذي يخطر بالبال الان

كان ولا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكور فيه حملها لا بد من ان يكون مطرداً فنزل المعرض لانتسابها بعنبر
نحل بطردها فالانسب ان يكون ذلك بما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح نحل الخ فيكون
المراد بالستر ما عد في الحديث المشهور المذكور في اصول الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلاً للتبرج المفسر في كلام بعض محققي
شراح اصول الكافي بالتظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف
بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في حد العدالة القوة الشهوية المسماة بالعفة انما يحصل من عدم تعديها عدم المروة وظاهره ان المروة لازمة
للعفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة مثل التقوى المراد بها عندهم اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر فيفعل منافيها
يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم العدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات
المروة الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي لا الشأني نعم ربما يكون بعض الافعال لا ينافي
المروة بمجرده ولذا قيدوا منافيات الاكل في الاسواق بصورة غلبته ووقوع ذلك منه وانه لا يقدح وقوعه نادراً وللضرورة او من السوقي
معناً بقرينة عطف الضرورة والسوقي فانه لا ينافي المروة لا انه مع منافاة المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده نعم فرق بين التقوى والمروة
وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق ففاقد المروة اذا كانت فيه ملكة
اجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض سادة مشايخنا اجلهم بعد ما اثبت اعتبار المروة
بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او بشرط الاصرار او لا
كالصغائر او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن
قيد الاكل في السوق بالغلبة او الدوام ويمكن تاويل اول كلامه بان المراد من الفسق مجرد زوال العدالة دون الفسق المنكر في كلام
الشرع والمتشرعة لكنه بعيد وابعد منه توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلاثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد ما
يناسبها بحسب الاعم من المرة والاكثار ومعناه ان ما ينافي المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او بشرط الاكثار وهو كما ترى ثم انه
قد تلخص مما ذكرنا من اول المسئلة الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتأخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية
توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفت ايضاً ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق غير ظاهر من كلام
احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت فيما تقدم وكذا القول بانها عبارة عن حسن الظاهر غير مصرح به في كلام احد
من علمائنا وان نسب بعض متأخري المتأخرين الى الكثير بل الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يذهب اليه الا قليل
وقد عرفت الادلة بقي الكلام فيما اورده على القول بالملكة وهي امور منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في مصابيح على ما حكاه
عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي يعني صعوبة الصدور لا استحالته فربما يكون نادراً بالنسبة الى نادر
من الناس ان فرض تحققه ويعلم ان العدالة مما تعم به البلوى ويكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر
كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة ع ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار
الكثيرة يحصل له القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه في الشاهد ولا في امام الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او حدث له مانع
اخذ بيد آخر واقامه مقامه انتهى وقال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتأخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة
على التقوى والمروة ما لفظه اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة والجربزة يسمى حكمة وبين افراط
الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج
كانها تحصل من الفعل والانفعال بين طرفي هذه القوى انكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة ولما انتشر
تحقق هذا المعنى حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني له فضلاً عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما لا يخفى لا
يحصل لنا الاطمينان التام في اجتناب الذنب في الواقع الا ممن يعلم او يظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعده ان
هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمع الدهر بمثله الا نادراً لان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تائيد
رباني والاحتياج الى العدالة عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظاً لنظام الشرع ثم قال لا يقال ان الشرع
وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع عدم [illegible] الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل
اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي [illegible] فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا انتهى موضع

الحاجة

الحاجة والجواب عن ذلك كله انا لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة وملكة او هيئة نفسانية الا الصفة النفسانية الحاصلة
من خشية الله بحيث يردع عن المعصية حتى انه اذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلي بها كان الترك في كل مرة مستنداً الى الحالة
المنقدحة له في ذلك الزمان وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلي فيه بالمعاصي هذا الرابع هو المقصود
من الصفة النفسانية او الصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في بيان
طريق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة حتى
يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية انتهى ثم ان العبرة بكون تلك الحالة باعثة هو
الحال المتعارف للانسان دون حالة كمال فقد تعرض الشخص حالة كانه لا يملك من نفسه مخالفة الشهوة والغضب لقوة قهر القوة
الشهوية او الغضبية وغلبتهما وعليه يحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سئل عن نفسه انه اذا ابتلي بامرأة مع اجتماع جميع ما
دخل في دعوة النفس الى الزنا فلم يجب فقال نعوذ بالله بل قال اسأل الله ان لا يبتليني بذلك فان عدم الوثوق بالنفس في مثل هذه القوة
الخارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه اذ مراتب الملكة في القوة والضعف متفاوتة ثم لا تخلو احدها العصمة والمعتبر في العدالة
ادنى المراتب وهي الحالة التي يجد الانسان بعد مدافعة الهوى في اول الامر وان صار مغلوباً في بعض الاوقات فلا ينفك الكبيرة عن ذي الملكة
كثيراً وكيف كان فالحالة المذكورة جزئية في الناس ليس في الشدة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطها والقائها
عدالة اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئاً يلزم منه بحكم الوحيد انما هو يقتضي البطلان لزم القوم
انه لا اختلال في الملازمة ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الاختلال في الاقتضاء فان الاقتضاء على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق
الله وحقوق الناس كيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما اناطه الشارع بالعدالة بمن لا يظهر فيه ملكة ترك الكذب والخيانة فيقضي في اموال
في ديون الخلق ودمائهم من الانفس والاموال والاعراض وبعضهم فعله على الايتام والغيب والفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة
المنيعة التي منعت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا مرة بل ثلثاً كيف يحكم بقتل النفوس واهراق دمائهم وقطع ايديهم وجلدهم واخذ اموالهم
وازواجهم بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة ناشئة عن تعديل القوى الثلث قوة
الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء ارادوا ذلك في العدالة
كيف وقد عرفهم لها بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس وذكروا ان ادخال المروة في تلك
الملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة ظ في اعتبار انها بعض الحالة النفسانية المذكورة
التي ذكرنا انها تنشأ من خشية الله نعم فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة الكبائر والاصرار على الصغائر ولا تبعث على مراعاة المروة
مطلقة اولاً يتاع عنهم من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانياً ان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والمروة
ظاهر في اعتبار الازيد من الحالة عن ما ذكره السيد لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس وهذا ايضاً كثير
الوجود في الناس بل الاستحياء من الخلق موجود في اكثر الخلق مع ان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة فكان
الفقهاء عبروا عن الاستحياء من الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادتي الشرع والعرف وخلافه خروج عن احدى الجادتين
هذا مع ان جعل حسن الظاهر بل مطلق الظن طريقاً الى هذه الصفة اوجب تسهيل الامر في الغاية حتى كاد لا يرى ثمرة لجعل العدالة هي الملكة
كما تقدم من السيد الصدر فكيف يتفاوت الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها حسن الظاهر وبين جعلها الملكة وجعل
الظاهر طريقاً اليها ومنها ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية وخلاف مروة وعودها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة
هي الملكة وما يقال في الجواب من ان الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع جعل الاثر الحاصل من مقتضاها مرتفعاً
حكمها بالاجماع وجعل التوبة رافعة لهذا المزيل فالامر تعبدي فيه ان تخالف النص بحسب الزوال والعود والجواب انه يمكن ان العدالة
ليست عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى لا بقيد الخلو والمروة الجامعة لما يمنع عن مقتضاها لا يتحقق لهم ملكة بعثها يمنع ترتيبها
البعث والمنع الفعلي ويدل عليه ما تقدم من نكتة الارشاد على ان اظهار حجيتها انه الملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي لم يعد عدالة ولو ابيت
الا عن اعتبار عدم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعارض والمانع فيكفي في ارادة الملكة المقتضية الخالية
عن المانع ضعيف نفس ارباب الملكة عندهم بان نفس العدالة تزول بمواقعة الكبائر واذا ذكرنا ان لا اشكال في كون العدالة مجرد ملكة
[illegible] عن اشتراط المنع الفعلي واما التوبة فهي انما توضح حكم المعصية وبجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقي و

ثم صحح للبيان ان ذلك العادل يكون لعدم الاتلاء بها او ملتحق الاشرار بالعصيان للذنوب ولذلك يكون حالة فيتخلى بتبدل الاتفاق تعمّد الاقدار على العصيان

عودها

عرفوها بالنوبة نعم يكن بل يحصل ان الندم على المعصية عقيب صدورها بعيد الحالة السابقة وهي الملكة للتصفة بالمنع اذ لا فرق حقيقة بين من يمنعه ملكته عن ارتكاب المعصية وبين من توجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه فحالة الندم بعينها هي الحالة الماضية فضلا الان الشخص حين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة يمتنع صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف بالملكة المانعة فضلا بخلاف من لم يتب فتم ومنها ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتاتى الا على القول بان العدالة هي حسن الظاهر واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والا او بعد الجهد في تتبع الاثار فيبعد صدور الخطاء منه ويرشد الى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناه وصدقنا المعدل لانه لا مانع من وقوع ما يوجب الجرح والتعديل بان يكون كل منهما اطلع على ما يوجب احدهما وانت خبير بان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو عليه في نفس الامر والواقع ففي تقديم الجرح ح وتصديقهما معا جمع بين النقيضين فتم والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه قيدا للملكة على ما اخترناه ولما لاخذه في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذا لم يكن الجارح معارضا له اصلا وكيف كان فاعتماد المعدل على هذا الامر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم او اصالة الصحة او قيام الاجماع على ان العلم بالملكة المجردة طريق ظاهري في الحكم بتحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري وهو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر وعدم تحققه والا فلعل الجارح ايضا لا ينكر الملكة بل يعترف بها في متن الشهادة فالمقام على ما اخترنا من اخذ الاجتناب عن الكبيرة قيدا للملكة نظير شهادة احدى البينتين على انه ملكه فاشتراه من المدعي تعويلا على اصالة صحة الشراء وشهادة البينة الاخرى انه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة وعلى القول بكونه قيدا للعدالة لدليل الخارجي يكون نظير شهادة احديهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على صدور المعصية الفلانية منه فشهادة المعدل مركبة من امر وجودي وعدمي وشهادة الجرح تدل على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت نعم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد اما من ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى الاصل كما انه لو اعتبرنا في التعديل العلم او الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيرة منه بادر الى التوبة البتة كان المناسب تقديم المعدل لان غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل يظن او يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في نفسه الى صدور الكبيرة وعلم المعدل بالمزيل وهو التوبة والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره في مفتاح الكرامة من اطباق الاصحاب الا السيد الاسكافي على صحة صلوة من صلى خلف من تبين كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار اقول لم افهم وجه منافاة هذا الحكم لكون العدالة هي الملكة وحسن الظاهر ولم لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالامارات الظاهرة ويعتمد عليها فاذا تبين الخطاء بعد ترتب الاثر وعدم انتقاضها فان قلت مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة شرطا واقعيا بانضمام ما دل على صحة الصلوة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا غير قابل لانكشاف الخلاف كالملكة الواقعية والا لوجب ما صرح ادلة اشتراطها بتحققها في الواقع من ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية ولما ابقائها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف ادلة كون العدالة الواقعية شرطا في صحة الصلوة الى الحالين عن القائمة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلاهما مخالفان للاصل قلنا او لا انه قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والاخوجا عن التضاد الاجتماعهما ح فيمن حسن ظاهره وفرض فاسقا في الواقع مع ان تضادهما من بديهيات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على فسق الامام بل يقولون انه تبين فسقه ولذا عبروا في المسئلة المتقدمة بقولهم اذا تبين فسق الامام وثانيا انه لو سلمنا امكان تعقل ان يكون نفس العدالة الواقعية حسن الظاهر وان فرض فسقه واقعا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها في كونها شرطا واقعيا لان الدليل على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا نعم ارباب حسن الظاهر يجعلونه شرطا واقعيا هذا كله مع ان معقد الاجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها فالظهور العدالة

معتبر عند علمائنا وظاهره كونه شرطا علميا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي فلا يظهر فلا يطلع ولا يظهر الا على الملكة وح فيصير حينئذ وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فما دل منها على اعتبارها فهو العدالة الظاهرة في صحته العلم اذ لا يعتبر منها الا انه اذا كان الامام عادلا فعل كذا فلاحظ وتامل مع ان صحة صلوة المأموم ليست اجماعية فقد خالف السيد المرتضى في المسئلة بناء على ان العدالة شرط واقعي يتبين انتفاؤها ولعل القائل بالصحة بانها صلوة مشروعة في ظاهر الحكم فهي مجزية ثم انك ما عرفت عبرة ان القول بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفت غير مصرح في كلام احد بل لا ظاهر ولا مومي نعم يظهر من المحكي عن بعض كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول وكذلك كون العدالة نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت من ان ذاهبه مضادتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر والشيء يمتنع ان يفسر بما يجامع ضده ومع ذلك غير مصرح به في كلام احد من المتقدمين وان ذاد في حكايته عنهم في المسئلة بعض المتاخرين وحيث انه حكى هذا القول عن خصوص بعض العلماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا كلماتهم فممن حكي عنه هذا القول الصدوق في المقنع حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام وان كان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين والورع لا من اتصف بهما في نفس الامر لكن لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر معتبر في العدالة اتفاقا حتى ممن قال بان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق والكلام انما هو في الورع عن المحارم وانه معتبر في الواقع او في الظاهر اي فيما يظهر للناظر في احواله فلا بد من ان يراد من العبارة تفسير العدل المعلوم عدالته لانه الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري مع قطع النظر عن كونه معلوما فكانه قال العدل المعروف عدالته من كان معروفا بالدين والورع فالعدل الواقعي من له دين وورع في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بهذه الصفة من الدين والورع نعم لو التزم احد ان الاسلام الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية كان العدالة عنده حسن الظاهر من حيث الدين والورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو اعتبار الواقع ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين وممن حكي عنه هذا القول الشيخ في النهاية حيث ذكر ان العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف فظاهره واراده معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم حال حكاية هذا القول عن القاضي حيث اعتبر في العدالة الستر والعفاف وحال الحكاية عن الحلبي حيث اعتبر فيها اجتناب القبائح الذي هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث اعتبر فيها التعفف واجتناب القبائح ولا يحضرني كلام غيرهم وبالجملة فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام احد من القدماء وسيلوح عبارة ما يمكن ان يوجه به هذا القول هذا كله مضافا الى ان مجرد وجود القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم نجد من الادلة ما يدل على كون العدالة التي هي ضد الفسق مجرد حسن الظاهر وان استدل له بعض متاخري المتاخرين باخبار هي بين ظاهر في اشتراط قبول الشهادة بالصفة الواقعية التي لا دخل لظهورها في تحققها ولو كان لظهورها دخل في ترتيب احكامها كما هو شان كل صفة باطنية واقعية من الشجاعة والكرم بل العصمة والنبوة ونحوهما مثل قوله لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ولا باس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري من انه اذا كان الرجل صالحا عفيفا مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرجل الفاضل وصحيحة ابن ابي يعفور الذي تدعي قد لا لتها وبين ظاهر في ان حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعدالة وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد ان الشاهد اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا يفصل الاخلاف من تثق بدينه وامانته وغير ذلك مما دل على ترتيب اثار العدالة على حسن الظاهر وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا كما هو ظاهر قوله في صحيحة ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار الصفة النفسانية والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فهذه الصحيحة ونحوها مثل قوله لظهرت عدالته يظهر انه لا مانع من ان ظاهر اشتراط قبول الشهادة بحسن الظاهر كما دلت عليه تلك الاخبار بضميمة ما دل على اشتراطه بالعدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظاهر للاجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين فيكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة خلافا في ظاهر الاتحاد كما اذا ورد انه يشترط في الشاهد العدالة وورد ايضا انه يشترط فيه حسن الظاهر فح يجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي عليها الانسان في ظاهر حاله فان قلت ان مراد اهل الملكة من كون حسن الظاهر طريقا

كونه طريقا تعبديا فيها افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله عليه السلام في لحوم اسواق المسلمين كل ولا تسئل ومثل قوله فظنوا به كل خير حيث ان الامر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى ترتيب آثار الظن وان لم يحصل وقوله ع ظهر منه عند الستر الظن في وجوب التعبد بعدالة ذلك الشخص وقوله عليه السلام من لم تره بعينك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر وغير ذلك وان اراد انها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام العدالة عند الاطلاع على حسن الظاهر فيكون حسن الظاهر عدلا شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا انتفت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا تغاير بينهما بناء على ان يراد ممن جعل العدالة حسن الظاهر كون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها عدالة شرعا فقولهم العدل من كان معروفا بكذا نظير قول المسلم من اظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المفسرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لانها هي التي يترتب عليها الآثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو من دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث كانها صارت موضوعا مستقلا لا يلاحظ فيها الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيستحق اطلاق اسم ذي الطريق عليه كما يطلق اسامي جميع الموضوعات الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلنا اولا انه سيجيء في بيان طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادة الظن بالملكة لان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظة الملكة راسا حتى مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به وابن هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجتماعه مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة وان انتفت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا يساعد عليه ما ادعي من الاطلاقات فلا تعدل لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه طريق اليها مع افادة الظن فرحبا بالوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى العدم ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة مع عدم اناطته بافادة الظن بالملكة من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر والباطن اضافيان فالظاهر لاهل السبيل باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن بالنسبة الى اهل البلد والظاهر لاهل البيت باطن للجيران والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها وقد يكون السلسلة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد تسليم دلالتها وعدم ورودها مورد الغالب من حسن الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص منها مما دل على اعتبار الوثوق بالامانة والورع في الامام والشاهد مثل قول الامام ع المحكي عن فقه الرضا ع لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وامانته والآخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله ع في قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا الى الواقع مع انهم لا يقولون بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلنا التحقيق في ذلك ان ما دل من الاخبار على حسن الظاهر على كونه حجة لقبول الشهادة كرواية يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة تتحقق بظاهر اذ بل صحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة وقوله ع من عامل الناس الخ وقوله عليه السلام من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وان كان حاكما عليها لكن يرد على الكل بعد الاغماض عما تقدم في سنده ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب من صورة افادة الوثوق بالدين والامانة والورع مع ان هنا كلاما آخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق ويخصص بها عموم كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت بينة شرعية فلا يعمل بها الا مع اعتبار الوثوق لكن الانصاف ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية

كبيرة فتثبت بامور **الاول** النص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في بعض المعاصي ما عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلام من بيعة وتثليث فانه كتب الى المامون من محض الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسرة والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب **الثاني** النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او لخبر النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام بانه مما يوجب النار لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على انها ما اوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على انها مما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوجب الله **الثالث** النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص بمعنى لانه حيث عمومات المعصية لشموله قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك مما اذا كشف السنة عن ايعاد الله تعالى مثل قوله ع من قال في مؤمن ما رأته عيناه او سمعته اذناه فهو من الذين قال الله تعالى الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر وهذا الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده ع يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله ع فلما اسلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله ع ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال ع نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله تعالى يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة والغلول لان الله عز وجل يقول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ومنع الزكاة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلاة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ في بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على اشدية معصية مما ثبت كونها من الكبائر او مساواتها كما في قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف **الخامس** ان يرد النص بعدم قبول شهادته عليه كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن الحر وغيره النصوص الواردة منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغر وان كان في الكبيرة راجعا الى نفي ذاتها حكما ومنها ما عن البحار عن تحف العقول عن ابي جعفر ع في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون بضميمة ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر ومنها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على صغائر الذنوب ثم الاشكال في معنى الاصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه وملازمته ولا اشكال في ان العاصي ان تاب عن معصيته السابقة ثم اوقع معصية اخرى لم يصدق عليه الاصرار ولو فعل ذلك مرارا واليه يشير قوله ع ما اصر من استغفر وكذا الخبر لا كبيرة مع الاستغفار فيشترط في صدق الاصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة

ثم انه اما ان يعزم على غيره مع فعله او لا معه واما ان لا يعزم عليه وعلى الثاني اما ان يفعل الغير واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان
كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار عرفا وان لم يفعلها ويؤيده فهو قوله ما اصر من استغفر وقوله ع في تفسير قوله تعم ولم
يصروا الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر وقد عده عليه السلم في حديث جنود العقل والجهل منها التوبة وجعل ضدها الاصرار اي على ان
في السببا كونهما مما لا اثم ثالثهما فتم وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم عليه السلم قال لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود
والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن يجب من المؤمنين قال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلم قال قال رسول
الله صلى الله عليه واله انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن عمير قلت يا ابن رسول الله فكيف يكون الشفاعة
لاهل الكبائر والله تعم يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن ارتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا
الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي صلى الله عليه واله كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم
على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم يجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعم يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت فكيف لا يكون
مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب
ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا
بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله
دينه والدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة والخبر ومورده وان كان في
الا ان الظاهر انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بعدم الندم ثم ان عدم الندم وان جامع هذا العزم على المعصية كما لو تردد
فيها ولم يلتفت اليها الا ان هذه الصورة خارجة عما ذكرنا بقوله من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر يعني اذا لم يكفرها
بتوبة او عمل صالح اخر غير اجتناب الكبائر ثم الظ انه لا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او بعدها
قبل التوبة وان كان عازما على غيره فان كان العزم على الغير من حين ارتكاب الاولى فالظ ايضا صدق الاصرار وان كان بعده قبل
التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف يأباه وان لم يكن عازما على الغير فان لم يحصل التوبة فلا اشكال وان حصل العود
فان لم يبلغ حد الاكثار فلا اشكال في العدم وان حصل الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان الاصرار
يصدق بالعزم على العود الى مطلق المعصية اذا كان العزم مستمرا من حين الفعل الثانية اذا حدث بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية وقد
لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا تحقق الاكثار على وجه يوجب الصدق وما يدل على عدم العدالة مع عموم قوله عن الرجل يقارف
الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه ام لا قال لا ونحوه واما العزم المجرد فالظ عدم تحقق الاصرار بمجرده وان اصر عليه لان
هذا اصرار على العزم لا على المعصية ومعصية في الكلام محل اخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة مط من جهة ان
المعصية لا تنفك عن الاصرار لانه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد اخل بواجب اخر وهو التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان
يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر والقول بكون المعاصي كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل
ما اذا فعل صغيرة ونسيها ان يتوب عنها ونحو ذلك وقد اجاب بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصي مط بل هو مختص
بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة صغيرا باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يخ عن نظر لعموم ادلة التكفير بل صراحة وجوب التوبة
كما سيجيء وادلة تكفير الاعمال الصالحة لو صلحت دليلا على عدم وجوب التوبة ولم يفرق بين الصغائر والكبائر لعموم كثير من ادلة التكفير بل صراحة
بعضها في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها ويرتبط الجواب عن وجوب تكفير الصغائر باجتناب
الكبائر غاية الامر تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر قربة الى الله تعم بعد ارتكاب الصغائر او عمل بعض الطاعات المكفرة لكن
التوبة اسبق من الكل لانه يتحقق في زمان متصل بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيره غالبا والمفروض ان القائلين بانقسام المعاصي لم يقولوا
بتحقق الاصرار الموجب للفسق بمجرد الصغيرة وان لم يتب عنها ولم يمتثل اجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن عنها ولم يعمل طاعة مكفرة
والحاصل ان عدم وجوب التوبة اما لعدم الدليل عليه او لعدم المقتضي لها وان نفي الذنب غير مكفرة واما لان غيرها قد يقوم مقامها في
التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع انه خلاف اطلاق المشهور من عدم كون الصغيرة مفضية الى الكبيرة وان
لم يتب عنها ولم يعمل مكفرا اخر لا ينافي وجوب التوبة ما لم يكفر الذنب بمكفر اخر غيرها ولا يجوز ان يكون الوجوب تخييرا بين التوبة

واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب منع كون وجوب التوبة وجوبا اصليا محضا بمعنى كونه للاشياء
وان امر به الش ايضا في الكتاب والسنة لكن اوامرها ارشادية لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب اخر
وبعبارة اخرى انما وجب التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس واجبا شرعيا يترتب على تركها عقاب اخر
غير العقاب الذي لم يتخلص منه فهو من قبيل معالجة المريض الذي يامرها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى ما يقتضيه نفس ترك
المامور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله كذلك وليس من قبيل الاوامر الغيبية التي امر بها السيد
عبده في مقام الاستعلاء او التعبد ليترتب على موافقته ثوابا او اطاعة زائدا عما يقتضيه نفس ترك المامور به كذلك وسيجيء في مقام
التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي يوجب الفسق ولا يدخل في المعاصي الشرعية المنقسمة الى صغيرة
وكبيرة وان كان في تركها من حيث انه اقامة على العقاب وبقاء عليه قد يصل اليه بحسب المعصية التي في عليها خاتمة في التوبة
والكلام تارة في حقيقتها واخرى في حكم ايجادها وثالثة في حكمها بعد الوجود اما حقيقتها فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه
او الرجوع الى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعم والانحراف عن سبيل التوجه اليه
خسرانا لا يعدله ما عداه خسرانا فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبة ذلك اليقين تألم نفساني يناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف
يعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود ظ الاكثر نعم وقيل لا والاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق
الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه لانه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء
بها كبعض الخلق الذي لا يثق من نفسه ولا يامن من وقوعه مكررا في تشم من يتعرض له وكالجبان الذي لا يامن وقوعه في الفرار عن الزحف
ونحو ذلك فيكفي اطلاق مثل قوله صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقوله ع ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين سلبنا
عن القصد وان اريد تحقق ارادة بعدم عوده الى المعصية وان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم وهل يعتبر فيها الاستغفار
ام لا التحقيق انه ان اريد به طلب المغفرة وشوق النفس الى ان يغفر له الله فالظ انه لا ينفك عن الندم وان اريد به الدعاء للمغفرة الذي هو
من الطلب الانشائي فقوى اعتباره وفاقا لجماعة من اطلاق الندم ومن مثل قوله صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء الذنوب
الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك ثم ان ظ بعض الايات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار ففي غير موضع من سورة
هود واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعد هذين من جنود العقل في الحديث المش في تعداد جنود العقل والجهل المروي في اوائل اصول
الكافي حيث قال التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضدها الاغترار وقوله ع في المناجاة الاولى من الادعية الخمسة عشر الهي
ان كان الندم توبة اليك فانا اندم النادمين وان يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين وقد يلي اللفظ العطف الا
المش المكرر في الادعية والالسنة استغفر الله ربي واتوب اليه ومما يظهر الاتحاد الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار
وان التائب من الذنب يغفر له وانه كمن لا ذنب له ويؤيد غير ذلك من الاخبار التي يظهر من المتتبع ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار
في الايات والاخبار على الانابة اعني التوجه الى الله بعد طلب العفو عما سلف وهذا متاخر من التوجه اليه لطلب العفو الذي هو متاخر
عن الندم الذي هو توجه ايضا الى الله لكونه رجوعا من طريق البعد وعوده الى سلوك الطريق المستقيم الموصل الى الجنة فهي كلها توجهات
واما الانابة الى الحق يمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منها وقد يطلق على المجموع اسم الاستغفار كما في الخبر المروي في
نهج البلاغة في تفسير الاستغفار في ارشاد من قال استغفر الله ربي واتوب اليه بقوله ع في مقام التاديب ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار
ثم فسره بما يجمع امورا استدامة الندم على ما مضى والعزم في المستقبل وقضاء الحقوق الفوتية وتحليل القوى الحاصلة من الخوض في الشهوات
المحرمة واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية اما حكم ايجادها فهو الوجوب مطلقا من الصغائر والكبائر ويدل عليه
من الكتاب توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله جل ذكره وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون ومن
السنة ما لا يحصى كثرة واما الاجماع فقد ادعاه غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل ادعى هو اجماع الامة عليه
اما العقل فالظ انه حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن والقبح العقليين واستدل عليه افضل المحققين في تجريده بانه دافع للضرر فيجب
اعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية ثم ان الكلام في اثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بانها تثبت بها في الجملة يقع
في مقامات **الاول** انها هل تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى ان يفعل العدل فعلا لا يحل الا ويشهد على هذا لو كان مصليا وراءه
مع اشتمال احتمال الصحة ام لا وجهان جزم بالاول في الذخيرة ولعله لعموم ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشامل

لتصديق قوله وفعله فان الفعل كالقول مبني وعبر عنهما في ضمير الفاعل فيتصف بالصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق المؤمن وان انصرف كل ذلك الى القول الآن ارادة تصديق في مطلق ما يدلك ويثبتك عليه ويرشدك اليه واضح فاحتمال تدليسه في فعله كاحتمال الخطاء في اعتقاده او صدور الفعل عنه لداع منه دفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرقة في خبره نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه لورود الامر بالتثبت في خبره وحمل نفس فعل الفاسق على الصحة انما هو من حيث نفس فعله من حيث نفس فعله انه فعل له فان الفاسق اذا صلى خلف شخص صلوة الاستيجار استحق الاجرة ولا يلتفت الى احتمال فسق اما من حيث انه من حيث تدليسه فهو كمدلول قوله في عدم العمل مع ان نفس القول الصادر منه من حيث انه فعل يحمل على الصحة ولا يلتفت الى احتمال كونها معصية من جهة كونها شهادة زور والحاصل ما ذكرنا من ان الفعل في دلالته كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق ينظر كلام غير واحد من فقهائنا منهم العلامة فيما حكي عنه في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه قال الله ان جاءكم فاسق الخ اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملته الطهارة التي هي من شروط الصلوة لخبار منه باستجماعه للشرائط التي منها الطهارة وحيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا ويدل عليه بافعاله ولا ينافي ذلك الحكم بصحة صلوته من حيث انه فعله حتى يستحق ما يستحقه بالصلوة الصحيحة من الاجرة لو كانت باجارة ويحصول القبض بها اذا حصلت في ارض موقوفة جعلت مسجدا ونحو ذلك ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتامل احد في العمل بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والبناء لا يصدق على الكتابة مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديل من باب الشهادة ولا في العمل بالاخبار المودعة في كتب الحديث عند من سماعها مشافهة عن المحدث وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بادلة حجية الخبر والبناء وتعيين العدالة بين جمع الروايات في كتابه من جهة انه البناء ونحوه ودعوى ان العمل بها باعتبار تلفظ المولف بها ونقلها مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف ضعيف ومن هنا يعلم ان اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة على الدعاوى بما هو دليل خارج لا لان ادلة البناء لا تشمل ذلك فهو كاعتبار عدم الواسطة في الشهادة الا مع تعذر شهادة الاصل فيكتفى بشهادة الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لفقدها ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا وما ذكر في عبارة العلامة والشهيد لا يدل على ان فعل العادل معتبر في دلالته نظير اعتبار قوله فلعل مرادهما ان الفاسق لا يقبل خبره اذا صرح فكيف يقبل اذا لم يظهر من فعله فان فعله ليس باقوى من قوله في الحجية فلا ان فعل الفاسق كقوله الصريح غير معتبر لا ان فعل العادل مقبول كقوله ثم ان هذا كله بعد فرض ثبوت فاعلية اخرى وهي ان كل طريق يجوز للانسان ان يعمل عليه كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها مما يجوز له ان يستند اليه في الشهادة ويشهد بمؤداه كما يظهر هذه الكلية من رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد اما لو لم نثبت هذه الكلية كما هو ظاهر المشهور فلا اشكال في انه لو عدلين لا يوجب الحكم بالعدالة للامام بعد الوثوق واما الشهادة القولية وهي شهادة عدلين بعدالته فالظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف في اعتبارها ويدل عليه مضافا الى ما يظهر من عموم حجية شهادة العدلين ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث كان يبعث رجلين من اصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول الشهادة القائمة اذا سئل عنها فعدلوه ونحوه ما دل على اعتبارها في الجرح مثل قوله عليه السلام من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة وهل هي معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على خلافها او يشترط عدم الظن على الخلاف ويمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال الكذب مستندا الى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنونا الا ان الظن من ذلك تصديق العادل بل المؤمن نفي تعمد الكذب عنه مطرح حتى مع الظن كما يدل عليه قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن اخيك وبين ما اذا كان مستندا الى الخطاء واشتباهه فالظاهر اعتبار كونه موهوما لان ظاهر ادلة حجية الخبر خصوصا آية النبأ الفصل بين العادل والفاسق بعدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم الاعتناء باحتمال الخطاء واشتباهه فهو مما يعتبر في حال المخبر المعتبر عند كافة العقلاء اذا كان المخبر به من المحسوسات او من غيرها النازل في نكته الخطاء والاشتباه منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق اذا علم عدم تعمد كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال الخطاء في الحس سهوا او اشتباها ولعل ظاهر كلماتهم يأباه الا ان القول متعين بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل لرده الفاسق آية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان يقوم الاجماع في بعض المقامات كما بيناه في مسئلة حجية الاجماع المنقول بقي الكلام في ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر ام لا وجهان بل قولان ظاهر من حصر طرقها بالمعاشرة والشياع والشهادة هو الثاني وصرح بعض المعاصرين هو الاول ويمكن التفصيل بين الظن القوي المتاخم

للوثوق وبين غيره وهو الاقوى ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى اصالة عدم العدالة والا لبطل اكثر الحقوق بل ما قام للمسلمين سوق فتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات بل اكثر الاحكام الشرعية عند القائل بعدم حجية الظنون المعتبرة بالخصوص باكثر الاحكام ويمكن الايراد عليه اولا بامكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذي دل النص والاجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين والشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطرق في هذه الثلثة او اضاف اليها اقتداء العدلين او شهادة العدل في تزكية الامام والراوي وثانيا بان الانسداد انما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار على القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق والامن مع امكان استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص مثل قوله لا تصل الا خلف من تثق بدينه وورعه وقوله اذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته وقوله من عامل الناس فلم يظلمهم وهو المستفيض من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فان قلت ان هذه الاطلاقات تدل على اعتبار مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج عن اطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي هذا مضافا الى قوله فيما حكي عن الفقيه من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا واجيزوا به شهادته حيث ان الامر بالظن لا يعقل بعد كونه اختياريا فيدل بدلالة الاقتضاء على الامر بترتيب احكام ظن الخير ومنها الجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام تابعة لمطلق الظن قلت هذه الاطلاقات مع الاغماض عن دعوى انصرافها الى صورة الوثوق لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة وهو الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق بالملكة كما يجوز ان يعمل الشخص في اعمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا اليه ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة ابن ابي يعفور ويجب اظهار عدالته وتزكيته بين الناس ومما تقدم من ان انشاء الشاهدين اللذين بعثهما النبي صلى الله عليه وآله لتزكية الشهود المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود

مع انه لو انحصر مستند الشهادة في العلم لبطل امر التعديل وبه يبطل الحقوق

كما لا يخفى

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة في قضاء الصلوة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء واخرى في القاضي وثالثة في المقضي ورابعة في المقضي عنه وخامسة في احكام القضاء اما القضاء عن الميت فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر فيما يفعله ويظهر من السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليس نيابة حقيقة وانما هو واجب اصلي خوطب به القاضي نعم سببه فوات الفعل عن الميت وزاد على ذلك ان الميت لا يثاب عليه في الانتصار بعد اختياره ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذا لم يكن للميت مال يتصدق به عنه لكل يوم بمد مدعيا عليه الاجماع وانفراد الامامية به ومخالفة الفقهاء في ذلك الا ابا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وولد صالح ادعو ينتفع به وعلم بذكر الصوم والجواب عن ذلك ان الآية انما تقتضي ان الانسان لا يثاب الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الحي والقول في هذا الموضع انه من شاء وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في وجوب صوم الولي وسماه قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولكم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو مثيب ثواب ولا احكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام وسببه تفريط الميت وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم واما الخبر الذي رووه فيحمل على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب لا غيره والذي ذكرناه هيهنا ليس لا يخالف ذلك وغيرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ساق اخبارا ابوته تدل على النيابة انتهى وتبعه في جميع ذلك السيد ابو المكارم ابن زهرة في الغنية ثم من بعده الفاضل في لقب في الجواب عن الآية المتقدمة مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال فما يلحق الميت بعد موته اما الدعاء والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التي يدخلها النيابة فبالاجماع وانما ماعداها فعندنا انه يصل اليه **اقول** كان السيد من تبعه اراد بما ذكره من الجواب عن الآية والرواية دفع دلالة العامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المطلوب لان القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم والا فشأن السيد اجل من ان يخفى عليه الاخبار الكثيرة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في انتفاع الميت بما يفعله الاحياء على طريق النيابة او الهدية وقد حكى اكثرها في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر بعضها تبركا **فمنها** قضية الخثعمية التي اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت

ان ابى اذكر الحج بشيء خاز منا الا يستطيع ان يحج ان يحج عنه اينفعه ذلك فقال انها اراد به لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قال نعم قال فدين الله احق بالقضاء ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله ع من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميت
اضعف الله اجره ونفع به ذلك الميت ورواه الصدوق في الفقيه مرسلا ومنها ما عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه السلام
عن الرجل هل يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك للميت فهو للميت اذا جعل ذلك له وقريب منها
رواية اخرى له ومنها ما حكاه عنه عن اصل علي بن ابي حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام قال وسالته عن
الرجل يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته قال لا باس به يصنع وله اجر بصلة قرابته قلت وان كان لا
يرى ما ارى وهو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه ومنها ما عن اصل هشام بن سالم قال قلت ويصل الى الميت الصلوة والدعا
ونحو هذا قال نعم قلت او يعلم من يصنع ذلك قال نعم ثم قال يكون مسخطا عليه فيرضى عنه قال في الذكرى وظاهره انه من الصلوات الواجبة
التي تركها سبب السخط اقول في هذا الظهور تامل ومنها ما عن ابن يحيى في كتاب المشيخة عن الصادق ع انه قال يدخل على الميت
في قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والدعا قال ويكتب اجره للذي يفعله وللميت ونحوها رواه ابنا اسحق بن عمار وابن ابي عمير
رواها ابن مسلم وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلام انه يقضى عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله
الحسن وعن كتاب الفاخر انه مما اجمع عليه وصح من قول الائمة ع انه يقضى اعماله الحسنة كلها ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال
ابو عبد الله ع ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا بعمل ابنك
فلان وهذا بعمل اخيك فلان ونحوها رواه عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب قال كتبت الى ابي الحسن ع الرجل يريد ان
يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما بشيء مما يتطوع به وان كان احدهما حيا والاخر ميتا فكتب
اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه كتب الى الكاظم ع مثله واجاب
بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوات المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء في الزيارات اقول لعل ما ذكره من التوجيه
للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك عن الحي الذي ثم مثل ما عن الكليني باسناده الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله ع ما يمنع منكم
ان يبر والديه حيين وميتين يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا
كثيرا نعم احتمال هذه الرواية ارادة عدم قطع البر عنهما بعد الموت بفعل هذه الافعال عنهما فيكون قد برهما حيين وميتين بعيد وحكي
عن الحسن بن الحسن الطوسي الكذكي في كتاب المنسك باسناده الى علي بن حمزة قال قلت لابي ابرهيم ع احج واصلي واتصدق عن الاحياء والاموات
من قرابتي واصحابي قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر بصلتك اياه وظاهر الصلوة عن الغير النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب
اليه فيدل على جواز النيابة عن الحي في الصلوة واطلاق الصلوة والبر على ذلك يشعر بعموم رجحان النيابة عن الحي في كل فعل ثم اذا جاز
الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل قد يدعى جواز الاستنابة في الصوم الواجب المندوب على الحي فقد
حكي في الفقيه عن عبد الله عن اسحق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة مما دل الاجماع على عمل من
الاخبار الدالة على مشروعية قضاء دين الله عمن هو عليه بزعامة ابا شرعية النيابة في المستحبات بعد القول بالفصل فيه وكيف كان
فانتفاع الميت بالاعمال التي يفعلها او يهدى اليه ثوابها مما اجمع عليه النصوص بل الفتاوى على ما عرفته من كلام الفاضل وصاحب
الفاخر المعتضد بقضية ثنا فلصفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب وعلي بن نعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي صلوته ويصوم عنه
ويحج عنه ويزكي عنه فبقي صفوان فصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية اتفاق هذه الثلثة في الكشف عن رضا الامام عليه
غير بعيد وكيف اذا ضم اليه ذلك دعوى الفاضل وصاحب الفاخر الاجماع على ذلك واما الاية فيمكن توجيهها بعد تسليم ظاهرها للاجماع
والاخبار المتواترة بان الثواب على سعيه حال الحيوة فان تحصيل الاخوة للمؤمنين نحو من التسبب في هذه المثوبات واما الروايات النبوية
فهي مسوقة لذكر ما يجد عملا للميت بعده من الافعال المتولدة من فعله كولد العابد الذي يترتب على عمله انه قام من دون قصد
فلحصر الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البير وغرس الشجر ووقف مال عليهم
اعطاء سنة حسنة او ولادة من يستغفر له فيما يقصد البقاء فهي منزلة الافعال التوليدية للميت بعد عملا له والكلام في المقام فيما
يعمل الغير عنه كما انها ورد من ان سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر اخرى وانما ينافيها ما يكذب على النبي صلى الله عليه واله من ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه لذلك رد عائشة بالاية وقد

خرجنا بايراد

خرجنا بايراد الاخبار المذكورة عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك و
قد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصا وسيجيء ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم المشهور ان القضاء متعين على الولي لا انه مخير بينها وبين
الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والشيخين ره مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في النافلة مضافا
الى ظهور الادلة في تعين الصلوة والاجماع المدعى كما ترى واضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط واما القاضي فالمحكي عن المهذب النص على
انه ان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النسا وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده
الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وفي كلام الصدوقين والرضوي انه يقضي الولي فان لم يكن له ولي من الذكور قضى عنه وليه
من النسا ونسب قول المهذب في الدروس الى ظاهر القدماء والاخبار والمختار ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع
في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ومرسلة حماد قال
سئلنا ابا عبد الله ع في الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا
الا الرجال ورواية ابن سنان عن الصادق ع المحكية في الذكرى عن كتاب السيد الاجل ابن طاوس قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت
الميت يقضي عنه اولى الناس به الى غير ذلك مما اطلق فيه الولي المراد منه الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الوجوه من الناس المنتسبين
الى الميت فان ولده اولى من اخيه واخوه اولى من عمه وهكذا بل قد يدعى شموله للمولى المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت
مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد القريب هذا مضافا الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث
ولا اشكال في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى المولى وضامن الجريرة واما وجه تقديم الولد على الاب فلعله لان اكثرية
نصيبه يدل عرفا على كونه اولى بالميت عن الاب مع ان النص ورد بان الاكثر نصيبا اولى بالميت من الاقل كما في صحيحة الكناسي واخوك لابيك
وامك اولى بك من اخيك لابيك مع ان حكم الشرع باستحقاق الولد بخصوص الحبوة التي هي عبارة عن خصايص الاب التي يعبر عنها
اولياء الميت ان يروها عند غير الميت يدل على اولويته باتباعه من غيره حتى حبوته نعم بنا في ذلك كله حكم المشهور في باب الجنايز بان
الاب اولى من الولد في تجهيز الميت ولذا تنظر فيه هناك مايلا الى مراعاة الاطلاق هنا وهناك من تقديم الاب على الولد ويمكن
ان يكون مستند المشهور هناك ان الاولى بالميت من حيث احكامه امور التي لابد من التصرف فيها وتقلبها ان تصدق باستحقاق الاولوية هو
دون غيره ويمكن استفادة ذلك من قوله يصلي بالجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها جنازة لابد من التصرف
فيها وتقلبها في الغسل والصلوة والدفن هو الاب عرفا والحاصل ان الموضوع للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه الانسانية
وفي الجنايز هو جسده وجنازته التي يتصرف فيها ويتقلب فالاولوية هنا عليه في القضاء النفسي وعلى كل حال فالمراد من اكثرية النصيب اكثرية
نصيب النوع لانها الكاشفة عرفا وشرعا عن اولوية ذلك النوع فلو عرض لشخص الولي قلة النصيب لتعدد اشخاص نوعه كما لو اجتمع
الاب مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فما يظهر من بعض المعاصرين
من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حتى انه فصل في المسئلة بين ما دون الخمسة من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب وبين الخمسة والازيد
لم اجد له وجها ظاهرا ثم اطلاق الاولى بالارث في الصحيحة المتقدمة يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما
من الورثة الا ان العبارة المحكية عن المهذب حاكيا عن القدماء خالية عن التصريح به لان المحكي عن المهذب المنسوب في الدروس الى ظاهر القدما
انه لو فقد اكبر الذكور فاكبر اوليائه من اهله ولفظ الاهل ظاهر فيمن عدا المعتق وضامن الجريرة هذا ابعد ما بين هذا القول وبين ما
اختاره الشيخ واكثر من تاخر عنه من اختصاص التكليف باكبر اولاد الذكور وكانهم فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان
المراد من الاولى بالميت الاولى للناس به على الاطلاق وبعبارة اخرى الاولى من كل احد يفرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين فعلا
حين موت الميت ولا شك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر واما اولوية غيره من طبقات الورثة فاولوية اضافية
يلاحظ فيها الموجود وقت عند الموت وهذا غير بعيد مع انه لو فرض احتمال الرواية لما ذكرنا احتمالا مساويا وجب الرجوع الى اصالة
البراءة ومما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحتان في نفي التكليف عن النسا وكل من نفاه عنهن
نفاه عمن عدا الولد من الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النسا فحمل الرواية على ما يعم الولد يوجب شذوذ
الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين من عدا الولد وبين النسا فيجب لاجل ذلك حمل الاولى على الاولوية
على الاطلاق دون الاضافية نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد في كلامهم من الاكبر من لا اكبر منه فيعم المختص

كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الفتاوى ولو تعدد الاولاد يقدم الاكبر مع استوائهما في البلوغ للاجماع ولمكاتبة الصفار وفيه
تأمل يأتي وجهه ولو استووا في السن فالبالغ مقدم على غيره اما لانه اكبر عرفا واقرب الى حد الرجال واما لان التكليف يتعلق عند بلوغه
لصدق اولى الناس به عليه بحسب النوع اذ لو اعتبرت الاولوية الشخصية من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ احدهما ايضا فاذا تعلق التكليف
به فلا يسقط عنه ببلوغ اخيه يحتاج الى دليل فتأمل ولو اختلفوا في البلوغ وكبر السن ففي اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا في
تقديم البالغ على غيره مع المساواة ومن اطلاق تقديم الاكبر في النص والفتاوى والاول لا يخلو عن قوة ولو استووا في السن والبلوغ
ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم وجود الاكبر او ثبوته عليهما على طريق الكفاية وتخييرهما فان اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او
على طريق التوزيع كما عن المشهور وجوه فالشيخ اقوال اقواها الاخير لان الحكم معلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد والاثنين لما
عرفت من ان المراد باولى الناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضي عنه ولده واما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لان
الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائي فالاصل عدم تكليف كل منهما بازيد من حصته ولو على طريق الكفاية وبقيت الاخرى يعلم
باستحقاق القضاء اذا ترك حصته ولم يات بها صاحبه على اي تقدير ولا يعلم بانه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقي اذا تركه
مع ... ثم ان القاضي بالقرعة عند اختلافهما لا وجه له لعدم الاختلاف بعد جواز قيامهما بالواجب الكفائي لانه لا يسقط عنهما الا
بعد حصوله في الخارج فينوي كل منهما الوجوب كما في صلاة الميت ودعوى وجوب فعل واحد عنه على ان يكون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعدده
ممنوعة ومما ذكرنا يعلم حكم ما اذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلاة واحدة او صوم يوم واحد وفي ثبوت الكفارة عليهما مع افطار الصوم
بعد الزوال على القول بوجوبها في القضاء عن الغير وجهان اقواهما الوجوب عليهما مع افطارهما معا وعلى المتأخر افطارا مع التراخي فتأمل ثم
ان هنا وجوبا كفائيا في الصلاة من جهة اخرى وهي ان الترتيب لما كان شرطا في صحة الصلاة فبعد الحكم بتوزيعهما يكون الواجب كفائيا
منهما الشروع في القضاء فاذا فرغ من صلاة واحدة كان الشروع في الاخرى ايضا واجبا كفائيا وهكذا الى ان يصلي احدهما نصيبه فيتعين الباقي
على الاخر فان اختلفا في السبق بان اراد كل منهما السبق واللحوق فلا يبعد القرعة ولا يشترط في القاضي الحرية لان الاولوية بالميت التي
هو مناط الحكم لا يتوقف على استحقاق الارث بل يقتضيه مع عدم المانع ولهذا لا يفرق في الحر بين الوارث بالفعل والممنوع عن الارث
للقتل وتعلق الحكم في صحيحة حفص على الاولى بالارث يراد به الاولى بالارث من حيث القرابة لو خلي ونفسها ولا يشترط ايضا خلو ذمته
من صلاة فائتة نعم يجب حكم الترتيب بين الفائتة والمتحملة في احكام القضاء واما المقضي فالمحكي عن الشيخ انه جميع ما فات عن الميت
وعن الشهيد الثاني نسبته الى ظاهر النص واطلاق الفتوى وظاهر عبارة الغنية الاجماع عليه وعن الحلي وسبطه ابن سعيد انه لا يقضي الا ما فاته
في مرض موته والمحكي عن المختلف في بعض مسائله انه يقضي ما فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا مع قدرته
عليه وعن الذكرى نسبته الى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والاقوى الاول لاطلاق ما تقدم من النصوص خصوصا
رواية ابن سنان المتقدمة ودعوى انصرافها الى ما فات لعذر ان سلم فهو بدوي ناش عن كثرة وجود بعض افراد الماهية من اطلاق لفظ مع ان
بعض فروض الترك عمدا مما لا اشكال في عدم خروجه عن منصرف الاطلاق مثل ما اذا وجب عليه الصلاة في حال المرض مع النجاسة او
مع القعود او الاضطجاع او وجب عليه الصلاة حال المطاردة مع العدو فقصر في فعلها كما هو الغالب في احوال المرضى والمقاتلين
من ترك الصلوات اذا لم يتمكنوا من فعلها الا كذلك ثم مات في هذه الحال او بعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن منصرف اطلاق الادلة
المتقدمة بعيدة عن الانصاف واذا شمل هذا شمل غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن دعوى
شمول الروايات للمفعولة فاسدة فيشمل المتروكة عمدا لعدم الفصل ثم وكيف كان فدعوى اختصاص الرواية بمن فاته الصلاة لعذر يسقط
شرعا معه الصلاة كالاغماء وفقد الطهورين ونحو ذلك في غاية البعد خصوصا لو اريد به من علم بقرب الموت عدم التمكن من قضائه
ايضا بحيث لا يعم ما شاع في قضائه حتى مات ثم الظاهر ان النسبة بين قول الحلي ومختار المحقق عموم من وجه لان الفوات في مرض
الموت يعم الترك عمدا وعلى اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص والفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية او بالاستيجار
وان كان العمل بالاطلاق احوط بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالد لان لا غير
بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في دخول الام من جهة اختصاص رواية حماد بالرجل واشتراك رواية
ابن سنان بينهما فالحاق المراة بالرجل كما صرح الحلي والمحقق والشهيد الثاني في حاشية الشرائع بل حكي عن جماعة والاقوى الدخول وفاقا
لصريح المحكي عن صوم المبسوط وبيوع التحرير وهو كذلك بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلاة وحكي في خصوص الصلاة عن الرسالة المحكية

سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين بن الاشتري وعن الذكرى والموجز بل حكي نسبته الى ظاهر اطلاق الاكثر الا ان الموجود في الروضة
ان اختصاص الحكم بالاب وعدم التعدي الى الام هو المشهور وكيف كان فالاقوى اللحوق ودعوى الانصراف فيه وفي رواية ابن سنان ممنوعة مضافا الى مصححة
ابي حمزة عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا
واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلاة كما يظهر من بعض وعلى ان المسؤول عنه وجوب القضاء لما ذكره في المنتهى
من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصورة ويمكن ان يكون نظر الحلي لهذه الاخبار لكونها اخبار احاد عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية
قولان اقواهما العدم لاطلاق الروايات ودعوى انصرافها الى الحر بعيد في غاية البعد وتوهم كون الاولى بالعبد مولاه ولا يجب عليه القضاء
اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب والاشدية في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمع سائر
شروط الارث ولذا يجب على القاتل لابيه وان لم يرثه وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب لعموم الاشكال عموم قولهم عليهم السلام
فليصل وليه ان يتصدق عنه من تركته ذلك بالمنهو على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا
وقد حقق ذلك في الاصول والحق عدمه عدم القضاء لما تقدم انتهى واعترضه شارح الروضة بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك
وانما الخبر الذي يعرض فيه للتصدق خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصدق في احد طرفيه ولفظه ان صح ثم مرض حتى يموت
وكان له مال تصدق عنه كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين اذ لو سلم وجود خبر
مشتمل على المذكور فمقتضى التبادر وان كان تقييد المطلق به وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى
الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيصا في المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد الميت ولما احكام
القضاء فيحصل توضيح المهم منها في ضمن مسائل الاولى ان الظاهر من النص والفتوى بانه يقضي عن الميت ان القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل
لا انه تكليف اصلي على الولي فلا بد فيه من نية النيابة كما في الحج والزيارة عن الغير ولا يرد تمسك باهداء ثواب العبادة الى الميت من دون
قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته بها اصالة لكن اراد ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهديه الى
الميت لان اهداء الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان معتبرا في فعل الميت مع قطع
النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا ويتم ما فاته حضرا ولا يجب عليه الاخفات في اولى الجهرية لو كان
النائب رجلا والميت امراة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام في ستر تمام البدن والفرق بينهما وبين القصر والاتمام ان
القصر والاتمام ملحوظان في ماهية الصلاة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امراة بطلب خفض صوتها
وستر بدنها عند الصلاة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلها الاحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المعتبر
فيها حال المباشر للفعل فيصلي القادر قائما عمن فاتته قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن فاتته قائما ولا يجب على الولي الاستنابة
مع عجزه للاصل وربما يحتمل ذلك بناء على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الميت واراد تفريغ ذمته بصلوة
نفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلاة الاختيارية بنفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها مسقطة
للواجب المعين على الولي لا احد فردي الواجب المخير فلا يتعين عند تعذر الصلوة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري
كالصلاة قاعدا او قائما اذا كان عجزا يرجى زوال العذر بل وان كان راجيا بناء على عدم وجوب تأخير اولي الاعذار او على وجوب
المبادرة الى براءة ذمة الميت لكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع عدمه وفي حكم العجز
والقدرة العلم والجهل المتعذر تعينه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فيصلي الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم الظن او
صلى في طاهر كان يعتقد الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشره لا باعتبار فاته ومن هذا القبيل
اختلاف الميت والنائب في مسائل الصلاة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاته صلوة
يعتقدها قصرا كما اذا سافر الى اربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه واعتقدها الولي تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الاربع
وجب القضاء عنه تماما فلا يجب قضاء صلوة الميت صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح والفرق ان فعل الميت بدل
عن الواقع اذا كان مخالفا له اما الزام يفعل فالفعل يصير تكليفا للولي يوجب اعتقاده حتى لو اعتقد وجوبه على الميت
واما لم يجب على الولي وان كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخسوف الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي

قضائها اذا اعتقد عدم وجوبه ان كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء هنا على الولي اذا اعتقد استحبابا
على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول الذمة بزعمه واعتقاده ويمكن ابراء ذمته فيجب ايضا اذا لم يعتقد الولي استحبابا على تقدير عدم
الوجوب فلا يجوز له الاتيان بقصد الامر لكن فرض المسئلة خلافية لا ينفك عن رجحان الاتيان من باب الاحتياط الثامنة
هل ما يفعله الولي بدلا عما فات عن الميت باعتبار الامر الادائي فيكون فعله تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلوة
التي فاتته كما اذا مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي فيكون
تداركا للقضاء المبين الذي هو تدارك لفعله الادائي لا تداركا اوليا للفعل الادائي وبعبارة اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء
الدين عنه فهل الملحوظ في كونه دينا الامر الادائي او الامر القضائي فيما اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما من ادلة العبادة
عن الميت وانها كاداء الدين عنه الاول لان ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الاولية والامر بقضائها
امر باداء ذلك الدين فاذا لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء
في فعل الولي توضيح ذلك ان ما كان من الشروط معتبرة في الاداء فلا اشكال في اعتبارها في القضاء سواء كان القاضي نفس صاحب الاداء
وليا بعد موته لان تدارك الفائتة لا يحصل الا بمراعاتها لان المفروض كونها ماخوذة في الفائت واما الشروط المعتبرة في قضاء
الصلوة التي دل عليها الدليل الخاص من دون كونها معتبرة في الاداء فلا يتعين الا قضاء في اعتبارها على الشخص فقط دلالة الدليل فاذا دل
الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه فلا يسري الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا
على الميت وامتثالا للامر القضائي فلا مناص عن مراعاة هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء
باعتبار دليل خارجي ليس باعتبار كونه شرطا في الاداء اذ ليس تاخير المغرب عن عصره المنفك شرطا شرعا له وانما هو عارض اتفاقي له
حصل من تدريج الزمان بل تاخير العصر عن الظهر ايضا ليس الا باعتبار الامر الادائي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع الامر
الادائي بالظهر وبقيت الذمة ونحوه فوقوع العصر بعد براءة الذمة من الامر بالظهر ولو كان امر قضائيا غير معلوم فتم حينئذ
لا يتوهم انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كل ما هو شرط في العصر الادائي شرط في العصر القضائي
لكن ندعي ان الشروط في العصر الادائي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الادائي وهذا شيء حاصل دائما فالعمدة في وجوب الترتيب
بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في تدارك الاداء
لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يستبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في
قضاء من عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك سواء كان عن نفسه وعن الغير التاسعة هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ
وجماعة ام لا كما عن الحلي واحوى الاقوى الاول لعموم ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة
الميت كالدين فكما يبرء ذمته باداء كل احد الدين عنه فكذلك العبادة وقد تقدم في رواية الخثعمية قوله ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال صلى الله عليه وآله فدين الله احق بالقضاء فاذا برء ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى
في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه ففعل الغير مسقط للوجوب عن الولي لسقوط موضوعه اعني اشتغال ذمة الميت لا لان الغير نائب
عن الولي او متحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان عن الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم
بامتثال الولي اذا استنابه غيره وانما نحكم ببراءة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام حتى يقضيه الولي فظهر من ذلك كله
ان الاستدلال على المنع بظهور الادلة في وجوب المباشرة او ان الصلوة والصوم لا تدخلهما النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا
بناء في التصريح عن المشهور بوجوب مباشرة الولي لهو بالمبني على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في الرجل يكون عليه صلوة او صوم
هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالائمة عليهم السلام وان كان وليا وعدم قضاء
العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بغير العارف في السؤال وبالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى ومرسلة
الفقيه عن الصادق عليه السلام اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله فانه بعد قيام القرينة على عدم ارادة
ظاهر الخبر وهو الوجوب الكفائي ظ في ان كل احد من اهله مرخص في ابراء ذمة الميت وتخصيص الاهل مع ان غيرهم ايضا مرخص لاجل
حصول مثل القضاء منهم غالبا دون غيرهم والوثوق كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
سافر في رمضان فادركه الموت قال يقضيه افضل اهل بيته دل بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على افضل اهل البيت

على استحباب تفويض الولي القضاء البدني ان لم يكن هو وليا وعلى عدم تفويض العاجز ان كان هو الولي وان شككت الحلي ومن تبعه على عدم سقوطه
بفعل الغير بما يرجع حاصله الى اصالة عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب زاد في الذكرى ان الصلوة لا يقبل التحمل عن الحي ويعرف الجواب
عن ذلك كله بما ذكرنا من ان الغير ليس متحملا عن الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار
الى ابي محمد العسكري عليه السلام رجل مات وعليه قضاء شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام
احد الوليين وخمسة ايام الآخر فوقع عليه السلام يقضي عنه اكبر ولييه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى فان المنع عن اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع
مع كون احدهما اكبر يدل على عدم تبرع الاصغر بقضاء خمسة ايام وحمل الامر بالقضاء على الاستحباب مما ينبه مع كون السؤال عن اصل
الجواز ان المستحب هو تعجيل ابراء ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة دون صوم الاكبر عشرة ولاء فالظاهر ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة
الى ابراء الذمة فيدل لا لاله على عدم جواز تبرع غير الولي مضافا الى اقتضاء تطابق الجواب والسؤال لذلك ويدل على ان تقديم قوله عليه السلام
يقضي عنه ليس مستعملا في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء فليت شعري كيف استدل به المشهور على وجوب تقديم الاكبر حتى لعن الاولى
بالارث الان يقال ان الاستحباب مناف لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو جاز لغير الولي القضاء لم يرجح انفراد الولي به على
المشاركة فظاهر الرواية لو حمل على الوجوب نافي من ذهب الى جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على مذهبهم بتعين القضاء على
الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والموصى اليه والمستاجر اما المتبرع فلا فرق فيه بين ان يقع باذن
الولي او بدون اذنه اذ المفروض عدم تحمله شيئا من الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى اليه فان قبل الوصية وجب عليه القضاء
لو كان تبرعا او اوصى بالاستيجار من مال الموصي اليه على ما يظهر من كري والمحكي عن ابن طاوس وغيره وبعض المعاصرين بل في المناهل
الظاهر الاتفاق عليه وعن التذكرة انه اذا اوصى الانسان بوصية فان وصيته تنفذ ويجب العمل بها اجماعا وفي دلالة على المدعى نظر
ثم استدل عليه بعموم تبديل الوصية المستفاد من الاية ومن الاخبار المستشهد بالاية ويظهر من العبارة المحكية عن التذكرة ان
هذا النحو من قبول الوصية بمنزلة الوعد لا يجب الوفاء به قال في مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المراة برواية ابي بصير عن
امراة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قال لا قال لا تقضي عنها فان الله
لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم
لنفسك فصم استفسر عليه السلام عن صحة المراة ولا ولو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى ثم قال لا يقال قد حصلت الوصية فجاز
ان يكون الوجوب بسببها لانا نقول الوصية لا تقتضي الوجوب اما مع عدم القبول فظ واما مع القبول فلانه راجع الى الوعد لا يجب الوفاء به انتهى وكيف
كان فهل الوصية النافذة تسقط الوجوب عن الولي ام لا صرح الشهيدان وصاحب الموجز وشارحه وصاحب الذخيرة بذلك لان بعد فرض
وجوب العمل بوصيته لا يجب الفعل الواحد عينا على مكلفين وارجاعه الى الوجوب الكفائي مخالفة لظاهر التكليفين في الحكم بالوجوب
على الولي منافاة لغرض نفوذ الوصية فان التحقيق ان دليل وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم اعني الوجوب على الولي
والا لاشكل الامر في مثل تعلق الوصية بما لها حكم غيره ما يقتضيه لو وصيته ولذا لم يستشكل الشهيد ومن تبعه على السقوط اذ يعتبر ان
العمل بما رسمه الموصي اجب نعم زاد صاحب الذخيرة ان المتيقن من موارد الوجوب على الولي ما اذا لم يوص الميت لا باس بكلام الظاهر
قول السائل يموت الرجل وعليه صلوة او صيام من يقضيه فخص عدم وجوب من اقدم على ابرائه ووجب عليه ... بما يقال ايضا ان
النسبة بين ادلة الوجوب على الولي ووجوب العمل بالوصية عموما من وجه والترجيح مع ادلة الوصية وفيه نظر بل التحقيق الحكم بحكومة
ادلة الوصية كما يحكم في سائر الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على واقعة لها حكم ودليل لولا الوصية فلا يعارض دليلها
ادلة الوصية فلا يحط فادلة العمل بالوصية شبيهة بادلة النذر وشبهه نظير ما من شرح الوحيد البهبهاني عدم السقوط عن الولي بالوصية
بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان اراد به كون الوجوب كل منهما الامر وحين فوت المقضي عنه ففيه نظر عرفته وان اراد
ان السقوط مراعى بفعل الوصي فلا يبرء ذمته مط الا بعد فعله ولو تركا ما استحقا العقاب فلا باس به لكن لا يجب تحصيل العلم او
على الولي بقيام الوصي به بل لو ظهر له قرائن من الوصي بحيث لا يمكن له الاتيان بموته او نحوه تعين على الولي للعمومات السليمة
عن المعارض الان بقى بعد تسليم ما ذكرنا سابقا من كون مورد الحكم في الاخبار مخصوصا ايضا الميت لا دليل على عدم الوجوب
بعد تحقق السقوط واما الاستيجار فلا كلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الاجير اذا اتى بها على الوجه الصحيح سواء كان للميت
ولي او كان المستاجر هو او غيره ام لم يكن له ولي وانما الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو

من الاجير صحيحا كما لو وقع من غيره في امرين احدهما انتقال مال الاجرة الى الاجير والثاني ان يكون الداعي للعمل هو تحصيل استحقاق
الاجرة غير قادح في نية القربة المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة الاستيجار فالحق صحته وفاقا للمعظم لوجوه الاول الاجماعات
المستفيضة عن جماعة كالشهيد حيث قال في الذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف وقد تقرر ان اجماعهم
حجة قطعية انتهى وحكي الاجماع ايضا عن الايضاح ومع صلحاء ارشاد الجعفرية بل عن ظاهر مجمع الفائدة ايضا وعن بعض الاجلة نوكان قد صاحب
الحدائق عدم الخلاف في المسئلة ويؤيده ذلك مضافا الى الشهرة العظيمة انه لم يخدش في ذلك عدا صاحب الكفاية والمفاتيح استمرار
سيرة الشيعة في هذه الاعصار فاذا بها من المجتهدين والعوام والمحتاطين على الاستيجار والايصاء به ويدل على المسئلة مضافا الى ما
عرفت ان المقتضي لصحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل عمل مباح مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص
العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره عليه ومع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام ضروري الفقهاء عند ادنى محصل اذ لم يسمع المناقشة
في هذه القاعدة ومطالبة الدليل على الصحة في كل مورد مورد من الاعمال المستاجر عليها كما في الاعيان المستاجرة هذا كله مضافا
الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان نفسه كما في رواية تحف العقول وغيرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل اكل المال بالتجارة
عن تراض وعمومات الصلح اذا وقع بلفظ المعاوضة على جهة الصلح وبالجملة فالامر اظهر من ان يحتاج الى الاثبات ثم انما ذكره المخالف
في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الدليل اذ المحكي عن المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه
التي فاتته فما شابه منها المال كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدني المحض كالصلوة والصيام
ففي النصوص انه يقضيها عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين عليه والاظهر جواز التبرع عنهما من غيره ايضا وهل يجوز الاستيجار لها غير
المشهور نعم وفيه تردد لفقد نص فيه وعدم حجية القياس سيما بقياس على الحج او على التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسيطا ولا مركبا اذ
لم يثبت ان كل من قال بجواز التبرع قال بجواز الاستيجار لها وكيف كان فلا يجب القيام بالعبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار
الا مع الوصية انتهى والظاهر ان استثناء الوصية من نفي الوجوب راجع الى الوجوب مع الوصية في الجملة لا مطلقا حتى يشمل الوصية بالاستيجار
كما زعمه بعض فورد عليه بانه لا تاثير للوصية في صحة الاستيجار وكيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل
فان اراد اصالة الفساد بمعنى عدم سقوطه عن الولي وعدم براءة ذمة الميت ففيه انه لا يعقل الفرق بين فعل الاجير اذا وقع جامعا للشرائط
الصحة وفعل المتبرع في براءة ذمة الميت والولي في الثاني دون الاول وان قلنا بفساد اصل الاجارة ودعوى عدم وقوع فعل الاجير
صحيحا لعدم الاخلاص مع انه كلام آخر لا يناسب الاشارة اليه مدفوعة بانه قد لا يفعله الاجير الا بنية القربة اذ الاستيجار لا يوجب امتناع
قصد القربة وان اراد به اصالة فساد الاجارة بمعنى عدم تملك الاجير للاجرة المسماة وعدم تملك المستاجر العمل على الاجير ليترتب عليه
آثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال التي يعرف
صحة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل تجد من نفسك التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة عليهم السلام من جهة عدم النص الخاص
وكون الخائن فيها ساحرا ما والحاصل ان التوقف في صحة الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الفساد مضافا
الى ما عرفت سابقا من ورود النص على صحة الاستيجار على الصلوة وما هو بمنزلة الاستيجار كالحج والصيام مثل ما عن الصدوق في الفقيه
عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل جعل عليه صياما في نذر قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فان غاية الامر
حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح
دعوى اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله الاجير تبعه فيه بعض من تقدم قال في المفاتيح على ما حكي عنه ما هذا لفظه
الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز عليه الاستيجار مطلقا لمنافاته الاخلاص فان النية كما مضى ما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال نعم يجوز
الاخذ ان اعطى على وجه الاسترضاء او الهدية او الارتزاق من بيت المال من غير تشارط واما ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض
منه مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم الشرط فما لا يحتوه العبادة واما جواز الاستيجار للحج مع كونه
من القسم الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار ومنه تغليب لجهة المالية فانه انما باخذ المال يصير في الطريق حتى يتمكن من الحج ولا
مدخل في صرف المال في الطريق بين ان يصل من صاحب المال او نائبه ثم ان النائب اذا وصل الى مكة وتمكن من الحج امكنه
التقرب به كما اذا لم يكن اخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ابيح على سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز
الاستيجار لها ودليل انتقاء هذه من كلام بعض من سبقه كالسبزواري والجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر

بها التقرب

بها التقرب كالحج وصلوة الطواف والزيارات المندوبات اذا وقعت الاجارة على نفس الافعال فقط او مع المقدمات فدعوى جوازها
بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى عدم اعتبار القربة فيها كانت فاسدة بالبديهة وان رجعت الى دعوى الفرق بينها وبين الصلوة
والصوم في منافاة الاجرة لقصد القربة فيهما دونها فاظهر فسادا من الاول لضرورة اتحاد القربة المعتبرة في جميع العبادات مضافا
ثانيا الى الحل وقد تقرر بما حاصله جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية فيقال ان النية مشتملة على قيود منها كون
الفعل خالصا لله سبحانه وتعالى ومنها كونه اداء او قضاء عن نفسه او عن الغير باجرة او بغيرها وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص
والاجرة فيما نحن فيه انما وقعت اولا وبالذات بازاء القيد الثاني اعني النيابة عن زيد بمعنى انه مستحق على النيابة عن زيد بالاستيجار
بهذه الفريضة المتقرب بها ويبقى القربة في محلها على حالها لا تعلق للاجارة الا من حيث كونه قيدا للفعل المستاجر عليه نعم لو اشترط
في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة لحصلت منافاة الاجرة لذلك الا انه ليس بشرط اجماعا وبالجملة
فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه لكن الداعي عليها والباعث عليها مع التقرب هو هذا المبلغ الذي قرر له ولذلك
نظائر في الشرع يوجب دفع الاستبعاد مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة وطلب الحاجة والولد والرزق ونحوها مما كان الباعث
عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه ويتقرب بها اليه جل ذكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة
بمعنى انه ياتي بالصلوة الخالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتنائه على ما ذكره المحدث المتقدم
على اعتبار كون القربة والاخلاص داعيا وحاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه فجعل الغرض والداعي
امرا آخر مخالف لذلك مع ان كون القربة والاخلاص من قبيل الاداء والقضاء من قيود الفعل لا محصل له بناء على ان قصد القربة عبارة
عن قصد امتثال امر الله وطلب رضا الله بذلك الفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال قد عرفت سابقا ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص
منزلة الغير في اتيان العمل الخاص وقد عرفت ايضا مشروعيته ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود حصول التقرب به
موجبا لتقرب ذلك الغير لا العامل لانه لم يتقرب بذلك الفعل لانه نزل نفسه منزلة المنوب عنه فقضاء المنوب عنه هو المتقرب
ولا يعقل النفع الا بتقريبه ثم ان هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل من حسن
هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لاجل قرابة او صداقة او احسان به او بمكافاة او عمل غير ذلك
من غير التفات الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا او اراده الشارع وهذا هو الاكثر في العوام حيث لا يكون الداعي والحامل لهم
على العمل الا ما يسمع من وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او هذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب لهم بل لا يعتقدون
بل ولا يصدقون من يخبرهم بذلك قائلين انا نفعل هذا وثوابه لميتنا ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل الماتي به
التقرب على وجه النيابة حاصل نعم النيابة على وجه التقرب غير حاصل والموجب لصحة الفعل على وجه النيابة هو الاول والثاني يعتبر في صحة
نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق الامر الاستحبابي بها عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه
منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم
حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله لاوامر النيابة وعدم اخلاصه فيها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير
وان اتى به تقربا الى الله فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت لكونه ابا او رحما للنائب او شفقته
حب الحسنها بحيث لا يريد بصدقته وعباداته عنها الا مجرد ايصال الثواب لها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام حيوته
ومعينا له في امر دنياه او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل ايصال النفع الى اخيه المؤمن ولاجل امتثاله للوجوب الحاصل
من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والاخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام
لمن استاجره للحج عن اسمعيل بعدما اشترط اداء باكثرة انه اذا فعلت كان لاسمعيل واحد بما انفق من ماله ولك تسع بما اتعبت من
بدنك ثم ان كلمات الفقهاء لا باس بايرادها ليعلم حالها بعينها بينها وما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب وان ما ذكره المحدث الكاشاني
موافق لبعضها فنقول تعويلا على ما حكي عنهم قال في القواعد كذا الواجب بنفسه كالصلوة الواجبة عليها فانها لا تقع عن المستاجر
ولا يقع عن الاجير الا في العيد انتهى وحكي احتجاجه ووقوعها عن الاجير عن الايضاح ومع صلحا معللا بان الفعل الواحد
يكون لدعائين متنافيين اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها
عن نفسه لوجوبها عليه بالاصالة ولو وجه غير الاقوى ان ذلك عاد وباعث في حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها

فكان

فكان كالامر بالصلوة ونحوها ممن يطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرهما من العبادات فغلبة الداعي لا تبطل العمل
واجاب في جامع المقاصد بان العلة مبنى نافى الاخلاص وكانت غاية امتثال لغرض والعلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكى عن
الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق بين هذه الصورة والاستيجار عن الميت وعن جامع المقاصد انه من لحظ في الصلوة
عن الميت فعلها لحصول الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكي عن هؤلاء في هذا المقام وعليك بالتأمل فيها وفيما ذكرنا قبل ذلك ثم ان بما ذكرنا
قبل ذلك يعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب توصلي
لا يحتاج سقوطه الى قصده وجعله غاية للتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة لتبرئ ذمة المنوب عنه لا يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب
التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف عليها حصول الوجوب موقوفة على فعل الصلوة عن الناس متقربا الى الله فكيف
يكون فعله بقصد التقرب به موقوفا على حصول الوجوب اللهم الا ان يقع فعله عن الميت متقربا الى الله شيء يمكن قبل الاجارة باعتبار رجحان
النيابة عن الغير في العبادات عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة تبدلت صفته تلك بصفة الوجوب كما في صلوة التحية التي تقع في حيز
النذر وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في العمل المستأجر عليه اما اذا وقع العمل
على وجه الجعالة او امره بالعمل عن الميت محتملا رجاء للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي ان لا يصح فعله له
اعتمادا على استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة وفعل العمل عقيب امر الامر به غير ناو للتبرع ثم ان المحقق
القمي قده في بعض اجوبة مسائله ذكر ان الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادة على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره الشهيد في كيفية
الاستدلال عليه بمقدمتين اجماعيتين الراجع الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من وجود المقتضي وانتفاء المانع احديهما ان العبادة
عن الغير يقع عنه ويصل اليه نفعه هذه المقدمة ثابتة باجماع الامامية والنصوص المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع
للمستأجر يجوز الاستيجار له وهذه ايضا اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم للدور ولم يبين وجهه ثم ذكر الموضع
بالحالة الى بعض مؤلفاته وكانه اراد بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من دليله وهو وقوع العمل
عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على التبرع وهي صحة استيجاره للعمل عن الغير ليحصل الامر فيقصد التقرب بامتثال هذا الامر اذ مع
قطع النظر من الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب نعم تعلق الامر في الاخبار الكثيرة
بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت مما ذكرنا في بيان قصد التقرب ان التقرب انما يقصد في الفعل الذي
يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب ينزل نفسه لاجل العوض او غيره منزلة المنوب عنه في ايقاع الفعل تقربا
الى الله لا انه ينزل نفسه متقربا الى الله وامتثال الامر منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى يكون انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها
ولم يثبت الا تبرعا ووجوبها فرع صحة الاجارة المتوقفة على احراز القربة المصححة قبل الاجارة حتى يصح تعلق الاجارة ثم ان
ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي
بالاستيجار لا في صحته فالقائل بالاستيجار وبعدم جوازه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى الميت بالاستيجار او تبرع
متبرع من ماله كما ان المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالتشبيه بين القول بصحة الاستيجار
وصحة قيام غير الولي بالعمل باذنه او بدونه ناش من عدم التوجه **فرع** الظاهر انه لا يجوز استيجار العاجز عن الافعال الواجبة كما
ولو كان الفائت من الميت كذلك لانصراف القضاء والاستيجار الى الفعل التام فلو آجر نفسه للعمل فطرء عليه العجز عن افعال الصلوة
الاختيارية كالقيام فاحتمل في الجعفرية انفساخ العقد لتسلط المستأجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت والاتيان بمقدوره فان
وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذه الاحتمالات مع تعين المباشرة عليه والا وجب الاستنابة
كما لو مات ثم ان الاولى بالاصول الانفساخ العقد بعدم تمكنه من العمل المستأجر عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها عدم الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذي
استحسنه ابو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه عليه وعن الحسين بن سعيد بل عن اخيه الحسن ايضا بناء على ان ما لهما من الكتب كان لاخيه ايضا
وعن ابي جعفر احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال
بابي الفضل الصابوني الذي روى عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعا

للمعتقد قده حيث قال في مسئلة من ذكر صلوة وهو في اخرى انه قال اهل البيت عليهم السلام يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم
ذكر خلافا يأتي في الفقهاء وفي المحكي عن موضع آخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن الصادق ع انه قال من كان في صلوة ثم ذكر
صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهر اشوب وعن الشيخ سديد الدين
محمود الحمصي والشيخ الامام ابو طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد جد
المحقق وعن ولد ولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع عن السيد الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن والده و
وابن اخته السيد عميد الدين واكثر من عاصره والشهيد والمحقق الثاني وولده والسبزواري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد
الثاني وولده وتلميذه وولد ولده والشيخ البهائي والمحقق الاردبيلي والمحقق الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث
نعمة الله الجزائري وولده وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني واكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي
الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى
الشهرة عليه مطلقا او بين المتأخرين وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة من
القدماء فيكون الفائتة بالنسبة الى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من يظهر منه استحبابا كما عن ظاهر بعضهم
صريح ابي علي الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين من نص على استحباب تأخير الحاضرة استنادا الى الاحتياط لاجلها وعن ظاهر
منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن رسالة الملاذ للمحقق المجلسي حيث حكم بان الاحوط
تقديم الفائتة الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف
ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة لعموم ما دل على رجحان تقديمها فان
من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل العمومات والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لاجل ادراك فضيلة
وقت الحاضرة فتأمل وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب تأخير الحاضرة لمراعاة الاحتياط الغير اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة
اما لعموم فضيلة اول الوقت واما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل
والقصر احوط بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عمومات فضيلة اول الوقت واستحباب تقديم الفائتة اما
بالخصوص او لادلة المسارعة الى الخير فتأمل والحاصل ان لكل من استحباب تقديم الحاضرة واستحباب تقديم الفائتة وجوها
ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعمومات المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم الحاضرة كالقول
بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة اول الوقت لها حيث ان لخصوصية
الجزء الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة الا ان ذلك لمجرد رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومي اليه بعضها فعليك
بالتأمل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة ويجيء لهذا مزيد بيان عند
ذكر الاخبار الواردة في الطرفين ان شاء الله وكيف كان ففي صورة الاجتماع نحكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير فان علم
من دليل خارج اهمية احدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الاخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا
علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم بسقوط وجوب الاخر خلافا لمن انكر الترجيح بالاهمية كالفاضل التوني في الوافية
لمن اعترف به مع حكمه ببقاء الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الاهم وضعف كلا القولين وبيان الفرق بين
المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائتة
وبوجوبه مع وحدتها ذهب اليه المحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه ونسبه اليه صاحب المدارك وقواه الشهيد في نكت
الارشاد وان عدل عنه في باقي كتبه وحكي عن صاحب الذخيرة للمؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي
من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة المتروكة على ثلاثة اضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالاول
يجب قضاؤه على ما فات والثاني على ضربين احدهما ان يتعين له ان كل الخمس فاتت في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين
له انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة هي فالاول يجب عليه منه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى
والثاني يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما ترى التوسعة في الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار
هذا المحقق الآبي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعدما اختار القول بالمضايقة والترتيب مطلقا ورد

تفصيل شيخه المحقق ومستنده وهو حسن اذ هب اليه جماعة وعلى التقدير الاخير لصاحب الفوائت الاخلال باداتها الا لضرورة
وعند اصحاب المضايقة الا لاكل او شرب ما يسد الرمق او تحصيل ما يتقوم به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة كل جزء
من الوقت انتهى ثم ان هؤلاء انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب واما وجوب المبادرة فظهر صاحب المدارك عدمه مطلقا كما ان صريح المحكي
عن هداية المؤمنين شيخنا محمد طاهر حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا لا الاحتمال الحرام للبينة في كل ساعة يعلم او يرخص المرتضى الا اكل ما يسد
الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يبالغ فيستغرق ذلك من يبالغ في التضيق كل مبلغ ثم قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت
واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت اكثر قدم الحاضرة عليها وان اراد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع سعة الوقت جاز انتهى
انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبلها بل المحكي عنه التصريح بجواز فعل النافلة على
كراهية لمن كانت ذمته مشغولة بصلوات واجبة والظاهر انه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب في الحاضرة على حكم
استحباب المبادرة اليها الان الحاضرة واما النافلة مستثناة من فورية فعل الفائتة لانه لم يتعرض لحرمتها بنا فيها حتى نقل الاستثنا
بل نسب هذه الاضافة الى السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه في باب الشرائع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر
والعزية التصريح بعدم فوريتها ولما في الواحدة فلم يتعرض في كلماته الموجودة والمحكية عنه الا وجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية
بل استظهر من كلامه في المعتبر والعزية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرائع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات
المفروضة ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة ويترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر والعصر على المغرب
والمغرب على العشاء وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل يترتب الاول اشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم
يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص الواحدة كما يدعى في المسالك والمدارك واما ان يكون
المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت الذكر واما ان يراد بيان وقت القضاء بعد بيان
اصل وجوبه فيكون المراد ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا وقت ضيق الحاضرة فهذه اربعة احتمالات فعلى التقدير
الاول منها يدل العبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة ويدل بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده الخاص وعلى ان الترتيب احد ما يستقل يرجع الى وجوب تقديم الفائتة لانه شرط يرجع الى اعتبار تأخير الحاضرة واشتراط
براءة الذمة عن الفائتة في صحتها لكن الانصاف ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق له من وجهين احدهما
انه قد فصل شيخنا التفصيل بين الواحدة والمتعددة بمسألة وهي ترتيب الفوائت بعضها على بعض واحتمال ان يكون قد فرغ من حكم الواحدة
ثم تعرض للمتعددة قد كرا ولا عكس الترتيب بينهما ثم عدم الترتيب بينها وبين الحاضرة بناء على عنوان المسألة الثانية بقوله وان فاتته
صلوات لم تترتب على الحاضرة وهذا الخلاف فيما اذا اريد بالفائتة مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء مطلقا او بيان وقته كلا
فيكون قد تعرض بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد ثم لعدم ترتيب الفائتة المتعددة على الحاضرة
فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم العبارة او مما سيجيء في كلامه في مسألة العدول والثاني انه ان كان
الترتيب لازما لوجوب المبادرة فالاحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب في المتعدد بعدم وجوب المبادرة اليها والا فالاحسن في التعبير عن وجوبه
في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه قد فرع على هذا القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى بقيت واحدة لم يجز له الاشتغال
بالحاضرة وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا فاتت عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب العزم الاخير واما الاول
فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات اصحاب هذا القول كما ادّاهم فيما اذا اتحد الفائتة بالاصل فلا يعم لما اذا بقيت عن المتعددة
واحدة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات وعرض لها التعدد بعد تعيينها او لاشتباه القبلة
او اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذا لم يتعين المكلف الا واحدة الا ان البراءة منها بل العلم بها
يتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم واحدة كانت او متعددة وهو المحكي عن ابن حمزة قال الاقرب انه اذا ذكر
الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة سواء اتحدت ام تعددت ويجب تقديم سابقتها على لاحقتها
وان لم يذكرها حتى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم اشتغل بالقضاء سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء
بسابقتها على لاحقتها والاولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة انتهى وحكي هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايضا وظاهر
ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل لا خصوص النهار فقط لا يمكن ان يكون ظرف الفوات الصلوات المتعددة ولذكرها فقط ثم

اذا ذكر

اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار او بالعكس فالظرف الواحد للذكر والفوات كليهما
ليس الا اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظاهر بل المتعين هو الثاني كما يظهر من التمثيل في كلامه اعلم انه قد
ذكر في كتابه في مسألة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة في اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته
اجماعا وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى وظاهر هذه
العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مطلقا الا ان الذي يخطر بالبال ان في كلامه مراده بالفريضة الحاضرة المختلف فيها
بينه وبين ارباب المضايقة المطلقة لا يتم بين ارباب المواسعة المطلقة ويحتمل قويا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم عنده عن محل النزاع
بين ارباب المواسعة والمضايقة فيقع ما حكي عن شيخه المحقق في العزية فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين انهم ربما يحكي هذا عن
هذا القول الى المواسعة في المسائل الذي المتأخر تلفيقها عن كتاب المختلف ثم ان ظاهر العبارة السابقة انه انما اذا فات الاداء للنسيان
واما اذا فات لغيره من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها لحكم ما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله وسع الوقت للجميع
وهل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وما قبلها بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض او لا
يجب الاشتغال بالتي حينئذ لعدم التمكن من فعلها الا بعدها اذن في تأخيرها مع امكان ادخاله في اطلاق كلامه الراجع الى عدم وجوب الترتيب
اذا كان عليه اكثر من يوم ثم او يجب القضاء على فائتة اليوم لعدم خصوصا وجوب الترتيب بين الفوائت بما اذا كانت متساوية في وجوب
تداركها فلا يعم ما اذا كان بعضها واجب التقديم لامر الشارع بالخصوص خصوصا لو قال بعدم وجوب الفورية في فائتة اليوم دون غيرها وجوه
لا يبعد اولها ثم ان الثالث القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق في العزية حيث قال في عنوان هذه المسألة ما هذا لفظه
تحرير موضع النزاع ان نقول الصلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا تنفك صلوة الظهر من يوم على صحة
لا عصره على ظهره ولا مغربه على عصره ولا عشاؤه على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاته صلوات من يوم ثم ذكرها في وقت
حاضرة من اخرى فهل يجب البدأة بالفوائت ما لم يتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال اخرون ترتيب الفوائت في الوقت الاختيار في
تقديم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت اشتغل واني بالحاضرة هل يتضيق وقتها او الحال
جاز انتهى وظاهره هذا الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس
ما عن ابن جمهور الاحسائي من التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات
السادس القول بالمواسعة اذا فاتت عمدا والمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال
اما قضاء الفرائض فلم يتعين وقت الا تضيق وقت وهو ضربان اما فاته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان فاته نسيانا وذكرها
فوقتها حين ذكرها الا عند تضيق وقت الفريضة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها
قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان
مخطئا انتهى وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو اما لاعتبار الترتيب ولا يجاب المبادرة الى المنسية وان
ذكرها في اثناء الواجب فان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سبق عن صاحب رسالة هداية المؤمنين
واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل بالترتيب لا بالفورية وهذا ارد الاحتمال كما ان الاول اقويها هذا كله في
واما المتروك قصدا فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولا ترغيب عدم وجوب الفور الا ان يجعل قوله ثمة زمان
سعة الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة وكون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما ينبئ عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء
واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا بناء على ان المراد بالخطأ الاثم كما فهمه الشهيد هذا على تقدير ارجاع الخطأ الى عدم الاشتغال
بالقضاء واما اذا ارجع الى تأخير الاداء الى اخر الوقت بناء على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التأخير اليه
الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول فيكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الواردة في ان
اول الوقت رضوان الله واخره غفران الله امكن ايضا استظهار فورية القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل
بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار والعذر على ما ذكره صاحب هذا القول
مثل العبارة المتقدمة بادرا بغير اسطر السفر والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء فوريا لخرج عن
الاعذار الاربعة الان يوسط العدل في كلامه عن الصلوة ثمة واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل

ان يكون وقتا للاختيار ويؤيده ما تقدم عن المحقق في العزية من نسبته الى جماعة الى ان الفوائت مترتبة في الوقت الاختياري ثم ينقدح الحاضرة
وان يكون مطلقا او مبنيا على حمل القضاء من الاعذار المسوغة للتاخير فانه ليس في كلامه تعرض لحكم المتروكة لعذر اخر غير النسيان
ولا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يحكم فيه مع فرض تاخير المنسية
الا الاحتمالات الثلثة المتقدمة في فروع القول المتقدم عن المختلف السابع ما تقدم عن العزية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره
الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين والشيخين والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن المعتبر نسبته
الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ ورام بن ابي فراس وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب اليوسفي الابي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول
عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد انه المشهور فهذه اصول اقوال المسئلة واذا لوحظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة
التي تقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وذكر بعض المحققين ان جملة المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير ويدل
عليها كلام القائلين كلا او بعضا نصا او ظاهرا اربعة الاول ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي عمن عدا الديلمي والشيخ ورام
ممن تقدم ذكره من الفقهاء الثاني الترتيب بين افراد الفوائت واسباب الفوائت في مقابل التفاصيل المتقدمة الثالث فورية القضاء
المحكية عن صريح المبسوط والسيد والحلبي والحلي وظاهر الشيخ والقديمين والابي بل عن المبسوط والقاضي وابي المكارم والحلي الاجماع على ذلك
الرابع بطلان الحاضرة اذا تقدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية الاجماع
عليه الخامس العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن المسائل
الرسية للسيد والخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس حرمة التشاغل بغير القضاء الا عند ضيق الوقت
والاشتغال بما لا بد منه من ضروريات المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي
والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الابي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل او شرب
ما يسد به الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال
المنافية للقضاء عدا الصلوة الحاضرة في اخر وقتها او ضروريات الحيوة وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المبسوط والحلبيين
حيث بنوا تحريم الحاضرة في السعة على تضيق الفائتة وبنى المبسوط تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضاه استناد
التحريم الى التضاد فيطرد في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة في المعتبر والمنتهى انه لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادة
للقضاء وتخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط محمول على ارادتهما اختصاصهما بالتصريح بذلك و
لذلك نسبه في محكي التذكرة الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة وعدمه
وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضيق غير متلازمين بانفسهما لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة
من جهة النصوص وان افضى الى التضيق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تنقضي الا اذا بقي من الوقت مقدار فعل الحاضرة وجواز القول
بالفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هداية المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده فالقول بان الفورية والترتيب متلازمان لا يخلو عن نظر سواء اريد تلازمهما في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل
بمعنى ان كل من قال باحدهما قال بالاخر لما عرفت من وجود القائل باحدهما دون الاخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب
انما قالوا به من جهة الفورية لما ذكره الصيمري فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب هو القول بالمضايقة وعدمها محل تامل
الا ان يريد به الاكثر او يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة الى من تقدم والاولى بالتامل ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب و
بالفورية ليس احدهما متفرعا على الاخر في كلمات جميع الاصحاب نعم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة
واما وجوب العدول فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه غير متفرع على شيء ويكون المدرك فيه مجرد النص واضعف منه كونه
من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب وجهه مع ضعفه يظهر بالتامل واما بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه
على الفورية بناء على اقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده الموسع او على الامر به ويحتمل تفرعه على الترتيب وان لم نقل بالفورية و
اما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذا خلاصة الكلام في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدما
لادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم في ادلة باقي الاقوال حسبما يقتضيه الحال فنقول
احتج للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل تقريره من وجوه خمسة او ستة الاول اصالة البراءة عن التعجيل

التعجيل ان

التعجيل فان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الا ان الوجوب الثابت على نحو التضيق حيث لم يعلم من قبل
الشارع والثابت في سعة تام يعلم فالتضيق الذي حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان اصالة البراءة مختصة بصورة الشك
في تكليف مستقل مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق يلحق الانسان شرعا في العاجل وكل عقاب يرد عليه
في الاجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او اجمالا والا فلا شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلاف
وتقريره على ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى تحتم الفعل وحرمة الترك فثبوته يقتضي لزوم الامتثال والخروج
عن صنف المخالفين للامر وحيث ثبت في اول الوقت التمكن فترك الامتثال بقصد التاخير عندنا وبينا انما يجوز باحد امرين
احدهما اذن الشارع بتسويغ الترك وان ادى الى تركه لا الى بدل الثاني الانتقال الى بدل ثبت بدليته عنه وعن تعجيله مع التمكن
منه فيسوغ الترك اليه وان لم يأذن الشارع صريحا وكلا الامرين غير معلوم اما الاذن فلان المفروض فانه انما يثبت في الموسع
لمكان وجوبه من جهة جواز تركه عند ظن تضيق الوقت المضروب وضيق وقت التمكن وان كان هذا خلاف مقتضى اطلاق الوجوب
لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب ومصلحة الفعلية فان من جرى على القائه بجواز تاخيره في سعة الوقت ان
فعل ادى واجبا وان ترك لتركه اجازه له بتركه وهو من خواص الندب نعم قد يترتب اثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء او ما في حكمه ونية
الوجوب ظاهرا واستحقاق ثواب الواجب وحرمة ازالة التمكن من نفسه وكل ذلك خارج عن المطلوب او باعتبار ايجاب العزم على الفعل بدلا
عنه ولم يثبت فيما نحن فيه كما يأتي وكان ما ذكر هو الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت واخره ان اراد تخصيص حقيقة الوجوب
باول وقت التمكن او اخرها المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث ثبت الاذن في التاخير فلا محيص عن القول بجوازه وبعدم الاثم
في الفوات المترتب عليه ان كان منافيا لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر
الوجوب كما ذكر ولم يصح قياسه على الوقت الموسع ولا سيما مع ما بينهما من الفرق لان تجويز التاخير في الموقت لا يفضي الى تفويته غالبا
بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال الى البدل فموقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في ثاني الحال
او نفس ذلك الفعل والاول لم يثبت بدليته هنا وانما قيل بها في الموقت الماذون في تاخيره بحسب حقيقة الوجوب المشترك بين الجميع
ونادبه تقتضي الامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه ولم يثبت الاذن في تاخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو
المنع من التاخير لم يجز هنا دعوى بدلية العزم عنه او عن تعجيله مع ان كثيرا من العلماء وارباب المواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع
فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم واما نفس الفعل في وقت اخر فلم يثبت بدليته عما كلف به تماما لا يعلم التمكن منه فضلا
عن وقوعه اما الاول فلان ارادة التاخير للفعل في اول اوقات التمكن معلومة واما في سائر الاوقات فلا عبرة الا مرات لو تركه اولا
وجب عليه الفعل ثانيا وكان مجزيا عما كلف به في ذلك الوقت لا عن تمام التكليف الثابت اولا فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات
واما الثاني فظاهر لعدم احاطة العلم عادة بالعواقب فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته لكان في عدم العلم بادراكه كفاية في
وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ الذمة عما اشتغلت به الذمة يقينا فان المبادر ممتثل قطعا على اي حال فان عرض ما يمنع الا
كمال عدم تمامه يكون تاركا بنفسه ومشغولا ذمته بما وجب عليه غير مستحق للعقاب على تركه الواقع باختيار اذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك ان
يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حقه بل بما هو الثابت واقعا في شانه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن احالة التكليف
بالامتثال عليه حتى يختلف باختلافه فيكون مضيقا لجماعة وموسعا لاخرين بحسب بقاء الاوقات والساعات والسهو والاعذار
فتعين ان يكون منوطا بالتضيق الذي يعلم به حصول الامتثال بالنسبة الى الجميع فمن ادخل نفسه في صنف التاركين ثم تداركه فضل الله
سبحانه بان ابقاه الى ان ادى المامور به دخل في صنف العاملين ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء او لا فاقول ولو ان ادت الى فوات الحاضرة
الماذون في تاخيرها واما البناء على ظن ضيق وقت التمكن وعدمه كما في الموسع فموقوف على الدليل وهو منتف هنا فوجب البناء
على ما ذكرناه انتهى تقرير الاحتياط ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الفعل المشترك بين الواقع فيما يسعه من اجزاء الزمان
التي يمكن ايقاع المامور به فيها والحاصل فالتاخير عن الجزء الاول ترك لبعض افراد الواجب وهو لا يحتاج الى اذن من الشارع لان العقل
حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المامور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكر من ان الوجوب في الواجب الموسع باعتبار عدم تركه المحكوم
المتحقق بتركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجاه العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب فيما قبل
الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان لاستقلال العقل وعدم دلالة النقل على

انه لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فتحقق بما ذكرنا ان الفعل الثاني في كل جزء من الزمان من افراد المامور به وامتثال لتمامه فلا يبقى انه بدل من الواجب نظير بدلية العزم بل هو نفسه اما احتمال الطرو والعجز عن الفرد الاخر فهو انما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم بحسن احراز مصلحة الوجوب ومرجوحية التاخير المفضي احيانا الى فواتها وان لم يوجب عقابا على المكلف ويؤيده النقل مثل قوله ع اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون واما وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد بحكم العرف والشرع باصالة بقاء التمكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء على عدم وجوب المبادرة في الموسع الموقت وحمل ما في الروايات المذكورة واما الغاء احتمال طرو العجز علة لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى غير ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما قيل باستحقاق العقاب لو اتفق ترك الواجب الموسع الغير الموقت لا لزوم وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب الترك وان لم يجب شرعا ليكون من قبيل المضيق الذي يعاقب على تاخيره وان لم يتفق العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في التوسعة والتضييق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال ثم كرر واتى بالفعل وبالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني من وجوه تقرير الاصل استصحاب صحة صلوة الحاضرة على انها حاضرة اذا ذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نيتها عند تذكر الفائتة الاولى والاصل عدمه ويرد عليه انه قد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقد او مانعية امر وجد كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على التذكر واقعية واما اذا قلنا بان وجوب القضاء واقعا موجب لفساد الحاضرة واقعا غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور فالتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاداء في متن الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يقبل الاستصحاب ولا ينافي ذلك الاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ عنها لان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا ينافي كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشروط علمية او واقعية بسبب المواد ربما تقتضيه الادلة كالاتري ان النجاسة مانع عن الصلوة بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يعيد من صلى جاهلا الى اخر الصلوة واما الجاهل الذي علم في الاثناء فلا يجتمر على ما اختار على ما ذهب اليه بعض الثالث من وجوه تقرير الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة من التكليف بالعدول فلا ريب ان الشك في تكليف برلانه اما باتمام الصلوة واجبة بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان اتمامها بنية الفائتة مجمع على جوازه بل رجحانه اما وجوبا واما استحبابا فالامر مردد بين تعيين اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين اتمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة نقل النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان معللا بعقلا لاجل النسيان واما كونه لاجل فقد ذات العذر والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول لحال النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا الى هذه العلة او الى علة اخرى هي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيتها والحاصل ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناس فلا شك انه محكوم بعدم وجوب العدول لمكان النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم المكلف واقعا من حيث انه مكلف فاشتغاله وتهيئته ودخل عليه وقت اخرى لا دخل له من نسيان او عجز ولا ريب ان الشك في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان ترتب عليه وجوب العدول لذا انسي وشرع فيها فافهم فانه لا يخ عن دقة الرابع اصالة الاباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك في حرمتها واباحتها المسبب عن الشك في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده واقتضاء اشتراطها بخلو الذمة من الحا اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم التضيق المتقدم لكنه اصل مستقل فدعوى رجحانه واشباهه والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر المضيق يقتضي حرمة ضده فمرجع الكلام

الحالك

الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة وعدم التحريم فقيل انه ان اريد اصالة البراءة فيرد عليه اولا ان حرمة الضد لو ثبتت للواجب المضيق فانما يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب والظاهر عدم جريان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيها او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسئلة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب الشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب وجزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المواخذة على ما لم يعلم كونه منشأ للمواخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما في الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة مواخذة عليها ولا منع لا اصولي حتى ينفي بادلة البراءة الدالة على نفي المواخذة عما لم يعلم ويوجب الرخصة فيه وثانيا ان اصالة عدم الحرمة الحاضرة معارضة باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت قلت ان الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل فيه ويمكن ان يجاب لو اريد باصالة عدم الحرمة استصحابها بان يقال انه لو شك في ان الوجوب الحادث للقضاء كان على الفورية يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقاؤها فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة ثم نقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس محدثا لوجوبها بل السبب فاتها هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف وهو النسيان فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول فالاول حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول في تصوير الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهو حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان ظاهر كلام المستدل ارادة اصالة الاطلاق في الامر بالحاضرة ويأتي الكلام في الاطلاقات الخامس ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف وقال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالتين وعدم ثبوت الحكم لكل حاضرة والا استغنى عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاشكال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة في السعة فكذا مع ثبوته ففاسد لانه يرجع الى القياس او استصحاب الحكم الغير الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر الى ابعد مواضع وشككنا في سقوط وجوب القصر عليه بعد وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب او ما يشبه هذه الذي ففي وجوب الجمعة عليه فشك في حدث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا او وادى ما شبهها بالحيض فشك في ارتفاع وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان الاتمام يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس وهذه الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلد فاقدا للطهور بين اول ما يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل يثبت في بلوغه لمسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا يجد شيئا في استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم دخول الوقت او فقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجدت في حقه شرائط الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مقلده واستصحاب وجوب الصلوة على من رأى دما شك في كونه حيضا لشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلوة عليه وان كان في الزمان السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب الحكم الكلي بل لو عوض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول وقته حكم شرعي كلي وخطاب المكلف بالمكلف وان توقف تنجزه وثبوته فعلا على شروط لكن فقد تلك الشروط لا ينفي صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف ممن يجب عليه الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه بعض الفرائض يقع الشك في ارتفاع الحكم الكلي المذكور فيبقى الاصل بقاؤه فالمستصحب هو الحكم على كلي الحاضرة بالصحة والوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المتنجزة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة حتى يمنع التغاير الى الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا ان القائل اعتد بدلالة الدليل العام المغني عن الاستصحاب وما ذكره اخيرا من تقرير الاستصحاب فهو ايضا

راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس او من استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم المعلق على شروط قبل
تحقق شرطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتامل ولا يخفى ان نحو مثل هذه المسائل الشرعية والمطالب العرفية اكثر
من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه امر لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به بعض
في التقرير الرابع من تقرير الاصل الا انه لا عدم وهذا وجودي لكن جريان كليهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض
جار في ذلك الثاني فتسليم احدهما ومنع الآخر تحكم الا ان يوجه من الاصل هنا اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك
بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا الاعتماد عليه وقد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة
لا تحاكم عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا كما هو مذهب بعض او فيما يحتمل مدخلية وصف الموضوع مفقود في الحال
اللاحق كما هو المختار لم يكن له التمسك به مما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب وهو وجوب الصلاة في الجزء الاول من الوقت
في الحال السابق على قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلو الذمة عن القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة من القضاء يجوز له فعل
الحاضرة في اول ومنها والشك في المدخلية يرجع الى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع فهينا الكلام
الاستدلال المذكور مبني على المشهور بين العلامة ومن تاخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام السادس اصالة عدم حرمة المنافيات
لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حسن بمقتضى الاستصحاب دون البراءة لما عرفت في التقرير الرابع والخامس وعلى اي تقدير
فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بان الحرمة المقدمية توجب الفساد
لو كان المنافي المحرم من باب المعاملات من العبادات واما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين
بل ربما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لان اثبات الترتيب من باب الاخبار الدالة على تقديم الفائتة
لا من وجوب المبادرة اليها من ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل الحكم بالفساد من هذين الوجهين يجامع عدم حرمة
الحاضرة فلا ثمرة على اصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة ومن هنا يظهر فساد ما قيل من انه اذا ثبت عدم حرمة المنافيات بالاصل
ثبت صحة فعل الحاضرة في السعة لعدم القول بالفصل مع ان التمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري
المسألة بالاصول الظاهرية محل اشكال فقد لكن عن المحقق الحلي لا يخلو عن قوة وكيف كان فالاصل المعتمد في المسألة هو الاصل الاول
وهو اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء اصالة الاشتغال الترتيب وسيجيء الكلام عليها في ادلة القائلين بالمضايقة
الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب
الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها على كل من فاتته مع تقييدهما باسم عن اوقاتها وعلى وليه بعد موته
ان لم يقضها بنفسه فلو وجب تاخيرها عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا عند تضيق وقت الحاضرة او مضي زمان
يسع الفائتة وايضا يلزم ان لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك وقت ضيقها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك او
عرض جنون وشبهه لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولم يجب على وليه قضاء الحاضرة على وليه لو ادركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات
المذكورة ويرد عليه ان القائل بالترتيب ووجوب تاخير الحاضرة عن الفائتة اما ان يقول به من جهة فورية القضاء عنده نظرا
الى ان الامر بالشيء يقتضي عنده النهي عن الضد الخاص واما ان يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان
لم يقل بفورية القضاء وعلى كل تقدير فلا يرد الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد لتلك الاطلاقات من جهة قوله بالترتيب
اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلاة التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض لها عدم الوجوب
لاجل عروض الحرمة لها من باب المقدمة للواجب الفوري وان شئت فقل ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي
او الشرعي فاذا فرض طرو الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعيا لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري
آخر في اول الوقت كاداء دين فوري او انقاذ نفس محترمة ونحوهما فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بعروض هذه العوارض بل انما
نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلاة في اول الوقت لو خليت ونفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها العارض بعروضها
كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال او طاهر لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لان الحلية والطهارة الذاتيتين
لا ينافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلا او شرعا فاذا ادعى عدم الامتناع
الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينفي ادعاءه بالاطلاقات نعم ابطال دعواه الحرمة المقدمية الموجبة لعروض

عدم الوجوب

عدم الوجوب والامتناع الشرعي الاستدلال عليه وهذا غير الاستدلال على نفي ثبوت الاطلاقات بوجوب الاطلاقات كعدمها لانعقاد الاجماع والضرورة
على ان الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصفة بالوجوب والصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد
ثبوت عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات
لمجرد بيان حكم الصلاة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال او طاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان التكليف
وحمل المكلف في اول الوقت على الفعل بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعا من طرف الامر صح التمسك بها
في كل مورد شك في فورية ما يزاحمها وانتفت الفورية عنده بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اجلها بعدم المانع الشرعي وكان كلما
ورد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تأخير الحاضرة مقيدا لتلك الادلة معارضا لها لكن المتأمل في تلك الاطلاقات اذا انصف
لا يجد من نفسه الا ما ذكرنا اولا هذا كله اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة وجود الدليل على اشتراطه
في الحاضرة فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلاة فان وجوب الصلاة في اول الوقت انما هو مع التمكن من فعلها جامعة
للشروط فاذا شك في شرطية شيء للصلاة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا
عند دخول الوقت ام لا فلا يصح التمسك بالاطلاقات المذكورة لنفي شرطية المشكوك لاجل اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت
وعدم وجوب التأخير وكذا لو شك في جزئية شيء للصلاة كطهارة يجب صرفه كالسورة بعد الحمد فانه لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات
المذكورة لعدم وجوب تأخير الصلاة حتى يتعلم السورة ويتعلم الاخرى تلك الاطلاقات الدالة على وجوب الصلاة في اول الوقت و
مسألتنا ان الصلاة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كتأخيرها عن الفائتة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلا او قراءة السورة بعد
الحمد ام لا فانه ثبوت شرط او جزء للصلاة يوجب تقييد لفظ الصلاة بناء على وضعها للاعم لا تقييد اطلاق وجوبها عند دخول
الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاق اقيموا الصلاة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق اقيموا الصلوة
لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلاة في هذه الاطلاقات مسوق لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا يفيد
مطلوبية كل ما يسمى صلاة فحالها كسائر الاطلاقات المسوقة لبيان احكام الصلاة بعد الفراغ من بيان اجزائها كاحكام الجماعة
والخلل والقضاء ونحو ذلك واما اطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل فان كان المراد مقدار الصلاة
والطهارة دون غيرها من الشروط فلا دلالة فيها على المقام وان كان المراد مقدار الصلاة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة
عن بيان الشروط فاذا ادعى شرطية شيء للصلاة فلا دلالة فيها على نفيها كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه او اطلاقه على صلاحية
جميع اوقات الحواضر لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيتناول من عليه فائتة ايضا فيصح له فعل الحاضرة في السعة ويرد عليه
ما في سابقه من عدم منافاة في اطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية ام من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتأخرها
عن الفائتة اذ معنى قولهم صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم
الصلاحية للحاضرة وانما يقولون بعروض ما اوجب تأخرها او بكونها مشروطة بشرط مفقود يحتاج الى تحصيله وهو فراغ
الذمة عن الفائتة نعم ربما يظهر من بعض العبارات المحكية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائتة
لاداء الحاضرة وح فيصلح هذه الاطلاقات للرد عليه لكن من المقطوع ان مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صحة
الفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا اداء نافلتها الراتبة مثل قولهم ع
اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك وقولهم ع اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك
طولت او قصرت ويرد عليه ان هذه الروايات في مقام توهم رجحان تأخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة
على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذه التحديدات فبين الامام بذلك انه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة
الا النافلة فلا ينتظر القدمين ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب
بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع انه روي عن آبائك القدمين والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراعين فكتب ع
لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل الصلاة وبين يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الحديث
والحاصل ان من لاحظ الاخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا في معنى الروايات غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه
الاخبار مع ان المراد بالمنع في قولهم ع لا يمنعك المنع الكمالي لا منع الصحة والاجزاء بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسألة

المقام

المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة مثلها فافهم الرابعة ما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة جماعة مع استمرار السيرة في
الجماعات على المبادرة اليها في اوائل الاوقات وما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة في المساجد وعلى استحباب الاذان والاقامة
وتأكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها والاتيان بمستحباتها فان امثال هذه المستحبات في الحاضرة
يقتضي عدم تأخيرها الى الضيق في الفوائت بمقتضى عدم المبادرة الى كل منها والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات
لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء والمتامل يجد بعد الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب الخامسة
ما دل على استحباب المستحبات ويرد عليها ما ورد في السابق وهي نظير ادلة اباحة المباحات السادسة ما دل على انه لا يبطل الصلوة
الا من خمسة وعلى ان فروض الصلوة سبعة او عشرة ويرد عليه ان المراد عدم الاعادة من الاخلال سهوا بغير الخمسة وان الفروض
الشرعية بحسب اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يقولون ان فورية القضاء يمنع عقلا عن صحة الاداء وكيف كان
فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض تضييع للقرطاس فضلا عن العمر السابعة ما دل على تأكد استحباب المبادرة
الى الصلوة في اوائل اوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في اطلاقات الوجوب في اول الوقت وفضيلة كل جزء
من الوقت الحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء اخذنا من فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من
دليل اعتبار الترتيب في الحاضرة وان لم نحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما يتوجه الى فعل الحاضرة في اول الوقت
بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها الا ان استحباب بعض افراد الواجب فرع وجوبه في الواقع وفي لحاظ الحاكم بالاستحباب والكلام في هذه
المسئلة في ثبوت اصل وجوب الحاضرة في الجزء الاول من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مخصوص على من لا مانع في حقه عن وجوب
الحاضرة عليه في اول الوقت وقد يرد هذه الاطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة
فلا يجامع استحباب الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر اما اولا فلذهاب بعض اهل المواسعة كالصدوق وعبيد الله الحلبي وغيرهم الى استحباب
تقديم الحاضرة وذهاب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة ولازم هذا القول كما قدمنا في اول المسئلة القول
بافضلية فعل الحاضرة في وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون من جهة الاحتياط فلا
ينافي افضلية الحاضرة من حيث الفتوى التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية فيكون المسئلة نظير الحكم بافضلية الاتمام في المواطن الاربعة
لظاهر الادلة وان القصر احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار الدالة على رجحان
تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد عروض اخبار المواسعة لكن نقول لا تنافي بين استحباب تقديم الفائتة وبين استحباب فعل
الحاضرة في وقت فضيلتها فان امكن الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز
بالمصلحتين وان لم يمكنه الا احديهما بعينها تعينت او لا بعينها تخير او قدم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث على فعلها في ذلك
الوقت وتوعيد من اخرها عنه وان ما بقي من الوقت وقت رخصة لاهل الاعذار او لصلوة الصبيان ونحو ذلك وكيف كان فكون كل
من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا مما لم يمنعه مانع وقد ذكرنا ايضا في اوائل المسئلة ان جهات استحباب
الفائتة ثلث وجهات تقديم استحباب الحاضرة اربع فعليك بملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم احديهما مع جهات تقديم الاخرى
فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة يعني المختص بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الاولى ما دل على
توسعة القضاء في نفسها من جملة ذلك اطلاق الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء ولا سيما ما ورد في الحائض والنفساء
ويرد عليه ان الاستدلال بالاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض والنفساء في مقام بيان اصل الوجوب من غير تعرض
لوجوب المبادرة وعدمها فان الامر ليس دالا على ازيد من الطلب بالوضع على الفور ولا على التراخي بل غاية الامر سكوته عنه فلا ينافي ارادة الامر
المبادرة اليه بامر آخر وليس بلازم ان يصرح في تلك الاوامر المدعى للفور وان كان عليه اقامة الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على
خلافه نعم لفظ الامر حيث انه موضوع لطلب الفعل الغير المقيد بزمان يحصل الامتثال بالاتيان به في الزمان الثاني والثالث وان قلنا
بدلالته على الفور ثم جيدا ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عرض على الامام الصادق صلوات الله عليه واستحسنه خمس صلوات يصلين
على كل حال ومتى احب صلوة فريضة نسيها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها وصلوة ركعتي الاحرام وركعتي الطواف الفريضة و
كسوف الشمس عند طلوعها وغروبها ويرد عليه ان قوله يصلين على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام دفع توهم المنع عنها عند
طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها وانها تطلع بين قرني

الشيطان ولعل المراد سقوط فعلها ولحاظ الكلفة في تعجيلها وتاخيرها الا ان هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة الميت
المذكورة في بعض الاخبار معها فلا ينافي هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها ولذا جمع في بعض الاخبار بين الفقرة المذكورة وبين
وجوب القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر ع قال اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة
فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت هذا واما قوله متى احب فليس دليلا على جواز
التاخير لم يصح بانها تنافي الصلوات المذكورة في الرواية فلا بد من تاويلها على وجه لا ينافي التعجيل ولا ينحصر الان تاويل
له ولا يهمنا ايضا هذا مع ان العبارة المذكورة ليست برواية لان الحلبي لم يسندها الى الامام فلعلها فتوى استنبطها من ظاهر بعض
الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده عن قول
الائمة ع من قوله والصلوات الفائتات يقضي ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقتها بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ويرد عليه
ان الظاهر عدم كون القول المذكور نص الرواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا
ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها
بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي كما يصلي في الحضر فان الظاهر بقرينة المنع عن القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها
كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت التمكن
منها وفيه اولا انه لا دلالة لها الا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة واما وجوب النزول لتحصيل القضاء ان تمكن وعدمه ان
لم يتمكن فلا تعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه يؤخرها الى الليل ليقع على الارض فلا يقضيها
بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من ان دأب المسافرين خصوصا العرب المشي بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص
تاخير القضاء الى الليل وعدم وجوب المبادرة اليها بالنهار ونعم يمكن للقائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما يجب اذا امكن
فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مطلقا لان التضييق انما جاء من دلالة الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب
التعجيل وعلى كل تقدير فالفعل المشروط في نفسه بشروط اذا اخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا فيه غير مستعجل اذا
لم يكن التاخير الا بقدر تحصيل الشرط ولهذا لم يلتزم اهل المضايقة بسقوط السورة وطهارة الثوب والبدن بل فقد الطهارة
المائية اذا اوجب التاخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك ان ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية انما يكون عند
الاضطرار والاضطرار انما يحصل اذا دار الامر بين فوت اصل الواجب لضيق الوقت ولطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوت
شروطه واجزائه الاختيارية واما اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وفوات تلك الشروط والاجزاء الاختيارية فلا يهمل
جانب الشروط ويراعى التعجيل المطلوب مما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فمتى
لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها او تعذر زمان الاستجماع فلا يعد عاصيا في التعجيل هذا هو السر في التزام العقلاء في مقام الاطاعة
مراعاة جانب الشروط والاجزاء وان تاخر زمان الفعل بل لا يعد هذا تاخيرا لان التاخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى ازمنة
الامكان فافهم واما توهم ان الامام ع لم يستفصل بين السفر الضروري وغيره مباحه فيدرك غير الضروري المستلزم لتاخير القضاء
الى الليالي فمدفوع بان مقام السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى فترك الاستفصال لا يجدي ومنها رواية اخرى عن عمار قال سئلته عن
الرجل ينام عن الفجر حتى يطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع ايجوز ان يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار
ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل ويرد عليه ان المنع الصريح عن قضاء الفريضة بالنهار مما اجمع على خلافه
الفتاوى والاخبار فاما يحمل على التقية فلا يجدي واما على الكراهة وهي بعيدة عن سياقها ومخالفة لظاهر الاخبار بل صريح
كثير منها فان لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الاقتصار على موردها ولا داعي الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كما ان الحرمة
منافية للفتاوى والاخبار فكذا الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد ابن طاوس في رسالة غياث سلطان الورى
لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته
تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك والتقريب ان الظاهر من الدين اما خصوص الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه
للتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تاخير القضاء الى نافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه ان
ظهور لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد عند من له ذوق سليم ان يراد من الدين في مقابل صلوة ليلته تلك صلوات سائر الليالي

فيكون حاصل الجواب ترجيح اداء نافلة تلك الليلة على قضاء نافلة سائر الليالي ولو اغمض عن ذلك فنقول ان الشك بعمومه حسن لنفي
الفورية واما نفي الترتيب فلا لاستثنائه منه خصوصا على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن امالي
السيد ابي طالب الحسيني باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله كيف اقضي قال صل مع كل صلوة مثلها
قال يا رسول الله قبل ام بعد قال قبل وفيه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون ارشاد الكيفية قضاء ذلك الشخص فلعله
كان القضاء مستحبا في حقه فيستحب له قبل كل صلوة ان يقضي صلوة ومنها ما عن الذكرى عن اسمعيل بن جابر قال سقطت عن بعيري فانقلبت
على ام راسي فمكثت سبعة عشر ليلة مغمى عليه فسألته عن ذلك قال اقض مع كل صلوة صلوة وفيه ان الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى عليه
كما اعترف به في الذكرى وهو مخالف للاخبار الكثيرة مع ان الرواية غير مذكورة على ما قيل في كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من
من كتاب اسمعيل بن جابر او من كتاب آخر اسند فيه الى اسمعيل وهذا مما يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على رجحان
قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها وفيه عليها انها مخالفة للاخبار الكثيرة الواردة على
خلافها وانها مما يقوله الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان كذب فانه لو صح فما ارغم انف الشيطان بشيء مثل الصلوة فصلها
وارغم انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا على حكم المنع عن قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلوة بل صلوة ذات السبب مطلقا
فالاولى حملها على التقية واذا اشتمل بعضها على ما يخالف العامة فانه غير مناف لحمل عليها خصوصا اذا لم يكن محمل غيرها من جهة ورود
الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة الليل في النهار وقضاء صلوة النهار بالليل ان شاء بعد المغرب
ان شاء بعد العشاء مثل صحيحة ابن مسلم عن الرجل يفوته صلوة النهار قال يقضيها ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء ونحوها صحيحة
الحلبي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الرخصة المزبورة فان الصلوة المقضية منها اعم من الفريضة والنافلة بل يتعين حملها في صحيحة
على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة ولو قضاء في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة ايضا لظهورها في النشاط وعدم
فعلها بعد العشاء ويرد عليها ان الظاهر من صلوة الليل والنهار في هذه الروايات نافلتهما لان الغالب التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهر
او المغرب والعشاء مع ان الظاهر من فوت صلوة النهار او فوت صلوة الليل في الليل ح لا اشكال ان الحكم قضاء الاولى في الليل والثانية
في النهار نعم هذا الاشتراك في بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اي ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الا انه يمكن حملها على دفع توهم المنع
الحاصل عن مثل رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان حمل النهار فيها على النهار الآخر لا تحت الفوات
الطائفة الثامنة من الاخبار ما دل على انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة في السعة وان تركها بينهما اذا ذكر الفائتة في اثنائها فمن
جملة ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله ومن نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الآخرة فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما فليصلهما
وان استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء فدلالته على المطلوب واضحة بناء على ان وقت العشاءين يمتد للمضطر الى طلوع
الفجر وحمل قوله بعد الفجر على القريب من طلوع الشمس بعيد جدا فحمل الامر بتقديم الفجر على الاستحباب اولى من ذلك التقييد فتم المطلوب
لكنها لا تنفي التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم عن كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لا يروي فيه الا ما اجمع عليه وصح من
قول الائمة ع من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى
الفائتة متى احب ظاهره وحمل النقل على ان يحمل على الاستحباب فتم المطلوب في المواسعة المطلقة من دون تفصيل لكن الانصاف ان
عد هذين الكلامين من الرواية مشكل فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطة من ظاهر الروايات ومنها
ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق ع ان من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وحكي عنه انه نسبه
هذا الى اهل البيت ع في موضع آخر من كتابه ودلالته على المطلوب ظاهرة فلا كلام الا في سنده ومنها رواية ابي بصير المصححة ان نام رجل
ولم يصل صلوة المغرب والعشاء الآخرة او نسي فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشي ان تفوته احديهما فليبدء
فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان تطلع الشمس فتفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم يدع العشاء الآخرة
حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصل العشاء وحكي نحوها عن رسالة السيد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد ونحوها ما عن
الفقه الرضوي مسندا الى العالم بزيادة قوله وان خاف ان يعجله طلوع الشمس ويذهب عنه جميعا فليؤخرهما حتى تطلع الشمس ويذهب
شعاعها ودلالته فيها ظاهرة على ما سبق في تقريب دلالة عبارة الحلبي واما الحكم فيهما بتأخير القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير
موهن للرواية كما ان صحيحة زرارة التي هي العمدة في ادلة الترتيب مشتملة على هذا الحكم ايضا لان غاية الامر حمل هذه الفقرة على التقية

ولا يوجب

ولا يوجب حمل ما في الخبر عليها خصوصا مع اختصاص الحكم بحيث النافلة بعد ذكر الفقرات السابقة مع ان الرواية مروية عن الحسين بن سعيد
عن فضالة عن ابن مسكان او ابن سنان خالية عن الفقرة المذكورة فالانصاف ظهور ما في المدعي ثم لا ينهض لرد تفصيل المختلف
كما عرفت ثم انه حكي عن المحقق في المعتبر انه رد على متن الخبر فقال ان خبر ابي بصير وابن سنان يدلان على ان وقت العشاء يمتد الى
الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه ثم اورد على نفسه بانا اذا نقلنا ورودهما وبعد العمل بهما ثم اجاب عن
الاول بانا لا نم ان القول بذلك متروك بل هو قول لجماعة من فقهائنا المتقدمين منهم والمتأخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد
الاعيان وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر الطوسي في مسائل من تخرج اصحابنا مكانه مشهور وفيه لو اهو من نام او نسي ولو سلمنا ان
الوقت ليس يمتد فما المانع ان يكون ذلك التقية في القضاء فان رواية زرارة التي هي حجة في لا يجب القضاء تضمنت الخبر الاخر وهو
حتى يذهب الشعاع ومن المعلوم ان الحاضرة لا يتضيق بذلك فكيف ما يدعي انه يقدم على الحاضرة ثم اجاب عن الثاني بانه لا نم
وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي في التهذيب والاستبصار وذكر ابو جعفر بن بابويه في فقيهه وغيرها ودعو منه ما ينقله
حجة فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسلة الوشا عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يفوته الاولى والعصر والمغرب
وذكرها عند العشاء الآخرة قال يبدء بالوقت الذي هو فيه فانه لا يامن الموت فيكون قد ترك الصلوة فريضة في وقت قد دخلت ثم يقضي
ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر روايته عن جميل فلعله اخذه من كتابه ووجه الدلالة ان المراد من تذكر المنسي عند العشاء
اما تذكره عند دخول وقته واما تذكره عند تحقق الحمرة المغربية بناء على القول بانه اول وقت العشاء كما هو مذهب جماعة واما عند تضيق
الوقت له وهو ما بعد ثلث الليل او ربعه بناء على انتهاء المغرب بذلك وبقاء العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فهي كالرواية
على رجحان تقديم الحاضرة على الفائتة والتعليل المذكور امارة الاستحباب ولو ابقيت الاخير كون وقت العشاء قبل تضيقه وقت
المغرب ايضا على ما هو المشهور بين المتأخرين امكن حمل قوله يبدء بالوقت الذي هو فيه على المغرب والعشاء فيكون المراد نسيان المغرب في
اول وقته لا مطلقا ويحتمل ايضا ارادة مغرب الليلة السابقة ويحتمل ايضا ان يكون قد وقع ذكره على سبيل السهو من السائل فيما
ذكر المثال للفوائت كما وقع في السؤال عن تداخل الاغسال من غسل الميت والجنابة والجمعة وان ابيت الا عن كون الكل مثالا للفائتات
قلنا ان عدم مناسبة ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية الاستدلال فانه ظاهر في الرواية في تقديم العشاء
الحاضرة على قضاء الظهرين مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات المواسعة المطلقة خصوصا مع ملاحظة التعليل المذكور فيها ومنها
موثقة عمار قال سئل عن رجل تفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال اذا حضرت العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدء بالمغرب بدء
وان احب بدء بالعتمة ثم صلى المغرب بعد الحمل بناء على ان المراد مغرب الليلة السابقة او على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بحلول
وقت العشاء ودلالته على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة لامكان
حمل التخيير على ارادة دفع توهم تعين احد الامرين ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد
عن صفوان عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال ان كانت
صلوة الاولى فليبدء بها وان كانت صلوة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلوة الاولى هي مطلق الصلوة التي بعدها
صلوة في غير المغرب يكون المراد بوقت الصلوة الاخرى منها الذي هو وقت اضطراري للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلوة الاولى
مع بقاء وقتها الاضطراري يقدم على الصلوة الاخرى واما مع فوات وقتها مطلقا فيتقدم عليها الحاضرة ويمكن ان يراد من الصلوة
الاولى صلوة الظهر لشيوع اطلاقها عليها في الاخبار وكونها اول صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله لكن تخصيصها بالذكر
من باب المثال فيعم الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلوة بعد
العصر في الرواية لحتمية التاخير باعتبار رجوع كل من الضميرين في قوله وان كانت وقوله فليبدء بها الى كل من الحاضرة والمنسية الا ان
الاظهر ما ذكرنا مع ان دلالتها على تقديم العشاء الحاضرة على العصر المنسي واضحة على كل حال ومنها الرواية عن قرب الاسناد عن علي
بن جعفر عن اخيه قال وسألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة قال يصلي العشاء ثم يصلي المغرب وسألته عن رجل نسي العشاء
فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وسألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر قال يبدء بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلوة
بعدها صلوة فان صليتها او ذيلها كالصبح فجوز ان تقدم الحاضرة على الفائتة واما الحكم فيها بتقديم العشاء المنسية على الفجر
فلعل وجه الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة في الصورتين لما ذكر من الضابط في ذيلها لكن يدعيها ان ظاهرها فوات وقت المغرب

للناسي مع سعة وقت العشاء وهو خلاف المشهور والادلة وارادة آخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء هنا مع ان الضابط المذكور
لا يخلو من اجمال لان المستتر المشار اليه بقوله كان كل صلوة بعدها صلوة يحتمل ان يكون الحاضرة ويحتمل ان يكون الفائتة و وجه الشبه
اما الحكم بالتقديم واما الحكم بالتأخير والمراد من ثبوت صلوة بعدها اما مشروعية صلوة بعدها ولو نفلا اليها واما وجوب فرض
بعدها نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها وهو ما عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل نسي الاولى
حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستأنف العصر قلت فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم
صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستأنف وقلت لهذا
يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلوة وفي معناها ما عن دعائم الاسلام بزيادة هي
ان العصر ليس بعدها صلوة يعني لا يتنفل بعدها والعشاء الآخرة يصلى بعدها ما شاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية لتشتت
التعليل فان قضاء الصلوة بعد العصر جائز اجماعا او على التقية فيبقى دلالته على المواسعة وتفسير لما سبق من التفصيل في رواية
علي بن جعفر المتقدمة الا ان ظاهره متروك عندنا معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر خصوصا للناسي الا اذا بقي مقدار صلوة
العصر ومنها ما عن ... فهو عذر في تلك الوقت يجب العدول اليه حينئذ ولا عدول للاستحباب وهكذا الحكم المذكور للمغرب فافهم ومنها ما عن
الشيخ عن اسمعيل بن همام عن ابي الحسن عم عن الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر وحينئذ فما تقدم من انه
لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار صلوة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحق بن
عمار قال قلت لابي عبد الله عم يقام الصلوة وقد صليت فقال صلها واجعلها لما فات وقد عرفت اختصاص الصلوة التي صليتها اولا
بصلوة ثنائية وجوب القضاء بعينه بلفظ الرواية الاستحباب فيمكن حملها على محتمل الفوات الطائفة الثالثة ما دل من الاخبار على جواز
النفل اداء وقضاء لمن عليه فائتة فمن جملة ذلك ما استفاض من قصة نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح حتى طلعت الشمس
فقام فصلى هو واصحابه ركعتا الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في سندها ودلالتها الا من جهة تضمنها نوم النبي صلى الله عليه وآله
على ما يقوله الصدوق وشيخه ابن الوليد بل عن طاهر الطبرسي في تفسيره وكريم واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا التنبيه ذلك الى
الامامية في غيرها بودو ونزه عن الله لكن الظاهر شذوذ هذا القول وعدم تيسيره خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات نعم
قال في الذكرى بعد ذكر رواية زرارة الدالة على نوم النبي صلى الله عليه وآله انه لم يقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة
فيه وظاهره ان قدح مضمونها في العصمة توهم مخالف لما عليه الاصحاب ممن تعرض لذكر هذه الروايات ويؤيده ما ذكره عن رسالة نفي
السهو للمفيد قدس سره انه قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء صلى الله عليهم في اوقات الصلوة حتى يخرج الوقت فيقضوها
بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب لانه ليس بنقص لانه ليس من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان
وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور
العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق عيب لا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا
وجدنا الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداعها ممن يغلبه النوم احيانا كما لا
يمتنعون من ايداعها ممن يعرضه الامراض والاسقام انتهى موضع الحاجة وعن شيخنا البهائي في بعض اجوبة المسائل ان لفظ الرواية المتضمنة
لنوم النبي صلى الله عليه وآله صحيحة السند وقد تلقاه الاصحاب بالقبول حتى قال شيخنا في الذكرى انه لم يجد لها رادا وقبول من عدا الصدوق
من الاصحاب لها شاهد صدق على انهم لا يعدون فوات الصلوة بالنوم سهوا والا لردوها كما ردوا غيرها مما هو صريح في نسبة
السهو ومن شذ وتوهم بها استنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرها في حبل المتين منها قضاء النافلة ومنها جواز النافلة لمن
عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة المنفردة ممنوع البلية الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلوة بالقبول
انتهى ثم نقول انه لو لم نقل من جهة كثرة هذه الاخبار بجواز صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وقلنا انا لم نعرف لم يثبت بالعقل
ولا بالنقل امتناع ذلك عليه فلا يجوز رد الاستدلال بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكي
عن العلامة انه قال بعد ذكر بعض الاخبار ان حديثهم باطل لاستحالة صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وعن رسالة نفي السهو
المنفردة بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو انه من الآحاد التي لا توجب علما
ولا عملا وعن السيد ابن طاوس انه يعلمه ذكره بعضهم في ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه حول الليل الى ان طلعت الشمس

فاول من استيقظ

فاول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر عمر تكبيرا عاليا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وآله فامرهم بالارتحال وسار غير بعيد فنزل فصلى الصبح
قال انظر ايها العاقل في وصفهم لعناية الله سبحانه بنبيهم وانه سبحانه ابيح ان ينام وان جبرئيل عم ما كان شفقته على نبيهم دون عناية
عمر حتى كان يوقظ الله وجبرئيل ولو لم تطرقت الى رواياتهم عن محمد صلى الله عليه وآله انه ينام عينه ولا ينام قلبه ونفسه هم فلذلك بان
نومه لا يمنع عن معرفة الله ونظرت في رواياتهم لوجوب قضاء ما فات عقيب ذكره ثم يذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال
فانه قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت تكمل ذلك في تشهد بالمناقضة في رواياتهم ومقالاتهم ويكذب بانفسهم انتهى والانصاف ان نوم
النبي صلى الله عليه وآله او احد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب بما اكد الفرائض نقص عليهم بنفسه ما دل من اخبارهم على كمالهم
وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر بعد التأمل ان هذا انقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله عن الركعتين في الصلوة فيما
تقدم من صاحب رسالة نفي السهو ثم بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلوة اهون من النوم عن فريضة الصبح
وان هذا النائم احق بالتعيير من ذلك الساهي بل ذاك لا يستحق تعييرا وكون نفس السهو نقصا دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد
من النوم انقص لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات وبالجملة فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات ما ورد في
كمال الائمة وعدم صدور القبائح منهم فعلا وتركا في الصغر والكبر عمدا وخطأ ولعله لذا تنظر في هذه الاخبار بعض المتأخرين على ما حكي عنهم
منهم شيخنا البهائي بعد اعترافه بان المستفاد من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى تجويز الاصحاب لذلك وعن ... ما عن المنتهى وعن
اللهم الا ان يقال بامكان سقوط اداء الصلوة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فان اشتراكه صلى الله عليه
وآله مع غيره في هذا التكليف الخاص ليس الدليل عليه وضوح من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في
تلك الاخبار ومنها قوله عم في رواية سعيد الاعرج ان الله تعالى انام رسول الله عم الى ان قال وانساه في صلوته فسلم في الركعتين الى ان قال
وانما فعل ذلك رحمة لهذه الامة لئلا يعير الرجل اذا هو نام عن صلوته او سها في خبر فيه وقوله صلى الله عليه وآله لاصحابه مخاطبا لهم نمتم بنوم
الشيطان ولم يقل عنا فعلم ان النوم كان للامتهم لا منه صلى الله عليه وآله ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار
المتضمنة لجواز النفل لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء واضحة لا انها على نفي الترتيب فهي مبنية على عدم القول بالفصل الا
الفورية او انعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال بالمواسعة قال بالترتيب وكلاهما ممنوعان الرابع من حجج القول بالمواسعة الاجماعات
المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبة ما يذكره في كتابه الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع
من عليه صلوات كثيرة ان يأكل وان ينام زائدا على الضرورة ولا يشتغل الا بالاكتساب قوت يومه له ولعياله وانه لو كان له درهم حرم عليه
الاكتساب حتى يخلو يده والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك قلنا نعلم من
المسلمين كافة خلاف ما ذكرنا فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يوم استكثره الناس منه
وعن ... ما محصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول وقتها مع القول بجواز غيرها من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على
عدم امتناع احد من فقهاء الامصار في جميع الاعصار من تجويز زيادة لقمة او شربة عن وطلب الاستراحة من غير نصب شديد او المنع من فعل العبادات
الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول انتهى والجواب عن هذه الحجة انه ان اريد بها دعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع ما عرفت
من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعويهم الاجماع وعبارة الجعفي يمكن حملها على ان ما ذكر في كتابه مضمون الروايات المجمع
عليها بل يمكن دعوى ظهور قوله لانه كرمته الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عم فيما ذكرنا فان كلمة من بيان للموصول واما كلام المحقق
فمرجعها الى دعوى سيرة المسلمين وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام مع احتمال كونها ناشئة عن قلة مبالاة الناس في الدين ولذا تريهم
يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا ولو بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع
اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق الرذيلة وترى بعضهم يعاملون بيعا وشراء مع
الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون عن النظر الى غير المحارم زائدا على الوجه والكفين كالشعر والزند والرجل الى غير ذلك مما
يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام في الاصول بين اعاظم الفحول فلعل السيرة المذكورة
دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام ومن يظهر ما في دعوى العلامة في المختلف من ضافا الى ان نفي القول من
فقهاء الامصار مجرد ما ذكره مع اعترافه بذهاب السيد وجماعة الى الحرمة كما ترى وبالجملة فالتمسك بالاجماع والسيرة في هذا المقام
ليس الا لتكثير الادلة مع انه لا ينفي الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة كثرة

الحرج العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلاثة بل الاربعة ويرد عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت جدا فان كان لزومه على وجه
يرتفع به التكليف حكم بنفيه كما يحكم القائل بالمواسعة عند ظن طرو العجز وكما يحكم بسقوط القيام في الصلوة عند تعسره فلا يبعد
المصير عند لزوم الحرج لقلة الفوائت وليس المقام مما يقتضي لزوم الحرج بتشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون
لزوم الحرج مؤسسا للحكم لان ذلك انما هو فيما كان العسر في اغلب الموارد فيتبعها النادر كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع
طهارة الحديد لغير ذلك وليس كذلك ما نحن فيه قطعا فاندفع ما يقال ان غرض المستدل ان المشقة النوعية الثابتة في فورية القضا
يقتضي بحسب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة السهلة نفيها مط وان انتفت المشقة الشخصية في ثبوتها في بعض الاحيان هذا مع امكان
معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في هلكة بقائه مشغول الذمة بالفوائت بعد الموت اقتضت ايجاب المبادرة اليها اذ قلما
اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر اليها في السعة الا وقد مات مشغول الذمة بها او باكثرها وكيف كان فهذا الدليل
في الضعف كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايضا ولو لم يشأ من المضايقة لان مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلا للترتيب بين
الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها ايضا كان في نفس تأخير الحاضرة حرج من جهة ضبط اول الاوقات
بالساعات والعلامات الا اذا قلنا بان الواجب تأخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال بها مهما امكن
فافهم والحاصل ان لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة لكن
الحكم بنفيهما عموما حتى في مورد عدم الحرج يحتاج الى دليل اخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان الفصل في الاحكام التكليفية
بين موارد الحرج وغيرها لكثرة وقوعه في الشريعة لا يعلم مخالفته في هذه المسألة لقول الامام ع وان كان القطع به في بعض الموارد
ممكنا الا ان غلبة الفصل بين الموردين في المسائل مما يمنع القطع غالبا فافهم فانه نافع في كثير من الموارد وهذا اخر ادلة القول
بالمواسعة وقد عرفت ضعف اكثرها مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم مطلقا فما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة
وجوه الاول الاصل والمراد به اصالة الاحتياط اما من حيث الفورية ليتيقن عدم المواخذة على تقدير التعجيل وعدم الامن منه على تقدير
التاخير مطلقا او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير تأخيرها عن الفائتة او ايقاعها في ضيق الوقت
والشك في الامتثال لو قدمها على الفائتة والجواب عنه عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من
دلالة العقل والنقل على عدم المواخذة على ما لم يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي ام كان في التكليف المقدمي كالجزء
والشرط ثم انه لو قلنا باصالة الاحتياط في الوجوب المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وقد كنا نقويه سابقا بدعوى
اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك في التكليف المستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط في
الوجوب المستقل كوجوب تقديمها مما لم يقل به احد من المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف بين الاخباريين
في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا فوجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة
الى القضاء المجرد لاحتمال العقاب على التاخير مما لم يقل به احد وانما اصالة الاحتياط من جهة الشك في اعتبار الترتيب على ما هو مذهب جماعة
في الشك في الشرطية والجزئية فغاية مقتضاه جار فيه في المقام وان قلنا بجريانها في غيره لان الترتيب عند اهل المضايقة من جهة لزوم تقديم
... الشك في اعتبار الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة اصالة البراءة عنه بالاتفاق
على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك الذي هو منشأ لهذا الشك
لما تقرر في محله من ان احد الاصلين اذا كان الشك في مجراه سببا للشك في مجرى الاخر فهو حاكم على صاحبه لا يلتفت الى المصاحب ولذا
لو شككنا في وجوب تقديم اخراج النجاسة عن المسجد على الصلوة فيه لاجل الشك في وجوب اخراج النجاسة الغير الملوثة منه لم يكن هناك مورد
لجريان اصالة الاشتغال اتفاقا من القائلين بجريانها في اصل الشك في اعتبار شيء في العبادة المامور بها والحاصل ان اصالة البراءة
حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسببا عن الشك في مجرى الاولى وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين
سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما فيما نحن فيه والظاهر ان تقديم البراءة على الاحتياط في مثل ما نحن فيه ليس من
الشك في شرطية شيء لعبادة اذ حينئذ يقابل الشك في صحة العبادة لاجل الشك في ثبوت تكليف اخر منه فاذا انتفى باصالة البراءة
فلا مسرح للاحتياط الواجب فافهم واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصغرى وهي ان الاحتياط في تقديم الفائتة
واما لو اخذنا بظواهر العبارات المحكية عن جماعة من القدماء كظاهر بعض الاخبار من وجوب تقديم الحاضرة وان كانت موسعة او كانت

قوله عليه

قول جماعة كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري فلا انضباط في المقام **الثاني** اطلاق الامر بالقضاء بناء على كونه للفور اما لغة كما عن الشيخ
وجماعة واما شرعا كما عن السيد مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما نقل عن بعض وكذا بعض المتاخرين وضعفه واضح لكونه
للفور لا لغة ولا شرعا ولا عرفا **الثالث** ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء من ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكري عن الطبرسي بعد
ذكر جملة من معانيه وقيل معناه اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها ام لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروي عن ابي
جعفر ع وعن القمي اذا نسيت صلوة ثم ذكرتها فصلها وفي كنز الدقائق عن الكثير من المفسرين انه في الفائتة لقول النبي صلى الله عليه وآله من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اذا فاتتك صلوة
ذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ان الله عز وجل يقول واقم الصلوة
لذكري انتهى ومثلها في تفسير الاية صحيحة اخرى لزرارة الواردة في حكاية نوم النبي صلى الله عليه وآله وفيها قوله ع من نسي شيئا من الصلوة
فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول واقم الصلوة لذكري ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند ذكره مثل ما تقدم في تفسير
الاية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فوقتها حين يذكرها ومثل رواية حماد عن
نعمان الرازي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال
فليصلها عند ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن العشاء حتى تطلع الشمس ايصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال
يصلي حين يستيقظ الى غير ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان خمس صلوات يصلين على كل حال منها صلوة فاتتك
تقضي حين تذكر وتقريب الاستدلال بالاية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر في وجوب ايقاعها في ذلك الوقت
فهو وقت للواجب لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل ادخل السوق عند طلوع الشمس والزوال وافعل كذا حين قدوم زيد ونحو ذلك
وحملها على الاستحباب مخالف لظاهرها خصوصا ظاهر الاية حيث ان قوله تعالى اقم الصلوة عطف على قوله واعبدني الصريح في الوجوب
كذا حملها على مجرد الاذن في المبادرة في مقام دفع توهم الحظر عنها في بعض الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها تنزيها او تحريما ومنها
ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابي ولاد الواردة في حكم المسافر القاصد المسافة الراجع عن قصده قبل تمامها
وفي اخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من
مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا
دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل
ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الاية فبما تقدم ان اريد الاستدلال
بنفسها على فورية القضاء فقد عرفت فساده اذ لا ظهور فيها الا في خطاب موسى ع باقامة الصلوة فان قوله لذكري يحتمل ان يكون
قيد الكلام الامر به اعني قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة ان في نسيان مثل موسى لصلوة الفريضة بل نومه عنها كلاما قد
سطر منه في نوم النبي صلى الله عليه وآله واللام فيه يحتمل وجوها وكذا الذكر وبالجملة فعدم دلالة الاية بنفسها على المدعى مما
مما لا يحتاج الى بيان وجوه احتمال الاية او بعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين من تفسيرها بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر
فيها على الفور وان اريد كونها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر فغاية
دلالتها لان الرواية الاولى عامية والصحيحة الاخيرة لزرارة مع اشتمالها على نوم النبي صلى الله عليه وآله المشتملة على ما ينافي القوة (?)
من ارتحال النبي صلى الله عليه وآله واصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل قد تذكر انها
الشيء للتجنب عن وادي الشيطان وعلى تأخيره نافلة الفجر عن فرضها وعلى ترك الاذان والاقامة على استحباب المبادرة الى القضاء
على وجه يكون قرينة على الاستحباب المذكور واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة فيها الا على تقديم الامر بتقديم الفائتة
الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت
واما الاخبار غير صحيحة ابي ولاد وزرارة فهي بين مسوقة لبيان اصل وجوب قضاء المتروك لعذر ومسوقة لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت
دون وقت في مقام دفع توهم مرجوحيته في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور فهي بنفسها لا تستلزم الترتيب الا اذا قلنا
باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم
لو ثبت اجماع مركب امكن الاستدلال بما دل على احدهما على الاخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن منع الاستدلال بالصحيحة

الاخبار بها اعنى صحيحتى ابى ولاد وزرارة مع ان دلالة صحيحة الحلبى ولا دعلى المطلب هو فرع حمل القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا ابدله
عن السفر قبل اتمام المسافة وهو مع انه مما لم يقل باحد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة فى نفى الاعادة على من رجع عن قصد السفر
بعد الصلوة قصرا فالمتجه حمل الرواية على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهى كبعض الاخبار الاتية عمدة ادلة هذا
القول وربما يجاب عنها بان اطلاق السؤال عنها منها يقتضى حمل القضاء فى الجواب على مطلق الاداء كما استعمل فيه فى اخر الخبر فلا يكون الفرض
الا ايجاب الفعل وقت الذكر وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلا عن ظواهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة ونسيانها لا
يصدق عرفا الا اذا نام او نسى فى مجموع الوقت ومساواة فى الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل جواز
فيكون الجواب لبيان الرخصة فى القضاء فى اى ساعة ذكر ولو فى اوقات يكون فعل الصلوة فيها مظنة المنع كما اذا دخل وقت الفريضة
وكما بعد صلوة العصر والفجر ويؤيده قوله فى صحيحة اخرى لزرارة فى اى ساعة ذكرها ولو بعد صلوة العصر وجه الضعف ان دعوى
كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن اصل وجوبه ممنوع ومخالفته لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية بنفسها
فى وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا من بيان التعميم ونفى الرخصة او على الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما
يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة فى اوقات قضاء النوافل والفرائض فى مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء وبطء ذلك لمن لاحظ كتاب
الوسائل ثم انها بعد عدم كراهة القضاء فى وقت من الاوقات ثم لو سلم دلالتها على المبادرة لم يكن فيه دلالة على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر
بالشىء مستلزما للنهى عن ضده الخاص ولعدم الامر او قام اجماع مركب فى البين وكلاهما ممنوعان الرابع من ادلة هذا القول ما دل
على الترتيب بتقديم الفائتة فى الابتداء والعدول من الحاضرة اليها فى الاثناء مثل صحيحة زرارة عن ابى جعفر ع اذا نسيت صلوة او صليتها
بغير وضوء او كان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة وقال قال
ابو جعفر عليه السلم ان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة اى ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها
وقال ان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت فى الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل
العصر فانما هى اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت فى صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين
الباقيتين وقم فصل العصر وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت
قد صليت المغرب فقم فصل العصر وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها بركعتين ثم تسلم
ثم تصلى المغرب وان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الاخرة ركعتين او قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الاخرة وان كنت قد نسيت العشاء الاخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الاخرة وان كنت
ذكرتها وانت فى الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء
قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلى الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان يفوتك الغداة ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب
ثم صل الغداة ثم صل العشاء فان خشيت ان يفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما
جميعا قضاء ايهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قال قلت ولم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى
عن ابى الحسن ع قال سألته عن رجل نسى الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر ع او كان ابى يقول ان امكنه ان يصليها
قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابى بصير عن رجل نسى الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر
وكذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلوة فتبدأ بالتى انت فى وقتها ثم تصلى التى نسيت ورواية زرارة
المتقدمة فى تفسير الاية ورواية البصرى قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسى صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسى صلوة
او نام عنها صلاها حين يذكرها فاذا ذكرها وهو فى صلوة بدأ بالتى نسى وان ذكرها مع امام فى صلوة المغرب اتمها بركعة ثم
صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن يحيى قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة
وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلى هذه التى دخل وقتها الا ان يخاف فوت التى دخل وقتها والمحكى عن دعائم
الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلم انه قال من فاتته صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان فى الوقت سعة بدأ
بالتى فاتت والمحكى عن كتب الاصحاب مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة ولا ريب انه يصدق على المكلف فى
وقت الحاضرة عليه ومشروعيتها لمن عليه صلوة فتنتفى مشروعية الحاضرة وفعلها فى ذمته بمقتضى الرواية ولا يجوز قلب الاستدلال
بها اذا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة عليه كما لا يخفى بادنى التفات والجواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة فبان مواضع
الدلالة منها ضربان احدهما قوله ع وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم

صل المغرب الخبر ولا يخفى على المتأمل فيها ظهورها فى تضيق وقت المغرب فى فواتها بزوال الحمرة والامر بما سبب التفصيل فيه من نسيان
العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه وح فلا ينهض الرواية دليلا على المضايقة بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين
من كون زوال الحمرة اخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فيتعين حمل الامر على الاستحباب وكون ادراك فضيلة المغرب اولى من البدأة
الى الفائتة بحكم مفهوم العبد فى قوله ولم تخف الثانية قوله ع وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين والظاهر ان الحكم بالعدول فى
هذه الفقرة مقيد كالحكم السابق بعدم خوف فوات وقت المغرب فى حاصل الحكمين انه اذا لم تخف فوت المغرب بتقديم العصر ابتداء او
على البناء فى اثناء المغرب فيكون مفهوم القيد فى قوله ولم تخف فوتها مقيدا لاسقاط الحكمين عند خوف وقت فضيلة المغرب فيكون
الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر بالعدول على الاستحباب
الثالثة قوله ع وان كنت قد ذكرتها يعنى العشاء الاخرة وانت فى الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهوره فى دلالة هذه
الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول من المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يبعد من جهة
القول بالفصل حمل الامر بالعدول من الفجر الى العشاء ابقه على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر فى صحيحة
بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا لفراغ البدء عن الظهر المتقدم فى وقت المغرب ولى الرابعة قوله عليه السلم
وان كانت المغرب والعشاء قد فاتاك الى قوله فابدأ بالمغرب حاله كحال الامر بالعدول من الغداة الى العشاء فى حمله على الاستحباب بقرينة
ما سبق لعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر اخر وقت فضيلة المغرب وبين تذكر العشاء فقط او مع المغرب فى وقت صلوة الفجر
وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها مبنية على القول بكون اخر وقت اجزاء المغرب زوال الحمرة فاذا لم تقل بهذا سقط الاستدلال
بجميع الفقرات الاربع ثم هذا مع ان قوله ع فى اخر الرواية تعليلا لتاخير القضاء الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر فى
عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب فلا يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر ان جمع الامام عليه
فى الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة اشارة على ان مناط الترتيب فى الكل امر واحد فلا يلزم فورية القضاء لو طلبها
دخل فى الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا
مع ان الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول من اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ عنها ومثل النهى عن القضاء الا
بعد ذهاب شعاع الشمس ومما ذكرنا فى الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى
ونظيره يجاب عن رواية ابى بصير فان الظاهر من قوله نسى الظهر حتى دخل وقت العصر ابتناء الجواب على تعدد اوقات الظهرين والعشائين وح
فقوله يبدأ بالتى نسيت الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسى العصر عند خوف فوت المغرب لمغايرة
العشاء وجب البدأة بالمغرب ثم بالعصر هذا مما لا نقول به وحمل وقت العصر على المقدار الذى يسع الفعل عن اخر الوقت مخالف للظاهر
قطعا واما رواية معمر بن يحيى فالامر يدور بين تقييدها بصورة الاستدبار وحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم فى رواية
ابى بصير فلم يبق الا رواية زرارة الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصرى الضعيفة بعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهولة السند
والنبوى المرسل والجواب عنها بعد الاغماض عن سندها وعن سوابقها بعد تسليم ظهورها انها معارضة بما تقدم من الاخبار
الظاهرة فى عدم اعتبار الترتيب بل فى الامر بتقديم الحاضرة وهى اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب
ولا يمكن فى تلك الاخبار مثل هذا الحمل فى الفريقين لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب
وعدم وجوب المبادرة وربما يرجح القول بعدم الترتيب بمخالفته لاكثر الجمهور على ما عن التذكرة وحكى انه مذهب الا ابى حنيفة على ان الشافعى
بل لرائحة بناء على ان المحكى عنه او لوية الترتيب دون نقل بوجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لفتوى الاربعة
الخامس من الادلة الاجماعات المنقولة من اساطين القدماء كالشيخ المفيد قده حيث حكى عنه انه قال فى رسالة نفى السهو ان الخبر
المروى فى نومه ص عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون فى ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها
فى اى ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان يحرم فريضة قد دخل وقتها ليقضى فرضا
فانه كان حظر النوافل عليه اولى مع الرواية عن النبى ص انه لا صلوة لمن عليه صلوة يريد بذلك لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى وكالشيخ
ابى الحسين محمد بن ناصر الرسى فى المسألة الثامنة عشر من الرسيات التى سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا مستقرا
على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى اخر ما ذكره فقد الزمه السيد على هذه الدعوى والشيخ فى

في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكي عن الشهيد في غاية المراد انه قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة المسماة بجلاء الصدأ لا
ان ذلك مما اطبقت الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر واجمعت عليه الا من لا يعتد بخلافه فقد ليس من الخراسانيين فان
ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع
عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره
الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفتيا بها والمخالف فيها لا يعرف باسمه
ونسبه لا يعتد بخلافه انتهى وهذه الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف
الالتباس وخصوصا بين القدماء كما عن الروض وغيره وعن كره وعن وغيرهما النسبة الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره النسبة الى الثلثة
واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء والمتأخرين لا ينهض حجة الا على مدعيها
لو فرض احتمال الصدق فيه وقوة احتمال الاستناد قطعا الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع او احتمال ارادته من الاجماع على الحكم الاجماع على
المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور
عندهم اجماعيا او باعتبار الاجماع على العمل بالخبر او وجوب قضاء المنسي اذا ذكرها الدالة بزعمه على ان وقت الذكر متعين لوقت القضاء
فلا يجوز التأخير عنه ولا يجوز فعل الحاضرة فيه وقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل اما بتنصيص مدعي الاجماع ولما بانفهام ذلك
من مطاوي كلامه ومن الموارد التي علم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يفيد القطع ما تقدم من كلام الحلي في هذا المقام من دعواه
اجماع القميين والاشعريين على الحكم لاجل مقدمتين احديهما ذكر الثقات روايات المضايقة والثانية بنائهم على وجوب العمل
بروايته من اخبار الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا بل ظاهر المحكي عن غاية المراد ان هؤلاء
المجمعين رووا اخبار المواسعة ايضا الحل على ما عن المهذب في جوابه عمن سأله عن عمل من سد عليه طرق العلم بالاخبار المسندة في كتب الصدوق
ومن انه انما يحكي ما سمع نقلها حفظ ولم يضمن العهدة في ذلك واصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين ولسنا باصحابها نظر وتفتيش
انتهى السادس ما عن المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت مترتبة على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان
احدهما ان الفوائت مترتبة في القضاء لترتب ازمنتها وحيث تقدم ازمنتها على ازمنة الحاضرة فيتقدم عليها ايضا ثانيهما ان الحاضرة
لو كانت فائتة وجب تأخيرها عما فات قبلها فكذا اذا كانت حاضرة ويرد الوجهان بانه قد يكون لمساواتهما في الفوات وعدم
مزية بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب لذلك لا يجب الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تأخيرها بعد فوتها المتأخر عن
ضيقها فلا يكون ترتب الازمنة في اليومية سببا مستقلا في وجوب رعاية الترتيب ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال اقول
لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل فريضة
على لاحقها قبل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت اللاحقة حال الحضور قبلها متأخرة عن الفائتة فيستصحب هذا الاشتراط بعد فواتها
فمنشأ الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيقها فانها لانه تقديم عارضي لما هو مؤخر
بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكر باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها تدل على الاطلاق فيها على الاكتفاء بفعل الفائت فلو اعتبر في
اللاحقة تأخرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تأخرها لاجل اعتبار تأخرها حين كونها
حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد في تلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق
الا بتأخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع بان التقييد لازم اما في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد اطلاق ادلة القضاء
اذ لم يعتبر فيها امر زائد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما تقييد ادلة القضاء باشتراط تأخر لاحقها عن سابقها من غير اعتبار هذا
الشرط في القضاء وحينئذ يثبت التقييد في احدهما بالخصوص وعلم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها اقتصر عليه ويرجع
حكم الحاضرة الى الاصول نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال في مسئلة الترتيب بين الفوائت بانفسها
بناء على ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء هذا خلاصة الكلام في ادلة القولين
المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب اقوى خصوصا فيما زاد على
الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة
الطويلة الآمرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتين على الفجر في هذا اليوم الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم

الفائتة

الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت
للمختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها
فلعموم ادلة تأكد رجحان عدم تأخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار من جهة ظ الروايات الدالة
على ذلك خصوص الصحيحة الطويلة المتقدمة في مسئلة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة
وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس وانه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير المتقدمة
فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دل باطلاقه على الامر بتقديم الفائتة في سعة
المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم
الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ويحكم موافقته للاحتياط للخروج به عن خلاف من اوجب التقديم معارض بموافقة تقديم الحاضرة في هذه
للاحتياط للخروج به عن خلاف من جعل تمام وقت الفضيلة وقت الاختيار مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي
منهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضرة
واما استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعد فواته فلما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة من الامر بتقديم
الفائتة او العدول من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم في بعض اخبار المواسعة من اطلاق تقديم الحاضرة فمحمول على صورة ضيق
وقت الفضيلة وخوف فواته ثم انه لا ينافي ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة اول الوقت لما بين
الدالة على استحباب اتيان الفريضة في الوقت الاول وهذا يجامع تقديم الفائتة وبين الدالة على استحباب المبادرة في اول الوقت الاول
فالاول لا ينافي في تقديم الفائتة الا انه لا بأس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان محل المستحب اكثر ما يتفق تنافيهما ثم ان المحكي
عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة بقول مطلق ينافي اخبار العدول عنها الى الفائتة اذ الظاهر منها ان العدول راجح ومعناه رجحان
تقديم الفائتة الا ان يكون رجحانه مختصا بالذكر في الاثناء او يكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا يتعين حمله على التعبد بلا
لا دلالة رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد ولهذا انما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مطلقا فان حمل الامر بتقديم الفائتة
على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة دفعا لتوهم عدم جوازه الناشئ عن بعض الاخبار المانعة للنافلة او مطلق
الصلوة او خصوص بعض الفرائض كالكسوفين في وقت اليومية الا ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا الثاني انا قلنا
بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها وكذا بما هو ضروري التعيش والظاهر انه لو كان
للانسان ضرورة بحيث لا يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب تأخير الصلوة عنها الى وقت ضيقها اليس التعبد
انما هو لئلا يزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها حينئذ لان الوقت فيه للفعل الضروري والحاضرة وكذا الوسط عنه
الفائتة بعدد الاخر كما اذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه رباعية فانه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر نعم لو
اخل باطلاق قوله لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضاه الاقتصار على التنفل من وقت الاشتغال الثالث انه لا اشكال
في ترجيح الحاضرة على الفائتة في آخر وقتها المضيق ولا في ادائها بالذات وبالعرض كطهر حيض او نفاس او وهل يرجح عليها اذا صار
وقت اصل الفعل بحيث يظن انه لا يتمكن منها اصلا ولو قضاء كما اذا ظن دنو الوفاة لا صرح بعض محققي من عاصرنا بما رجح
وبانه مما لا كلام فيه فجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما يجب على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد بما
علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر وتعين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فعل الحاضرة على اصل
فعل الفائتة بان يدور الامر بين ترك الحاضرة اصلا وبين فعلها لكنه منحصر في صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يفي
الا بفعل احدهما فيحوج الحول في الاطلاق قبلة للمنع نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما
عداها من حقوق الله مع ان الاحتياط يقتضيه لدوران الامر بين التعيين والتخيير اذ ينبغي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة
في هذه الصورة الرابع صرح بعض بانه لا كلام في ان تضيق الفائتة على القول به ليس كتضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار
على اقل ما يحصل الامتثال والتخفيف كما دلت فورية القضاء انما تستفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال
بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة مطلقا بجميع المستحبات الصلوتية كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما
يستحب في اثناء الصلوة او في اولها وان استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن عقلا وشرعا فيجوز الاتيان بجميع المستحبات

الصلوة بنية اداء لم يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى والا لم يجز لتفويتها المبادرة الى الاشتغال بالفائتة المتأخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المامور به في اول اوقات امكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مطلقا وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث لان فعل المستحبات والآداب في الفائتة السابقة يوجب التأخير في لاحقتها مضافا الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في اول اوقات امكان حصوله الآن يقال بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور به المختلفة في الطول والقصر يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى تمامية الفرد عند الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وفيه انه مسلم اذا كان المامور به هي الامور المخيرة بين الخصال شرعا اما اذا كان التخيير عقليا فمنشأ حكم العقل به ملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه الذي امر به فاذا لم يتحقق اتيانه على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار شيء فورا الاشتغال بمقدمات الفرد الذي لا يحصل الا بعد مضي زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو قامت القرينة على ان الفورية راجعة الى التلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان تم بفرغ الابعد زمان يمكن الفراغ عن فرد آخر باقل منه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المعتبرة للفور نعم لو ادعى ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يتمها فليشتغل بها بناء على تمامية دلالتها على الفور لم يكن بعيدا لخصوصا بعد ملاحظة تصريح الشارع بسقوط الاذان والاقامة وعدا الفرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب دفعا للقاضي عن اعتقاد اتحاد الاداء والقضاء حتى في الآداب الخارجية والمستحبات الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المنصرف الى فورية الاشتغال فانه يسهل حينئذ دعوى عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فليست منافية للفورية حتى يجب مراعاة التعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط لا الطلب بما يعرض الفعل بعد ملاحظة تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية كما انه عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب المتنجس بل التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما يجوز عند ضيق الوقت وهكذا هذا مع التمكن منها والا لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل اما مع ظن التمكن فهل تراعى الفورية فيجب البدار او تراعى تلك الاجزاء والشروط فيجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا تنافي عنها غاية الامر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء كان مجرد الامر كافيا في صحة الفعل حين تعذر الشروط اذ لا يضاف عنه بعد اختصاص ادلة اعتبار تلك الشروط بحال التمكن ولذا صرح في نهاية الاحكام وكشف الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم فورية القضاء بجواز المبادرة حال العذر نعم عن الثلثة الاخيرة استثناء فاقد الطهارة فاوجبوا التأخير بل عن الاولين والاخير عدم استحباب التأخير لما في المبادرة من المسارعة الى فعل الطاعة ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار الاجزاء والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعدم التمكن راسا من اتيانه بتلك الشروط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب باتيان الفعل المستجمع فيحكم بكفاية الفعل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الفرد العاجز واما من يتمكن من الاتيان بالفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو اجنبي عن القادرين لا دليل على كفاية الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به فيجب عليه تحصيله ثم ان القدرة على المامور به دعوى انه يستكشف من الاطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان فيكشف عن سقوط الشرط بالنسبة اليه مدفوعة بان الامر اذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط مطلقا فيراعى عند تمكن المكلف عن المامور به فاذا فرض عجزه في زمان نخرج عن الاطلاق نعم لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء وقت الواجب مسقط لاعتباره في ذلك الجزء تعين بقاء التكليف بالفعل في ذلك الجزء من الزمان فيتاتى به بحسب الامكان لكن هذا الضابط لم يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في الآخر والكلام في ان مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره لينفع اطلاق الامر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بذلك الشرط الخامس انه لو كان عليه فوائت ولم يتسع الوقت الا لمقدار الحاضرة

وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة بناء على ان اشتراط الترتيب بحال اشتغال الذمة متعلق عند تعدد الفوائت فالممكن منها لا يسقط بالمتعذر لان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال هذا ايضا وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج وح فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه وان افضى الى اخلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح ذكرهما في وقت لا يسع الا الحاضرة وصلوة الصبح فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اخلال الترتيب بينهما وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة وتوقع الفوائت على ترتيبها فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب مما يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمعة لجميع شرائطها التي منها ترتيبها على سابقتها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتأخرة شرعا عن سابقتها فافهم الخامس لو كانت الفائتة مرددة بين اثنين او ازيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدمة ولم يتسع الوقت الا للحاضرة وبعضها فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات لا وجهان لا يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالقواعد هذا آخر ما تيسر تحريره على وجه الاستعجال مع تشويش البال والحمد لله اولا وآخرا على كل حال والسلام على محمد وآله خير آل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فمن المشهور في السنة الفقهاء من زمان الشيخ قده الى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها بنفسها دليل معتبر او مضمون دليل معتبر وهي ان من ملك شيئا ملك الاقرار به وحيث ان الكلام في ثبوتها ومقدار عمومها وفيما يمكن ان يكون وجها لثبوتها والمضي في الاصل الانتفاع بها في غير مقام اقرار البالغ الكامل على نفسه لا يكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا بد من تحصيل بعض من منشأ هذه القاعدة التي هي غير اقرار العقلاء وينبغي اولا ذكر كلمات من ذكرها بعينها او بما يراد فيها ثم نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة فنقول مستعينا بالله قال شيخ الطائفة قدس سره في مسئلة اقرار العبد المأذون في التجارة فالذي كان يقتضي المال الذي يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع وارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار بقدر ما في يده من مال التجارة قبل وقضى منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكى هذا عن الحلي في السرائر ساكتا عليه مع ان من دأب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه وعن القاضي في المهذب انه اذا اقر المريض المكاتب لعبده في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لانه لم يقر الا بالقبض فيملك الاقرار به مثل الصحيح وقال المحقق في الشرائع لو كان يقتضي العبد مأذونا في التجارة فاقر بما يتعلق بها صح لانه يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى وقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه اقر بما له ان يفعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة وصرح بهذه القضية في باب الاقرار ايضا وصرح في نهاية النذكرة بسماع دعوى المسلم انه امن الحربي في زمان يملك امانه وهو ما قبل الاسر مدعيا عليه الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دون دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الوصي والمولى عليه ان الاقوى ان كل من يلزم فعله او انشائه غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وهذه الكلية وان كانت اخص من القضية المشهورة الا ان الغرض من ذكرها استشهادا بنص عليها على ارادة نفوذ اقرار المالك للتصرف على غيره والا فقد صرح بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به الا في مسائل اشكلت منها ان ولي المرئة الاختياري لا يقبل قوله وكذا قيل في الوكيل اذا اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وقيل يقبل انتهى وفي تقييد الولي بالاختياري احتراز عن الولي الاجباري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها ولا خلاف بين العامة

والخاصة على ما يظهر من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسئلة دعوى الوكيل نعلما وكل فيه نعم تامل فيه جامع المقاصد على ما سيأتي
قال في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح فان كانت بالغة رشيدة لم يعتد باقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة فينظر
ان كان له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها قبل اقراره لقدرته على الانشاء والشافعية وجماعة لا يقبل حتى يساعدها
المرأة كالوكيل اذا ادعى تصرفا فيما هو وكيل فيه ولو لم يكن له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه
الجزم بالتفصيل بين الولي الاجباري وغيره في مسئلة ادعاء كل من العاقدين على الولي سبق عقده على المرأة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني
من موارد ذكر الفقهاء بهذه العبارة او ما يرادفها او ما هو اخص منها ولا اطلاع في باب بعد لذلك في فتاوى ما يحتمل من مساواة هذه
القاعدة لحديث الاقرار حتى يستدل عليها به فلنرجع الى تفسير العبارة فنقول ان المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير
لاموال لعدم السلطنة الفعلية ثم يملك بعض التصرفات المالية مثل الوصية والوقف والصدقة وهي داخلة في عموم القضية ولهذا
اطبقوا على الاستدلال بها في صحة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى اقتضاء اللغة كما لا يخفى
هو عموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك على ملك الاعيان ليشمل ملك الصغير لامواله الظاهر ان لفظ
الشيء يراد بخصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به لان المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان وقولهم الاقرار
اخبار بحق لازم معناه الاخبار بثبوته لا الاخبار بنفس ذلك الحق به لا يكون حينئذ الا التسلط على التصرف اعم من ان يكون اصالة او وكالة
او ولاية والمراد من ملك الاقرار به ملك التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي وهو اثبات الشيء وجعله قارا سواء اثبته
على نفسه او على غيره واما معناه الظاهر عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما اثبته على نفسه فيخرج منه دعوى الوكيل والولي
حقا على موكله والمولى عليه او شهادته لغيره عليهما وعلى هذا المعنى يبتنى حديث الاقرار وهذا المعنى وان كان هو في ظاهر الاقرار
في كلمات المتكلمين بالقضية المذكورة الا انه خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون على غيرهم
كما سيجيء مفصلا فلا بد من ارادة المعنى اللغوي مع ان الظاهر المذكور بل المنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير ثم الظاهر
من القضية وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء على ما يقتضيه الجملة
الشرطية الدالة عند التجرد عن القرينة على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه وان زال عما ذكرنا صرح جماعة منهم المحقق الثاني
في الشرائع عدم قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة ليمنعها من الارث وصرح في التحرير على عدم سماع اقرار العبد
المأذون في التجارة بعد حجر عليه بدين نسبه الى حال الاذن وقال انه وكل من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه فلو اقر المريض
بانه وهب في ابتداء حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسئلة اقرار الولي بالنكاح في
زمان ليس له انشاؤه وقد نص الشهيد على ذلك في الثانية وفي المسالك كما عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا
كان حال الاذن وهو ظاهر الشيخ وغير واحد في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره
عدم زوال الاذن بل هو صريحه في مسئلة الجهاد المتقدمة وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة او الطلاق البائن حال
الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق لانه المملوك له حال المرض لخصوص الهبة والطلاق لانه المملوك له حال
المرض لا لخصوص الهبة والطلاق المقيدين بحال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل وعدم ارث الزوجة منه نعم صرح في كتابه
ارث الزوجة في مسئلة الطلاق وظاهره تعميم قبول اقرار المالك لما يعلق المالك ويمكن حمله على ان اقراره اذا قبل في اصل الطلاق
بل في وجوده لان الطلاق في حال المرض لم يقع باعترافه فلا معنى لقبول الا الحكم بوقوعه في زمان يحتمله ويرده ان معنى ما ذكرنا نفوذ
الاقرار بالطلاق المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه هي البينونة دون بعض آخر مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض
فالظاهر ان مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لا صحة جواز التفكيك في الاقرار بين القيد
والمقيد ممن يظهر منه عموم القاعدة لما بعده قال ملك التصرف فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال
حيث رجح قول الولي وقال ان الاقوى ان كل من يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل عليه ولو بعد ما بين هذا وما يشبه منه من عدم
نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة وان اعتباره من حيث كونه انشاء لها لا اخبارا عنها ثم ملك الشيء يحتمل ان يكون هي السلطنة
المطلقة بان يكون مستقلا فيه لا يزاحمه فيه احد فيختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف
فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الظاهر من موارد هذه القضية في كلماتهم والمراد بملك الاقرار به اذا كان اصلا او واقع

فلذكاه

ملك الاقرار به

وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور الاول السلطنة على الاقرار به بمعنى ان اقراره ماض مطلقا ويكون كاقرار ذلك الغير الذي
يتصرف المقر عنه اولا حق انه لا يسمع منه بينة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه هذا المعنى وان كان بحسب الظاهر انسب بلفظ الاقرار الا
انه يكاد يقطع بعدم ارادته الثاني ان اقراره به نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب عليه جميع آثار اقراره فالتعبير
بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف نائبا عنه وكان كالتصرف الصادر عن نفسه فالاخبار كانه اخبار صادر عن نفسه فجعله كفعله ولسانه
كلسانه ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون الدعوى مع الاصيل او مع ثالث فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم
فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي بالتزويج اذا انكرت المولية على الزوج التزويج
وكذا لو ادعى البائع على الاصيل وبهذا يجمع بين حكم المحقق والعلامة بتقديم قول الوكيل فيما اذا ادعى على الموكل اتيانه بما وكل فيه
معللين بانه اقر بما له ان يفعله وتقديم قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة وادعى الموكل شراءه بثمانين معللين بان
الموكل غارم انتهى ومعنى ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على موكله فهو بمنزلة الشاهد
على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره وقال في ط اذا وكل رجلا على قبض دين له
من غريمه فادعى انه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه فالقول قول الموكل مع يمينه في
قبول قول الوكيل ولا المدين الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المدين دون الوكيل لانه يقول انا لا استحق عليك شيئا لانك لم تقبض
وانما لي مال على المدين ولذا اذا حلف المدعي طالب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان يدعي من عليه
الدين دفع المال اليه هو ينكره فيكون القول قوله فكذلك هنا وهذا اقوى واذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباعه وسلم المبيع و
ادعى قبض الثمن وتلفه في يده او دفعه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه
يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض الثمن وصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل انه امين والله لا ضمان عليه ويخالف المسئلة الاولى لان الذي
عليه فيها هو الذي عليه الدين وهو الخصم فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يجب على الوكيل غرامة وفي المسئلة الثانية يجب غرامة فكان
القول قول الوكيل انتهى والمسئلة الاولى نظير ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل ما يدعي عليه شيء
بل يريد تغريم الموكل هذا لكن المحقق في الشرائع نظر في الفرق بين المسئلتين الذي ذكره في ط وقال في ط اذا اذن له في شراء عبد بصفة فاشتراه
بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد يساوي مائة قيل منه قولان احدهما انه يقبل
قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكذلك كل ما اختلفا فيه مما يتعلق بحق
غيرهما من بائع او مشتر او صاحب حق فانه على قولين والاول اقوى انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هي السلطنة المستقلة
او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري وعلى الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون ايضا ولا
يخفى ان مراد جل الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان له ان يفعل كذا فله الاقرار به وقولهم من تمكن على انشاء شيء نفذ
على الاقرار به ومن يلزم فعله غيره يلزم اقراره به عليه واما ملك الاقرار فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى
انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد به مجرد ان له الاقرار فلا سلطنة مطلقة له فيمكن ان يزاحمه من يكون
له ايضا سلطنة على الفعل فيكون ملك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء فليس للبنت البالغة الرشيدة بناء على ولاية
الاب عليها مزاحمة الولي في اقراره كما ليس لها مزاحمته في اصل الفعل وكذا اذا قامت البينة على اقرار الاب حين صغر الطفل بعتق
عبد او وقف ماله فليس له بعد البلوغ مزاحمته وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما يزاحمه في اصل التصرف اذا عرفت ما
ذكرنا في معنى القضية فاعلم ان حديث الاقرار لا يمكن ان يكون منشأ لهذه القاعدة اما اولا فلان حديث الاقرار لا يدل الا
على ترتيب الآثار التي يلزم على المقر دون غيرها مما يلزم غيره فاذا قال الكبير البالغ العاقل انه ابني فلا يترتب عليه الا ما يلزم على
المقر من احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار اللازمة على المقر آثار لازمة على غيره تبعه
على غيره فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقية للمقر فيسقط عنه حق الغير المتعلق باموالهم مثل نفقة واجب النفقة ودين الغريم
لان مثل ذلك تابع للمال حدوثا وبقاء فهو من قبيل الوجوب المشروط بشيء يكون المكلف مختارا في ايجاده واعدامه لا من قبيل
الحق المانع من الاعدام كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه حق لصاحبه نظير الملكية للمال المتعلق والحق كالشرابة والحاصل ان دليل
الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ثانيا فلان جل الاصحاب قد ذكروا هذه القضية مستند الصحة

اقرار العبد

اقرار الصبي بما صح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث الاقرار لجرى ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية الى حديث الاقرار وربما يدعى الاجماع على القضية المذكورة بمعنى ان استدلال الاصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا عليه لم نعدل عنه وان لم يكشف عن الحكم الواقعي وهذه الدعوى انما تصح مع عدم ظهور خلاف او تردد منهم فيه لكنا نرى من اساطينهم في بعض المقامات عدم الالتزام بها او التردد فيها كهذا العلامة في ذكره رجح تقديم قول الموكل على دعوى الوكيل قبل العزل التصرف وتردد في ذلك في التحرير ورجح في تقديم دعواه نفس التصرف اذا ادعى الوكيل وظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى رجوعا وتردد في ذلك في مواضع من القواعد وتقدم عن الشهيد في القواعد الاستشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق هذه القاعدة واشار حيث تردد في قبول اقرار العبد الماذون وفي قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت بل ولو لم تنكر لجهلها بالحال قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره لو قيل للولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت ما لفظه بعد شرح العبارة ما لفظه ولو صرح بارادة الاقرار فلا وجه في نفس الامر اذا لم يكن مطابقا للواقع وهل يحكم بظاهره بالنسبة الى البنت فيه احتمال وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها ذلك فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من اصالة العدم وان الاقرار لا ينفذ في حق الغير ولولا ذلك لنفذ دعوى الاستدانة والتسليم ومقاومة الحرمة الثابتة التكاح في وجه ثبوت الولاية فعله وهو مسلط عليه فينفذ فيه اقراره وينبغي التامل لذلك انتهى وقال في شرح قول العلامة ان المقر به اما مطلق او مجهول فالمطلق ينفذ اقراره في كل ما ينفذ تصرفه ما حاصله ان هذه القضية لا تنقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكل فيه لانها شهادة وليست باقرار اذ الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر وظاهر هذا الكلام ان هذه الكلية المراد بها القضية من ملك مختصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره هذا ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية بمعنى انه ما من احد من الاصحاب في اقرار الصبي ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد بحيث نعلم انه لا مستند له سواها فان من ذكرنا خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في مورد اخر فان المحقق الثاني وان ظهر منه الخلاف بما ذكرنا من الموارد الا انه وافق الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الى هذه الكلية مع انه لا يمكن الاستناد الى غيرها الا ان حديث الاقرار مختص بالصبي والمجنون لعدم العبرة بكلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة في بعض الموارد حتى في مسئلة اقرار الصبي بما له ان يفعله واقرار العبد فيما يتعلق بالتجارة على ما في التذكرة الا انه صرح في كثير من الموارد الاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على المولى عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان ملك الامان وكذا فخر الدين حيث اكثر من العمل بهذه القاعدة فظهور المخالفة منه في مسئلة الاقرار بالرجعة مع امكان ان يكون مراده عدم الحاجة في تلك المسئلة الى تلك القاعدة لان مجرد الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى اسبق سببيه فاذا كان اصل الاخبار بالشيء انشاء له في الحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر به بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فيهما اسقاطا عن شهادة التمسك لكن الاجماع على الاستناد اليه في الجملة انما ينفع لو علمنا ان اهمالهم له في الموارد من حيث وجود المعارض لها اذ لو ظهر او احتمل كون الاهمال من جهة تفسير القضية بما لا يشمل تلك الموارد واختلفوا في التفسير على وجه لا يكون مورد متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضية لم ينفع الاتفاق المذكور فان ظاهر العلامة في التذكرة في مسئلة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم العبرة بكلامه حتى فيما له ان يفعله فالمراد بالموصول عنده في قضية من ملك هو البالغ العاقل وكذا ظاهر قوله في القواعد بان المريض لو اقر بعفوه لجنبه ولزم فانه ينفذ اقراره من الثلث فان الظاهر ان مراده حجب الاخ الام في فقد الثلث من التركة لا اصل العفو وهذا المحقق الثاني يسلم شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته في الولي الاجباري الذي يظهر من العلامة في التذكرة عدم المخالفة فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على شمول القضية واقرار البالغ العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة الا ان يبنى على عدم العبرة بمخالفة العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تأبى عن الحاجة الى التامل مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه مع دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه الامان وظاهر انه ليس مستند له الا القضية المذكورة ولذا

بلغهم من بعضهم دعوى الاتفاق على ان من صح تصرف الصبي وصيته حكم بمضي اقراره فيهما وعلى عدم العبرة بمخالفة المحقق الثاني في شمول القضية للاقرار على الغير لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان وليا اجباريا عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري على المولى عليه ويؤيده استقرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل في اقرارهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الاجماع في المسئلة ولا يخفى بعض الشبهة فاللازم تتبع مدرك اخر لها حتى يكون استظهار الاجماع عليها مؤيدا له وجابرا لضعفه وهنا يبعض الموهنات ولا بد ان يعلم ان الملك لها لا بد ان يكون جامعا لوجه عدم قبول الصبي فيما له ان يفعل حتى يحكم على ادلة عدم اعتبار كلام الصبي في الانشاء والاخبار الحاكمة على حديث الاقرار واعتبار اقرار الولي والوكيل على الاصيل حتى يحكم على ادلة عدم سماع اقرار المقر على غيره لكونها دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان التمسك بادلة قبول قول من ائتمنه المالك بالاذن او الشارع بالامر وعدم جواز اتهامه غير صحيح لانها لا تنفع في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل اخر لا يجري في الوكيل والولي يخرج القضية عن كونها قاعدة واحدة على ما يظهر من القضية من ان العلة في قبول الاقرار كونه مالكا للتصرف المقر به هذا مع انه لو كان ملك القضية قاعدة الائتمان لم يحسن الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الائتمان وبعده مع ان جماعة صرحوا بالفرق فان قولهم ان من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعل ذلك في زمان عدم التمكن اذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتب اثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ الاقرار بفعله حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة انه لو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة نفذ من الثلث وصرح فيه وفي غيره بعدم نفوذ اقرار العبد الماذون بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن وقد عرفت ما في جهاد التذكرة والحاصل ان بين هذه القاعدة وقاعدة الائتمان عموما من وجه وهنا قاعدة اخرى اشار اليها فخر الدين على ما تقدم من الايضاح بان كل ما يلزم فعل غيره بمضي اقراره بذلك الفعل على ذلك وظاهره ولو بقرينة الاستشهاد بها في قبول قول الوصي وامين الحاكم اذا اختلفا مع المولى عليه ارادة مضي الاقرار على الغير ولو بعد زوال الولاية فان اريد من لزوم فعل المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك او الشارع له كان اشمل مطلقا من القاعدتين لشموله لولي النكاح الاجباري الذي ينفذ اقراره على المرأة وان اريد منه لزومه عليه لاجل السلطنة عليه كالولي القاضي في المال والنكاح كان اعم من وجه من كل من القاعدتين لاجتماع الكل في اقرار ولي الصغير ببيع ماله وافتراق قاعدة الائتمان عنها في اقرار الوكيل بعد العزل وافتراق قضية من ملك في اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراق ما في الايضاح باقرار الولي الاجباري بعد زوال الولاية بالنكاح وحال الهاشم انه يمكن ان يكون الوجه في القضية المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبنائه ان من يملك احداث تصرف فهو غير متهم في الاخبار عنه حين القدرة عليه والظاهر صدقه في وقوع المقر به وان كان هذا الظهور متفاوتا في الاقرار قوة وضعفا بحسب قدرة المقر فعلا على انشاء المقر به من دون توقف على مقدمات غير حاصلة فيها الاقرار كما في قول الزوج رجعت بعد الاخبار مع قدرته عليه بقصد الانشاء وعدم قدرته لفوات بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل المقدمات وفعلها في زمان المتاخر كما اذا اقر العبد بالدين في زمان له الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فان الظاهر هنا ايضا صدقه وان امكن كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي الكذب فيه اقل مراتب من دواعي الكذب المحتملة في اقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة ولو تاملت هذا الظهور ولو في اضعف افراده وجدته اقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة اعتبار الشارع والعرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الظاهر ان الانسان غير متهم فيما يخبره مما يكون عليه لا له وفي النبوي اقرار العقلاء اشارة اليه حيث اضاف الاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل لا يكذب على نفسه غالبا والاقلام تعهد من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل وان اختص التسبيب الا انه اكتفى عن ذلك في جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم فالصبي لما جاز له بعض التصرفات مثل الوصية ونحوه ولم يكن اقراره مظنة للكذب كان مقبولا ولذا كان بعض الاقارير بحسب نوعه لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في الاقرار المتعارف لا قامة رسم القبالة وكما في اقرار المريض مطلقا او اذا كان متهما ويؤيده ان بعض الفقهاء لم يحكم بسماع الاقرار وان تضمن دفع دعوى الغير مستندا الى عدم كونه متهما كما في اقرار مالك اللقيط بعد انفاق الحاكم عليه باعتاقه قبل ذلك فان الشيخ قدس سره حكم فيه بسماعه لكونه غير متهم لانه لا يزيد العبيد ولا يزيد الثمن فيسمع دعواه وان تضمنت دفع النفقة عن نفسه وليس الغرض ترجيح هذا القول في

هذه المسئلة بل الغرض تقريب ان عكاز تمام الخبر في حجيته يوجب تقديم قوله ومرجعه الى تقديم هذا الظاهر على الاصل كما في نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى يقدم على مقابله من الاصول والقواعد المعتبرة بل يحتاج الى اتمام دليل على اعتباره او استنباطه من ادلة بعض القواعد الاخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قاعدة** في نفي الضرر والكلام يقع تارة في مدركها واخرى في معناها وثالثا في بيان حالها مع الادلة المعارضة لها في الظاهر ورابعا في بعض ما يتفرع عليها مما عنونه الفقهاء مستدلين عليها بها ولا بد اولا من ذكر الاخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق **منها** ما اشتهر عنه في قضية سمرة بن جندب وقد روي بالفاظ مختلفة ففي موثقة زرارة عن ابي جعفر ع ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن ابي جعفر ع مثل ذلك الا انه قال لسمرة بعد الامتناع ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر ع نحو ذلك بزيادة لا اعتبار المطلب في ذكرها انك يا سمرة رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ثم امر بها فقلعت فرمي بها وجهه فقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي ص بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال **ومنها** رواية عقبة بن خالد عن الصادق ع قال قضى رسول الله ص بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار **ومنها** ما عن كرة ونهاية ابن الاثير مرسلا عن النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام **ومنها** رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع في رجل شهد بعيرا مريضا يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس **ومنها** رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامة وكثرتها تغني عن ملاحظة سندها مضافا الى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الايضاح في باب الرهن ولم اعثر عليه فلنهتم ببيان معنى الضرر والضرار اما معنى الضرر فهو معلوم

عرفا ففي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد انتهى وكيف كان فالتباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالاهم من ذلك بيان معنى النفي فنقول ان نفي الضرر ليس محمولا على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل ذكر منها ثلثة **احدها** حمله على النهي فالمعنى تحريم الفعل **الثاني** الضرر المجرد عن التدارك فكما ان ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضررا كدفع مال بازاء عوض مساو له او زائد عليه كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وان لم يخرج عن مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك فاتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه وهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقرونا بلزوم التدارك وكذا تمليك الجاهل بالغبن ماله بازاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج الا مقرونا بالخيار وهكذا **الثالث** ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلا يقال ان حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذا وجوب الوضوء مع اضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة وكذا اباحة الاضرار بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان اردأ الاحتمالات هو الثاني وان قال به بعض الفحول لان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا والحاصل ان ايصال الضرر ان كان لداعي النفع لا ينفك عن سلب الضرر عنه حقيقة وان كان قد يسامح فيه واما الضرر لا لداعي النفع فان تعقبه تدارك فهو ضرر حقيقي لكن بعد ان اتفق تداركه يمكن تنزيله منزلة ما لم يوجد كما هو معنى التدارك واما ما لم يتعقبه تدارك فعلا فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه فمنشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلا والضرر المحكوم بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي في الهيئة هو الاول نعم لو كان حكم الشارع في واقعة مستلزما لضرر يكون تداركه بحكم آخر كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك بوجوب دفع تسعة اعشار الدية الى كل واحد واما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشارع بجواز التدارك لينزل منزلة العدم هذا مضافا الى ان ظاهر قوله ع لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفا للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر وانما المناسب الحكم الشرعي الملقى للعباد في الضرر نظير قوله لا حرج في الدين هذا مع ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بفعل التكليف كوجوب الوضوء مع التضرر به فان فعل الوضوء المضر حرام والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشارع تداركا مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير واما المعنى الاول فهو مما ذكرها في النص والفتوى لنفي الحكم الوضعي لا مجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من حيث ان الحكم باباحته حكم ضرري فيكون منفيا في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكما ضرريا ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد يستفاد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس فتبين مما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن في قوله لا ضرر ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم ادلة اثبات الاحكام الشاملة لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين حيث انه ذكر في مسئلة تصرف الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في مسئلة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق في ذلك ووجه ما ذكرنا من الحكومة ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى تخصيص دليل عام ببعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف في موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا تخفى منها استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر مع وجود عموم الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعدم سلطنة المغبون على اخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان اللازم

مما ذكرنا الاغماض في دفع مقتضى الادلة الواضحة المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا لعدم
تضرره بالوضوء او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف انه تضرر به فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر لان هذا
الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم
تضرره وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره الا الى جهله هذا الحكم فتقييده ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا
يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد العمل والتضرر فيحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر
هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف
في مشقة الاعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر
بالعمل كالتمسك على فسادها بتحريم الاضرار بالنفس يدور وراء مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي لانه الذي يمنع اجتماعه مع
الامر فلا يجري مع الضرر الواقعي وان سلم مع التحريم الشأني كما اسلمناه في باب اجتماع الامر والنهي من عدم القادح الجهل بالموضوع
او نسيانه وان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز **الثاني** انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية
الضررية تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها
بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر
في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج
العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب او الحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي ليس خصوص المجعولات بل
مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك
يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم
حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له فتأمل هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة
حيث انه سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور
عليه بغير الاذن ضرر فتأمل ويمكن تأييده ايضا بما استدلوا به على جواز المقاصة مثل قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر
بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فتوفي ان من فوت على غيره منفعة كان حبسه عن عمله
لاجل مماثلة لتلك المنفعة منه الا ان دلالة هذه الآيات على نفي ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدا **الثالث** ذكر بعض
المعاصرين جوابا عن ايراد اورده على الاستدلال بنفي الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموم ادلتها في مورد الضرر مثل وجوب الحج والصلوة
والوضوء والصوم على من تضرر وهو انا قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع واما ما حصل مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا
يكون ضررا فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت او صوموا اذا دخل شهر رمضان دل بعمومه على وجوب هذه الافعال
وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر انما يتعلق بالصلوة والحج وكلامه يتحقق الاجر
المقابل لماهية الحج والصلوة المتحققة في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر
مما امر به فيحكم بكون التعارض ويجعله كونه ضررا كما في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا وامثال ذلك انتهى **اقول** لا يخفى ما في كل من السؤال
والجواب اما في السؤال فلان المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير واما النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما
يوجب الامر بالضرر لاخروجه عن كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر
لا رافع لموضوعه فجميع ما ثبت من التكاليف الضررية مخصصة لهذه القاعدة مع كثرتها ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي
ضرري لابد ان يترتب على موافقته الاجر فاذا فرض تدارك الضرر وخروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام اذ يكون ح وجود
الدليل العام على التكليف الكاشف بعمومه عن وجود النفع الاخروي في مورد الضرر مخرجا للمورد عن موضوع الضرر واما ما في الجواب
فلانه اذا اسلم وجود النفع في ماهية الفعل او في مقدماته كان تضرره بنفس الصوم او الحج او بمقدماته يكون الامر بذلك الفعل نفسيا
او مقدمة امرا بالضرر فلا معنى لفرق بين الامر بالزكوة والامر بالصوم المضر او الحج المضر بنفسه او بمقدماته فالتحقيق ان المراد بالضرر خصوص
الدنيوي وقد رفع الشارع الحكم في موارده امتنانا فيكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص
على وجوب خصوص تكليف ضرري خصص به عموم القاعدة **الرابع** ان مقتضى هذه القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع

الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على
الاول ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ مدعيا عدم الخلاف فيه وقد حمل
على ما اذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمة اذ يجب حفظ النفس المحترمة غاية الامر لزوم اجرة المثل للاستناد كأخذ الطعام في زمن السد
الرموق ويمكن حمله على ما لم يتضرر اصلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير فتأمل ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكراها او تقية
بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد واوعد على تركه الاضرار بالمأمور اذا ترك جاز للمأمور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر لرفع الضرر عن
الغير ولا يتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولا لان
المكره مريدا بتضرر الغير فامره وانما يضرك لاجل تركك ما اراده اولا وبالذات **الخامس** لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون
المحقق لموضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف او لا باختياره ولا في اختياره بين ان يكون جائزا شرعا او محرما فاذا اصاب المكلف باختياره
سببا للمرض او علم تضرره بسقط وجوب الصوم والحج لكونه حكما ضرريا وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم بتضرره بالغسل او قصر في الفحص عن قيمة
ما باعه فصار مغبونا نعم لو اقدم على اصل الضرر كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل عالما فمثل هذا خارج عن القاعدة لان الضرر حصل
بفعل الشخص لا من حكم الشارع فما ذكره بعض في وجه رد المغصوب الى مالكه وان تضرر الغاصب من انه هو الذي ادخل الضرر
على نفسه بسبب الغصب لا يخلو عن نظر ويمكن ان يوجه ذلك بملاحظة ما ذكرنا في الامر السابق من ان مقتضى القاعدة عدم جواز الاضرار
بالغير لئلا يتضرر الشخص وعدم وجوب التضرر لاجل دفع الضرر عن الغير فكما ان احداث الغصب لئلا يتضرر به كان حراما وجوازه منفيا عنه
الضرر كذلك ابقائه لاجل ذلك حرام غير جائز لان دليل حرمة الابقاء هو دليل حرمة الاحداث لان كلا منهما غصب فان قلت حرمة الابقاء
لوجوب التضرر يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير وهو منفي قلت لا ريب في ملاحظة ضرر المالك ونفي الحكم بجواز الاضرار به وبدونه
استضر الغاصب اولى من تجويز الشارع الاضرار بالغير ونفي وجوب تضرر الغاصب لدفع اضراره بالغير بل لما كان ما غصبه من غير مناف
للامتنان بخلاف الاول فكل من جواز الاضرار بالغير ووجوب تحمل الضرر لدفع اضراره بالغير حكم ضرري لكن ثبوت الاول في الشريعة مناف
لنفي الثاني بان يجوز للمضر الابقاء على اضراره لانه يتضرر برفعه هو بنفسه مناف للامتنان وبناء الشريعة على التسهيل ودفع الضرر عن العباد
هذا كله مع امكان ان يقال انه اذا تعارض الحكمان الضرريان وفرض عدم الاولوية لاثبات احدهما ونفي الآخر كان المرجع ادلة حرمة
الاضرار بالغير لان حرمته كحرمة الاضرار بالنفس ثابتة بادلة اخر غير عدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها فاذا تعارض
فردان من القاعدة يرجع الى عمومات حرمة الاضرار بالغير والنفس هذا كله مضافا الى الرواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق فان هذه تعم
كا يترتب على كل موضوع بغير حق فكل موضوع بغير حق لا احترام له فاذا كان المغصوب لوحا في سفينة كان ما الصق باللوح ومارکب عليه
من الاخشاب موضوعا بغير حق فلا احترام له وكذا ما بني على الخشبة المغصوبة نعم هذه الرواية لا تفي بجميع المراد لو فرضنا ان الرد يوجب
على تضرر الغاصب بغير ما وضع على المغصوب ومعه من الامور الخارجية **السادس** لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون
الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الآخر فان كان ذلك بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا
اقل مما يستلزمه الحكم الآخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين
عند عدم المناص عنهما وان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان
عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الآخر لان العباد كلهم متساوون في نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع
احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحة فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن
فيه ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف
الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم
اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين في وقت آخر وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في
هذا المقام لا يخلو عن اضطراب قال في التذكرة لو غصب دينارا فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان
المحبرة لانه السبب في كسرها اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم تكسر انتهى وظاهره انه يكسر المحبرة مع تساوي الضررين الا
ان يحمل على الغالب من كثرة ضرر الدينار لو ضمنه وفي التحرير لو ادخل دينارا في محبرته وكانت قيمتها اكثر ولم يكن كسره لم يكسر المحبرة و
ضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالك انتهى ولا بد ان يقيد ادخال الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضمونا اذ لو كان

بغير اذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان كان باذنه على غير وجه لا يضمن لم يجز تضمين صاحبها القيمة **السابع** ان تصرف
المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره يجوز ام لا الظاهر ان المشهور على الجواز ذكر في ط في باب احياء الموات ان من حفر بئرا في داره واراد
جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف تقرب من هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغيير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه
بالكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف وذكر نحوه في ئر في باب حريم الحقوق وان اراد الانسان ان يحفر في ملكه او
داره واراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا يقرب من ملك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلطون على
اموالهم وقال في مسئلة انه لا حريم في الاملاك ان كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى
فقد اختلف كلام الشافعي في انه لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او اصطبلا او طاحونة او حانوتا في صف العطارين حانوت حداد
وقصارا على خلاف العادة على قولين احدهما انه يمنع ويرى احد ما يلقيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لان تمام التسلط في التصرف
في ملكه وفي منعه من تعميم التصرف اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه
يؤدي الى الخلل في حيطان الجار فاظهر الوجهين عند الشافعية انه يمنع وذلك كان يدق في داره الشيء دقا عنيفا يزعج به حيطان الجار
او حبس الماء في ملكه بحيث ينتشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فهنا اولى والحال ذلك والاقوى ان لارباب الاملاك
ان يتصرفوا في املاكهم كيف شاؤا فلو حفر في ملكه بئر البالوعة وفسد بهما ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه لكن يكون قد
فعل مكروها انتهى وقريب من ذلك ما في عد وير وس في تبر في احياء الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف
في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى وفي مع صد في شرح مسئلة تأجيج النار وارسال الماء في ملكه انه لما
كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فاذا دعت الحاجة الى اضرام نار او ارسال ماء جاز فعله وان
غلب على ظنه التعدي الى الاضرار بالغير انتهى موضع الحاجة **اقول** تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون
لجلب منفعة واما ان يكون لغوا غير معتد به عند العقلاء فان كان لدفع الضرر فلا اشكال بل لا خلاف في جوازه لان الزامه تحمل الضرر
وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون والظاهر عدم الضمان ايضا عندهم كما صرح به جماعة
منهم الشهيدان لكنه صرح بالضمان في تأجيج النار على قدر الحاجة مع ظن التعدي وهو مناف للتصريح المتقدم فان قلنا اذا فرض انه
يتضرر بالترك فالضرر ابتداء متوجه اليه ويدفعه بالتصرف وحيث فرض انه اضرار بالغير رجع الى دفع الضرر المتوجه على الشخص عن نفسه
باضرار الغير فقد تقدم عدم جوازه ولذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرما لاجل الاضرار بالغير قلت ما تقدم
من عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر عن النفس انما هو في تضرر الغير الحاصل بغير التصرف فيما للنفس واما اذا كان دفع الضرر عن نفسه
المستلزم لضرر الغير فلا نسلم منعه لان دليل المنع هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه قاصر في المقام بالجواز لان منع الانسان
عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه اليه بالترك ضرر عظيم بل يمكن ان منعه عن التصرف لجلب المنفعة ايضا ضرر وحرج منفي كما تقدم
في كلام العلامة ره ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة تراجع ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب
نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس وما يقرب منه مما يجب على كل احد دفعه ولو بضرر لا يكون حرجا في تحمله فهذا خارج عن محل الكلام
لان ما يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز احداثه لدفع الضرر عن النفس وان كان لغوا محضا فالظاهر انه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز
ذلك حكم ضرري ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف وعموم الناس مسلطون على اموالهم محكوم عليه بقاعدة نفي الضرر
وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة ره في كره والشهيد في س حيث قيد التصرف في كلامهما بما جرت به العادة والمحقق الثاني حيث قيد
الجواز مع ظن تضرر الغير بصورة دعاء الحاجة بل العلامة في كره حيث استدل على الجواز في كلامه المتقدم بان منعه عن عموم التصرف
ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب بضمان من اجج نارا زائدا على مقدار الحاجة مع ظن التعدي
اللهم الا ان يقال ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل فربما كان من جهة الضمان على التعدي العرفي وان لم يكن محرما كما يظهر من كثير
من كلماتهم واما اذا كان لجلب المنفعة فظاهر المشهور كما عرفت من كلمات الجماعة الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه
وجعل الجواز تابعا لعدم تضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارضه تضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل الحرج
والضرر لدفع الضرر عن الغير كما يدل عليه تجويز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال بعموم الناس مسلطون بزعم ان النسبة
بينه وبين نفي الاضرار عموم من وجه والترجيح مع الاول بالشهرة مع ان المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من

حيث

حيث حكومة ادلة نفي الضرر على عموم الناس مسلطون على اموالهم والحمد لله اولا وآخرا احمد الله الذي لا يتم امر دون حمده على
آلائه والصلوة على خير من بعث للرسالة وعلى آله وبعد فهذه المجموعة الشريفة الحاوية للدرر الملتقطة في الغرر
المشتملة للغرر المنتخبة في ابواب الطهارة وساير الرسائل المتفرقة من تصنيفات النحرير المحقق والعلامة المدقق
فريد دهره ووحيد عصره مؤسس العلوم بالحق الاساس ومقربها الى افهام ذوي الفهوم من الناس
كشاف الستر عن ابكار مستورات صنوف فضائله وعجزت اقلام الكتبة عن الوصول الى نهاية محاسنه بل
اوائله الذي اكمل الله بوجوده الشريف الحجة على عامة البرية شيخنا
استادنا كهف التقى علم الهدى الحاج شيخ مرتضى الانصاري قدس سره
وعلاه في عقباه ولما كانت من اجل الكتب المصنفة
والمرغوبة عند اهل العلم والفضيلة بحيث
لم يف كتابة الكتاب لرفع الحاجة قد
ساعد كثير من نخبة العلماء
الاذكياء والفضلاء
لتكثير نسختها
بطريق الانطباع بعد صرف الهمة وبذل السعي في تصحيحها واخراج الغش من متنها مع النسخة المصححة
بملاحظة الشريف ونظره المنيف والمرجو من الله ان ينتفع بها الطالبون ويستفيد منه
الراغبون انه القادر على ما يشاء ويريد

فهرست ما يشتمل عليه هذا المجلد الشريف

ابواب كتاب الطهارة
رسالة في التقية
رسالة في العدالة
رسالة في القضاء عن الميت
رسالة في قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به
رسالة في المواسعة والمضايقة
رسالة في نفي الضرر والضرار

كتبه اقل الكتاب بن العابدين الخوانساري الاصل القمي المسكن في غرة شهر رجب المرجب في سنة ١٢٩٨

كتاب الزكوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **كتاب الزكوة**
وهي في اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله تعالى ازكى لكم واطهر وقوله وتزكيهم بناء على ترجيح التأسيس على
التأكيد واما الثاني فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفي الشرع او عند اهله على ما عرفه الاكثر قدر مخصوص يطلب
اخراجه من المال بشروط مخصوصة وعن المبسوط انه اخراج ذلك القدر وعن الفاضل انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ
الذكوة في قوله ذكوة الجنين ذكوة امه واستشهد بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفي التنظير بلفظ الذكوة نظر فان الظاهر ان
لفظ الذكوة لم يستعمل في العين اصلا وفي الاستشهاد مع كون الذكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد
بقوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة ان لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغوية الثلثة لان الزكوة تنمي المال
وتنمو ثوابه ويطهر من الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه ومن الرذالة الحاصلة فيه عند المنع وصاحبه عن اثم المنع ورذيلة الشح ويصلح

المال

المال والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق في المال سوى الزكوة المالية والفطرة وربما
يحكى عن ظاهر كلام الصدوق ره ما يستفاد من كثير من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه في كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه ولكن
من نظر في تلك الاخبار بعين الاعتبار يعطي حيا فيها ما ساق الاستحباب بل لا يبعد ذلك ايضا في كلام الصدوق نعم حكي عن الخلاف في وجوب
حق الحصاد مدعيا عليه الاجماع ونفي عنه البعد المرتضى ره للآية والاخبار الكثيرة والاقوى استحباب ذلك ايضا كما سيجيء في زكوة الغلات انشاء الله
من الاخبار وتحقيق مطالب هذا الباب يتوقف على النظر في امور ثلثة الاول في زكوة المال وفيه مقاصد المقصد الاول في شرائط الوجوب وهي

وانما تجب على العاقل البالغ الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل في نقديه اجماعا الا ما يظهر من ظاهر اطلاق ابن حمزة وهو
محمول او شاذ لاستفاضة حكاية الاجماع وروايته الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل في المقام وقد يستدل بانها تكليف منفي عن الصبي فيه ان
الخطاب للولي كالاستحباب اذا اتجر بماله ثم ان ظاهر اخبار المسئلة مثل قوله ع ليس على مال اليتيم زكوة هي عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجري
الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله ع ليس على المال الغائب صدقة ولا على الذي صدقته حتى يقع في يدك وغير ذلك من العنوانات التي نفى الشارع
الزكوة عنها فلا يكفي بلوغه في اخر حول التملك بلا خلاف ظاهر وما في الكفاية من الاشكال في حكم المتأخرين باستيناف الحول عند البلوغ في
غير محله نعم قد يستدل المشهور بما دل على اعتبار حول الحول على المال في يد المالك والصغير ليس في يده فيه ما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار
التمكن من التصرف في مقابل الغائب والمفقود في مقابل الغائب والمفقود والمغصوب ولا ريب ان تمكن الولي كتمكن الوكيل ولذا يجب الزكوة على السفيه اجماعا
ويستحب الزكوة في غلات الطفل ومال التجارة وهو اشبه مع اعتبار الشروط كلا في الزكوة المستحبة كالواجبة وكل من الصغر والجنون مانع مستقل
غير العجز عن التصرف كما لا يخفى وقريب منه في الضعف التمسك برواية ابي بصير ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل
او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كان عليه زكوة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس
الحديث بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا ان ما في الحديث اذ الظاهر ان المراد بالموصول الزمان المستقبل
في استحباب الزكوة لولا الصغر لا مطلق زمان الماضي ولذا يقبح ان يقال ليس عليه لليوم الماضي او للشهر الماضي زكوة فالمراد الحول الذي هو السبب
في ايجاب الزكوة لولا المانع ولا يجب ايضا على المجنون مطلقا لا في نقديه ولا في غيرهما على راي سيجيء تقويته اطلاقا لعبارة كغيرها بل المحكي عن
جميع الاصحاب من المفيد الى زمان المصنف قده عدم التعرض للمطبق وذي الادوار منه وصرح المصنف في التذكرة وغيرها على ما حكي بانه يستأنف الحول
حين الافاقة ولعل ما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص الاتية والفتاوى المنافية للزكوة في مال المجنون ان هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة
كالمال الغائب والدين والمفقود وغيرها مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم ملاحظة شروط الزكوة فيه فلا يجري في الحول مع ان ظاهر كلام الاصحاب
من اشتراط وجود الشرائط بحول الحول كالصريح في ذلك ما دام كذلك وبذلك يندفع نظر ما يوفي الطفل من انه لا مانع من توجه الخطاب اليه
بعد الافاقة والبلوغ ان يتوجه هذا في المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المصنف قده
في التذكرة وغيرها وربما يستدل بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية وتبعهم ره
في المناهل واما النائم والساهي وشبههما فالظاهر عدم منعهما ابتداء واستدامة وان خرجا عن المعتاد ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي والمجنون
بولايته لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه لاخبار كثيرة ظاهرها
كعبارة المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار الصريحة في نفي الوجوب الى ما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على
البالغين وفاقا للمصرح به المقنعة وهو دليل على ارادته من هنا الاستحباب المؤكد كما حمل عليه في التهذيب وحمل هذه الاخبار على التقية لا ينافي ارادة
الاستحباب لان التقية تتأدى بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجية ومما ذكرنا
يظهر ضعف ما حكي عن الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع
في الايضاح على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان المأذون والمحسن
ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب يرويه ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل في يده
مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له
خلافا للمحكي عن جماعة من تضمين الولي لاخبار بعض الاخبار المقيد بصورة عدم الولاية او تقصير الولي كما يستفاد من الرواية وغيرها اجواز
اخذ الولي الاجرة واما المجنون فلعله كذلك فيه الاستحباب في مال تجارته بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت
لابي عبد الله ع امرأة من اهلها مختلطة لها مال اعليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكر قال
سئلت ابا الحسن ع عن امرأة مصابة ولها مال في يد اخيها فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة والكلام في كون الربح للمجنون والخسران عليه كما تقدم

في شرائط وجوب الزكوة والاجمال وانه لا زكوة على الطفل

في انه لا زكوة على المجنون

في الصبـ

في الصبيان فان اتجر بمال الطفل والمجنون متجر لنفسه بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نماء ملكه كان الخسران
والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل الى الولي المليء بالاقراض ونحوه والمعروف جوازه
ان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل ولي مال اليتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين يستقرض
من مال ايتام كانوا في حجره ونحوها رواية اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرة في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية
منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح
للغلام وانت ضامن وما عن الكاهلي المرتضى عن ابي الحسن ع في مسئلة عن الرجل يكون في يده مال للايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي
له ان ياكل الا القصد ولا يسرف فلكان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تع الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وخالف في ذلك الحلي
فيما حكي عنه انه لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذي تقتضيه اصول المذهب
ويظهر ذلك من المحكي عن المبسوط قال ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال في كل هؤلاء الخمسة
لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى
ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا
يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة
كيف كان فالقول بالمنع والحاق اقراض الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي نقلوا الظاهر على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة
المجبرة بما حكي لعله اقوى وربما يدعي الجواز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي المليء مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولي
اياه لغيره وان كان غنيا الا مع خوف التلف ونحوه ثم المراد بالملائة ما تضمنه رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع كان لي
اخ هلك فوصى الى اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان
لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا باس به وان لم يكن له مال فلا يعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم
ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يتعرض لمال اليتيم وفيها دلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تحصيل الغرامة له عند التلف والا فاصل
الغرامة يجب على المتصرف المعسر ايضا عند الايسار ويمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمينان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها بين
الناس ويرهنون له عند من يقرضه او يطمئن بحصول الهدايا او الزكوات والاخماس له ونحو ذلك ولعل اليه يرجع ما عن المبسوط والنهاية من ان
المراد بالملائة ان يكون متمكنا في الحال من ضمانه ولكن عن جماعة اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل وزاد في المسالك كونه فاضلا عن المستثنيات
في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه لتخرج المستثنيات الممنوع من التصرف فيه شرعا او عقلا ايضا ولو فقد المتجر من شرطي
الولاية والملائة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لحرمة التصرف في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام فتلزمه الضمان لادلة
ضمان يد العادية ولو كان نفي التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي فحق الكفاية لا يبعد الجواز فلو اتجر مع الاضطرار الى التصرف المذكور فيما لا
ريب فيه لانه ولي لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع الى الولي لادلته ولا يتبع لما التزم هنا الا
خلاف فيه واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا ووافقه في المناهل حاكيا له عن جده قده في شرح المفاتيح ففيه اشكال من عموم الكتاب
والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظاهر الاصحاب اختصاص التصرف بالولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده
ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل النظارة فيها على النظر في المصلحة والمداقة
فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون العامل وصيا فلا معنى للتفصيل بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين
كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مسوقا لبيان علة الحكم يعني انه حيث فرض كون العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه واما حكم الربح و
زكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل او دفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين واجاز ولي الطفل
فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ لا فرق في قابلية صرف العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه والمالك كما
صرح به جماعة في عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة الا اذا فرض المصلحة في البيع ووجوب التصرف مع المصلحة
وتعذر استيذان الولي فان العقد يقع لازما لا ينفك فيه رد الولي بعد الاطلاع الا ان يكون تيسر استيجاز الولي كتيسر استيذانه فيقع العقد
معه موقوفا وكيف كان فمجرد احكام الفضولي يجري الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم بكون الربح لليتيم والخسران على العامل كما هو ظاهر المتن
وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر ع قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وعلى التاجر
ضمان المال ورواية سعيد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر فان الحكم فيهما بثبوت

الزكوة فى مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فدل بالملازمة على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولى
وتقييدهما بما اذا اجاز الولى بعيد وتطبيق مسئلتى الربح والخسران على قاعدة الفضولى ومن خروط الفساد واختصاص الروايتين بصورة وقوع الشراء للطفل
لا ينفع مع عدم القول بالفصل واما تطرق المسئلتين بعيد ومن صحة العقد فى نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه مما يؤيد بعدم ابتنائه على مسئلة
الفضولى حكم الحلى فى محكى السرائر وفخر الاسلام فى حاشية الارشاد كون الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولى تبعا للشيخ فى المبسوط وابن حمزة
وظاهر الحلى بل هو القول الاخر للشيخ فى الخلاف فى كتاب النكاح حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولى وان صح البيع الفضولى وعلى القول بالتوقف
على الاجازة فهل يجب على الولى الاجازة مع ظهور الربح وجهان من انه نوع تفويت للمنفعة وهو فى قوة فسخ العقد الجارى الذى فيه المصلحة بل هذا اولى
ومما حكى عن المص قده فى نكاح المذكرة من وجوب بيع متاع الطفل اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد
فى باب الحجر ومن عدم الدليل على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام فى محله ولو اشترى فى الذمة ودفع مال اليتيم عما فى الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة قصد
سواء قصد عند المعاملة دفع مال اليتيم عما فى الذمة او اتفق ذلك بعد المعاملة وح فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن قد يقال ان
ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقته فى الاتجار بالعين الا انه عرفا يصدق
على الاتجار بما فى الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا فيرى العرف يطلقون ان فلانا يتجر بما فى يده او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا الاتجار بما فى الذمة
اذا عزم على دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وضع السلعتين يخصونها باسم المعاوضة دون البيع ومن هنا استوجه سيد مشايخنا
الحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين بعد ما حكى عن جده قده فى شرح المفاتيح انه الاظهر وفيه ان هذه الاخبار على فرض شمولها لما ليس بخروج عن
القاعدة بها اولى من العكس بل العكس اولى وفيه انه ان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت بالعموم من
وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار لتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة بالادلة
القطعية ممنوعة بامكان دفع البعد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمص والمحقق ونحوهما كما اخرجناها عن قاعدة الفضولى
فى الصورتين السابقتين مع امكان ان يق ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء انه قد قصد دفع الكل الا فى ضمن هذا
الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يستفيد باطراد هذا الحكم فى غير مال الصغير وتعديته الى كل مال قصد عند العقد دفعه عما فى الذمة
بعد رضا مالكه ويدل عليه مضافا الى اخبار مال اليتيم روايات منها ما عن الكلينى بسنده عن رسالة عن ابى حمزة الثمالى قال سئلت ابا جعفر ع عن
الزكوة تجب على فى موضع لا يمكننى ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها
فى تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع بن سيار قال قلت لابى عبد الله ع
انى كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لى عليه ثم انه جائنى بعد سنين بالمال الذى كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف
درهم ربحتها فى مالك فهى لك مع مالك اجعلنى فى حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذى كنت استودعته واتيت حتى استطلع
رايك فما ترى فقال خذ نصف الربح واعطه النصف فهذا رجل تائب والله يحب التوابين وحكى عن المختلف ان الودعى اذا اتجر من دون اذن المالك كان ضامنا
والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضى وابى الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء بالعين
كما صرح به فى المختلف فانه فى مسئلة تجارة الغاصب فى الاثمان لمن قال بكون الربح للغاصب ان اشترى فى الذمة ملك المشترى المبيع وكان الثمن
فى ذمته بلا خلاف انتهى ولكن يحمل كلماتهم على ما اذا اتفق دفع مال الغير عوضا الا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا الا عن وتحمل الروايات على
صورة قصد دفع مال الغير عوضا والمسئلة فى غاية الاشكال الان ثبوت الربح للعامل لا يخ عن قوة وان كان التاجر وليا غير ملى فلا اشكال
ولا اشكال فى جواز شرائه للطفل حط وقد تقدم ذلك فى كلام المص قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظ وقوع الشراء للطفل
فالربح له والخسارة على العامل لعموم ما تقدم من ان تجارة غير الولى كذلك من غير احتياج الى اجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة عن مسئلة
الفضولى واما بناء على عدم اخراجها عن قاعدة الفضولى فالظ ايض وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة ولا يقدح فى ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء
وقع بعين مال الطفل ولو اثر ذلك لاثر فى مطلق عقد الفضولى اذا قصد العقد لنفسه ولم ينفع الاجازة والظ عدم احتياجه الى اجازة مستانفة
من الولى العامل ولا من الولى الذى هو شريكه فى المرتبة فهو نظير الوكيل اذا اوقع العقد على مال الموكل لنفسه فانه يقع العقد بمنزلة الاجازة كاف عنها
نعم قد يستشكل فيما اذا تعلق غرض الولى بنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوصية المالك وان لم يكن ركنا فى العقد وبهذا يفترق البيع عن النكاح الا انه
لا يبعد مدخليتها اذا لاحظها المتبايعان ولعلهما الاتى الذى يسهل الامر ما عرفت من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولى وان مجرد وقوع
العقد بمال اليتيم مع عدم الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم والتقييم مضافا فى مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدمة منها خبر الصيقل الدالة على كونه
الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال فان المراد هنا بقرينة نفى الضمان عن العامل مع الملائة منطوقا فى خبر الصيقل ومفهوما فى غيره هو كون العامل وليا

من الحكم بعدم التوقف على الاجازة مط فى عقد الولى والوكيل اذا اوقعا لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين بخصوصيتهما اشكالا لان العقد الواقع الخاص
اعنى انشاء نقل المال الى نفس العاقد لا يؤثر بنفسه فى افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مقصود ولغاية الامر انه قابل لان يسلب عنه الخصوصية
الملحوظة فيه من كون النقل اليه هو العاقد لكن السلب لا يتحقق فعلا الا بما يصرفه الى المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا له كافيا فى صرف المبيع
اليه لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل الى الغير الا برضاء او برضا وليه بالانتقال اليه لعدم كون العقد ملكا مقررا والمفروض ان الولى
لم يرض بالانتقال اليه وانما رضى بالانتقال الى نفسه ويمتنع اجتماع الرضاءين فلم يتحقق فى هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا يلزم العقد
الا بعد رضا الولى وهذا العقد احوج الى الاجازة مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق فى المعتبر باحتياج الاول الى اجازة مستانفة
فى فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام الكلام فى محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة الولى اذا اثرت فى الغاء قصد العاقد
العقد لنفسه مع انه دفع فوقوع العقد من الولى اولى بالغاء قصد الولى العقد لنفسه لانه دفع وجه الاندفاع ان الاجازة انما تدفع قصد الخصوصية
من حيث كونه رضا بمضمون العقد المعرى عن ملاحظة خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا الرضا لا يحصل الى المتجر او من هو فى حكمه وان كان
الشراء لنفسه بالعين مع ضمانه باحد الوجوه الناقلة فلا اشكال فى تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لم يجز فحكمه كالصورة السابقة كما انه
لو اشترى بما فى الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم فى غير الولى فالشان فى جواز الضمان للولى الغير الملى وقد عرفت كلام الحلى والشيخ فى المنع
عن التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل فى شرح الروضة ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء ولا تنقيض
ان نقل الولى المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو فى معنى تلفه بل قد يكون تلافه عرفا وبمنزلة الاخذ مجانا وقد دلت الاخبار المتقدمة
التى تقدم بعضها على اعتبار الملائة فيمن يقرض مال اليتيم لكن موردها مختص بغير الاب والجد لذا حكى عن المتاخرين كما نقل عن الاصحاب كافة فى
وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد عن ذلك مجوزا والهما الاقراض مع الاعسار ولعله لما ورد فى حق الوالد بالنسبة الى ولده ما ورد حتى قال النبى
لرجل انت ومالك لابيك وقال الصادق فى رواية محمد بن مسلم ان الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء وفى رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد
وخصوص ما ورد من اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل ان ظاهر هذه الاخبار غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة
من مال الولد صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه اما البنوى فهو من المسلك بما رواه الشيخ عن الحسين بن ابى العلا قال قلت لابى عبد الله
ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذى اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك
لابيك فقال انما جاء بابيه الى النبى ص فقال يا رسول الله هذا ابى قد ظلمنى ميراثى من امى فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال له انت ومالك
لابيك ولم يكن عند الرجل شئ وكان رسول الله ص يحبس الاب للابن ويشهد لما ذكرنا من الجمع من الاشكال فى اطلاق مال الولد مع
الاعسار الذى هو بمنزلة الاتلاف والاخذ مجانا صحيحة ابى حمزة الثمالى عن ابى جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل انت ومالك لابيك ثم قال
ابو جعفر لا يحب ان يأخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد فان التعليل فى الاية يدل على عدم جواز الافساد فى ماله
اى فساد اشد من اخذه وضياع الاعسار سيما اذا لم يرج اليسار واما اخبار تقويم الجارية فنقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به
الحلى ايض فيما حكى عنه مع امكان ان يق ان اطلاقها وارد فى مقام بيان حكم اصل جواز التقويم اما لدفع توهم المنع او لدفع توهم جواز
التصرف فى الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال ثم لو سلم ما ذكروه فى الاب فلا يخفى عدم الدليل على الحكم فى الجد بل مقتضى عموم الاية
التحريم ودعوى انه ابو حقيقة كما ترى ومثله دعوى الاجماع المركب واعلم ان المشهور كما قيل ان حكم التجارة فى مال المجنون حكم الصبى فى جميع ما
تقدم وكذا الاخبار المص قده فى صورة ضمان الولى لهما ان الربح لهما واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق على ذلك لكن فى جريان ما خالف الاصول
من الاحكام المتقدمة بالنسبة اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل والمجنون فوضيح ان مقتضى عموم ما دل على زكوة التجارة
ثبوتها على الولى حيث اتجر لنفسه ووقعت التجارة له بان كان فى الذمة او كان بالعين وقلنا بجواز ضمان الاب والجد له من غير ملائة وكذا ثبوت
زكوة التجارة فى مال الطفل اذا اتجر له غير الولى كما دل عليه صحيحة بكير وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر التاجر لنفسه وحكم بوقوعها عن الطفل
اما لعدم كما ذكرنا او مع كون العامل وليا او مع اجازة الولى فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب الزكوة فى
مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له لا ما اذا وقعت التجارة له بالاجازة او بحكم الشرع واما على التاجر فلعدم سلامة الربح له لرواية سماعة عن الرجل
يكون عنده مال اليتيم فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمرى لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة مثل عن الشهيدين والمحقق الثانى
فى كل موضع يقع الشراء للطفل وهو مشكل لظهور الاخبار فى غير ذلك ولا فرق فى الاشكال بين حصول الاجازة كاشفة او ناقلة وتستحب الزكوة
فى غلات الطفل ولا تجب فى فاقى للمص قده والمحقق والشهيدين والمحقق الثانى وحكى عن القديمين والشيخ وسلار وعن التحرير حكايته عن اكثر
الاصحاب وعن غيره حكايته عن المتاخرين كافة بل عن المختص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت الى ان الزكوة لا تجب

على الطفل والمجنون للاصل وعموم ما تقدم من الاخبار النافية للزكوة في مال اليتيم وقوله عليه السلام لا زكوة على يتيم وخصوص قوله عليه السلام في رواية ابي بصير المتقدمة
وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما وعن الناصريات انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ الصدقة
من زرع الطفل انتهى لعموم ادلة الزكوة في الغلات وخصوص صحيحة ابن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا ليس على مال اليتيم في العين والمال
الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجيب بان الوجوب بمعناه المصطلح عندنا واما بمعنى الثبوت والاستقرار فيثبت اللزوم على التقدير
سيما بمعونة لفظ على ويضعف بوجوب تخصيص العموم بما دل على نفي الزكوة عن اليتيم وحمل الصحيحة على الاستحباب المؤكد جمعا بينها وبين رواية ابي
بصير المعتضدة او المنجبرة بالشهرة العظيمة واما ما حكاه في الناصريات عن اكثر اصحابنا فهو لا يدل على الوجوب كما لا يخفى لان اخذ الزكوة المستحبة
من مال الطفل فيه مصلحة له وللفقراء هذا مضافا الى موافقة مضمون الصحيحة لمذهب فقهاء الجمهور كما عن المنتهى وان حكي عن التذكرة حكاية
القول بعدم الوجوب عن ابي حنيفة وجماعة الا ان الظاهر ان المشهور بينهم وما اليه ميل سلاطينهم هو الوجوب ثم ان المعروف بين الاصحاب هو ثبوت
الرجحان كما عرفت من عبارة الناصريات واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق عليه بعد ان حكى عن الاردبيلي التصريح بالاتفاق على الاستحباب وصرح
بعدم الخلاف في الرياض انتهى ويظهر ذلك ايضا من النافع حيث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والكفاية انه مذهب عامة المتأخرين وجمهورهم ويدل
عليه الصحيحة السابقة بالحمل السابق ولا ينافيه الحمل على التقية لما عرفت غير مرة من ان التقية تتأدى بما ظاهره موافق للعامة وان اريد خلافه نفسه
منفصلا وبعد ذلك فمن الغريب ما عن العلامة الطباطبائي من انكار الاستحباب مدعيا بانه لم يصرح احد بالندب قبل الفاضلين وهل يلحق بغلات
اليتيم مواشيه ظاهر المحكي عن الوسيلة نعم حيث ادعى الاجماع المركب الا ان الحكم بالاستحباب بمجرد هذا مشكل وان كان اجماعا منقولا معتضدا بما
تقدم عن الناصريات وفي الرياض ان ظاهر جماعة من الموجبين والمستحبين عدم الفرق بين الغلات والمواشي الا ان في الاكتفاء بمثل ذلك في الشرع على
مال اليتيم اشكالا ولذا مال جماعة من المتأخرين الى العدم وهو الاحوط واشكل من ذلك الحكم باستحباب الزكوة في غلات المجنون فضلا عن مواشيه
وان ادعى في الرياض ان ظاهر من عدا المحقق وبعض من تأخر عنه عدم الفرق بين الطفل والمجنون ولا زكوة على المملوك وان قلنا بكونه مالكا
مطلقا او في الجملة على الخلاف المذكور في محله اما على القول بعدم الملك كما هو المشهور والظاهر بل ظاهر بعض العبائر المحكية الاجماع عليه فعدم
الزكوة عليه واضح بل يخرج عن حد الاعتبار ملكية النصاب كما فصل في الغنية واما على القول بالملك فلحسنة ابن سنان بابن هاشم قال ليس على
مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيء ونحوها رواية اخرى لابن سنان ومن العجيب ما حكي عن المنتهى كما عن
النافع تبعا للمعتبر والمبسوط من وجوب الزكوة عليه على القول بالملك مع ان ظاهر المحكي عنه في المنتهى والتذكرة اتفاق اصحابنا بل غير شاذ من
العامة على عدم الزكوة عليه لكن الظاهر انه فهم من الاصحاب استنادهم في ذلك الى عدم الملك ويمكن ان يوجه الحكم في الروايتين بمجرد الملك
لا التمليك بنفي الزكوة بعدم الملكية للادلة الدالة على عدم ملكية العبد فيكون اضافة المال اليه في الروايتين بمجرد الملابسة لا التمليك كما
يفصح عنه رواية ثالثة لابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لم يصل الى سيده وليس
هو للمملوك وقد يستدل على فرض الملكية بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه وبنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا كما في المختلف
وعن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف اذ له التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على ما حكي عنه لكن
هذا انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه للاجماع على الحجر عليه لو ملك فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا صرح مولاه فيه وفوض امر المال
اليه كما يشعر به رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام ليس على المملوك زكوة الا باذن مولاه ومنع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في السفيه فتامل ويرد على الثاني
منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع في زمن خيار البائع بل المنتقل بالعقود الجائزة فالاولى الاعتماد على ما تقدم من النص الظاهر
في كون المملوكية بنفسها مانعة عن وجوب الزكوة كما انها مانعة عن وجوب الخمس كما انها مانعة عن اخذها فيرجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك
ولا بفقره وهذا هو الظاهر من كلمات اكثر الاصحاب حيث لم يتعرضوا لاعتبار الحرية باعتبار الملكية او اعتبار التمكن من التصرف واما رواية علي بن
جعفر فهي مطرحة او مأولة وهل يجب زكوة ما في يده على المولى مطلقا او ليس عليه كذلك او يبنى على القول بظاهر المحكي عن القواعد والتحرير الاول قيل
لانه مال المملوك لا له فلا يسقط زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على السيد ولان المولى لما كان
له انتزاعه من يده متى شاء كان كالمال في يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظاهر الرواية الثالثة الثاني وهي ان اشتملت على التعليل لعدم وصول المال
اليه فان كان قد ورد بحيث عدم الوصول حقيقة كما اذا كان غائبا او متمردا للمنع مسقطا للزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير واصل
الى سيده ففيه ان يد العبد اضعف من يد الوكيل الذي هو منزلة يد الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث رده منها الى العبد ليختص به وينتفع به او بعضه على
نفسه فهو كالنفقة اذا غاب الشخص ويجيء عدم وجوب الزكوة عليه تكلف لا يصار اليه في مقام تخصيص الادلة القطعية الموجبة للزكوة على المال
المستجمع للشرائط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الوجه الثالث ولا فرق فيما ذكرنا بين القن

في انه لا زكوة على المملوك

والمدبر وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظاهر في الجميع حتى المكاتب بقسميه
وعن التذكرة نسبته الى علمائنا بل عن المنتهى نسبته الى العلماء كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما ورد في المكاتب عن الحجر عن التصرف فيما
بيده بالاكتساب حتى ورد انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة في طعام ويرتفع الاشكال الدائر لو قلنا بعدم ملكيته كغيره من الاقسام
كما عن المصنف في النهاية والمحقق في المعتبر ومما ذكرنا كله يظهر ضعف ما في الحجرية عن الصدوق ليس في مال المكاتب زكوة ونحوه النبوي واما الاستدلال
بما رواه ابو عبد الله بن سنان المتقدمة من خبر صحيح ظاهر الاستدلال بها على منع المملوك من الزكوة من ان المكاتب يعطى من الزكوة فمورده الا الاحتمال كما
لا يجب على المكاتب كذا لا يجب على مولاه وان قلنا بملكيته لان المولى ممنوع عن اخذه منه الا على وجه استيفاء مال الكتابة ما لم يعجز ثم لو اجلنا العجز
كاسقا او ناقلا وعن المبسوط ان المكاتب المشروط لا زكوة على ماله ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا الا ان العبد لا يملكه عند
والمولى لا يملكه الا بعد عجزه انتهى وظاهره نفي ملك المولى ونفي استقلال العبد فيرتبهما عنه في باب الكتابة من كسبه ما له وظاهر ما تقدم
عن المص والمحقق فلعلهما عكسا ذلك وعلى كل تقدير فالحكم واضح والرجوع الى العمومات المالكية المكاتب ضعيف ورواية الحجرية ضعيفة نعم لو تحرر من
المكاتب المطلق شيء ولو جزء يسير وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ نصابا بلا خلاف ظاهر وعن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به
الاصحاب وان وجهه واضح وهو كذلك لان نصيبه مال جامع لشرائط الزكوة وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب
شيء من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر رواية ابن سنان المتقدمة عدم جواز اعطاء المملوك من الزكوة وظاهرهما عدم تملكه ويمكن حملها
على صورة عدم الاذن والحكم بجوازه مع اذن المولى فالاخذ فيصير ملكا للمولى فيخرج عن الاستحقاق ولو كان في سبيل الله لا بقصد التمليك
بملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا العرض بنسبة الملك وان كان وكلا عنهما ملكاه بالسوية ولو كان احدهما
مستحقا ملك مقدار حصته وجميع ذلك مبني على ما عرفت ولا تكليف في مال الزكوة من تمامية الملك في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول وقبل تعلق الوجوب
فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملك بمعنى تزلزله من حيث الحدوث لتوقفه على شرط لم يقع او لم يعلم وقوعه واما التزلزل
من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا كما صرح به في المسالك وان
اورد عليه في المدارك بان القول بكشف القبض غير مذكور في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واقع الا ان الذي يحكى عن بعض هو ان من القائلين
باعتبار القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة
اتفاقا الا في المواضع المخصوصة واذا لم يجعل احد القبض من اللوازم وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم ليس المعنى
المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكيته مراعاة بتحقق القبض فان تحقق ثم من حين العقد انتهى المحكي وهذا نص فيما ذكره في المسالك وكيف كان
فلا اشكال في اصل المسئلة كما لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض وان كان متزلزلا لا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع نعم لو رجع الواهب
قبل الحول سقطت الزكوة بلا اشكال ولو رجع بعد الحول فان كان بعد امكان الاداء وان لم يؤده قدم حق الفقراء وان كان قبله ففي التذكرة
وكشف الالتباس سقوط الزكوة وقد يستشكل بان التمكن من الاداء معتبر في الضمان دون الوجوب فالزكوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان
لم يكلف المالك منجزا بالاخراج للعجز فيكون رجوع الواهب على ما يتعلق به حق الفقراء فيتقدم سيما على القول بتعلق الشركة وكذا لا يجري
الموصى به في الحول اذا كان حوليا الا بعد القبول وبعد الوفاة لانه قبل ذلك الا غير مملوك للموصى له او غيره متمكن من التصرف فيه ولو لعدم العلم
بملكيته بناء على احد وجهي الكشف في القبول ولا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما عن المص فواضح واما على القول
بحصول التملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام وبعد استقرار الملك لان للامام ان يقسم بينهم بحكم فيعطي كل واحد من
الاوصاف شاء فلم يتم ملكه عليه كذا عن المنتهى لكن المحكي عن ظاهر كلام الشيخ في الخلاف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا من كل صنف من الغنيمة
فليس للامام منعها مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة فهو نظير الخيار مع انه مختص بصورة تعدد اصناف الغنيمة
واما مع اتحاد جنسها فالغانمون كالورثة يملك كل منهم نصيبا معينا منها واعتبار التمكن من التصرف لا يوجب الا اعتبار التمكن من القسمة
فقطا لبعض الغانمين فان حضر فلا اشكال والا فان كان غائبا فلا يجري الا بعد وصوله اليه او الى وكيله الا اذا قبض عنه الامام بالولاية
وان كان حاضرا فالظاهر انه موقوف على قبض الغانم ايضا الا اذا قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين المالك ودفع الحجر عن التصرف
لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام في محله من كتاب الجهاد ولا يجري القرض ايضا الا بعد القبض
بناء على ما عن الاكثر من انه وقت حصول الملك وعلى قول الشيخ يجري من حين التصرف وهو ضعيف يرده مضافا الى ما سيجيء في باب القرض ما في
حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان موضوعا عنده حولا وظاهره وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا واما المبيع ذو الخيار
فانما يجري في الحول من حين البيع ولا يتوقف على انقضاء زمان الخيار بناء على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء زمان الخيار ويشكل

ولعلها اسقط الراوي

بعون الله الحق الاول من كلام المحشي رحمه الله الى قوله والمنتهى والمحكي هو من البعض

ذلك ثم خيار البايع لو قلنا بمنعه المشتري من التصرفات المنافية للخيار وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول
من حيث الملكية حين العقد وان كان له مانع آخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محل بحث في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد
وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فيسقط البايع في الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله في العلل حمل هذا الكلام على نحو
تصرف المشتري في زمان خيار البايع فيرجع البايع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالتشقيص وقد اطلق المص قده هنا الجريان في الحول
من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي لخيار البايع والشهيد قده في البيان عد خيار البايع من الامور التي ظن انها مانعة عن الزكوة وليست
مانعة مع تردده في الدروس في جواز تصرف المشتري بما ينافي خيار البايع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي اعني النقل او الاتلاف لا ينافي وجوب الزكوة
عندهم لانه مقصود على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن فان الراهن لا يستقل في التصرف فيه وان لم يكن نافيا ثم ما الفرق
بين منذور الصدقة بعينه نذرا مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بما تغير السدد دون الخيار تحكما
بل تحكما ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار الحول لان الحول لم يحل وهو في يد المالك وكونه عنده ونحوه سقوطها
عن مال الغائب ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب باستيذان الغاصب او مع عدم اطلاعه وبين غيره
بل يعم الحكم لما اذا اذن الغاصب للمالك في التصرف في المغصوب مع بقاء يد العدوان عليه وهو قوي نعم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال بانه لو كلف
الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل المطلب فضلا
عن عمومه ضرورة انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي بين ثبوت الزكوة في العين وعدم
وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجيء من ان التمكن من الاداء شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج من غير النصاب
كيف وحكي عن الشيخ في احد قولي الوجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكي ذلك عن الجامع ايض وان ضعفه في المعتبر
كيف كان فالعمدة هي اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قد يقال انه لم يتمكن من تخليصه ولو ببعضه ولو بالاستعانة بظالم والاوجه فيما زاد على الفدا
ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف وفي موثقة زرارة في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه
لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين ودلالة الرواية بصدرها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة
على اخذ المال الغائب وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة وح يحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحضور الفعلي واليد الحالية على مجرد القدرة
على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر مقدور في مقابل ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي
لم يملك في تمام الحول وقد حكى الشيخ في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر على التصرف فيه بان يفك رهنها
والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا البس بالولي من ابقاء تلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع
في اليد بالفعل سيما مثل قوله ع في صحيحة ابن سنان البزنطي علي الدين صدقة ولا على المال الغائب حتى يقع في يدك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية
فيحمل الموثقة على القدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل الوكيل في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه
ونحو ذلك نعم التمكن من اخذه خفية لا يبعد عده من التمكن فيكون العبرة بالتمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويقرب هذا الحمل ان تقييد المال
الغائب في ادلة نفي الزكوة بما لا يقدر على التسلط عليه والتمكن ولو ببذل البعض لدفع الظالم بعيد بل نفي بالنادر ولو قيل ان المال الغائب عنوان
مستقل في نفسه لا يلحق به المغصوب لعدم تنقيح المناط سقط التمسك بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في المال الغائب لكن الظ ان المعيار في الكل
واحد وهو العجز عن الاخذ ولذا استدل ببعض تلك الاخبار لاشتراط التمكن بالاطلاق في شرح الروضة فاستدل له بما ورد من وجوب الزكوة في الدين
اذا كان صاحبه قادرا عليه وتركه متعمدا مع عدم عمله بمضمونها من ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة
على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى العرف لانه المحكم في مثله والظ صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة
على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو وان كان في صدقه على التمكن من اسباب التمكن خفاء بل منعا الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاويهم
ومعاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع ح الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة
للزكوة وخصوصها اعني ما يعم القدرة على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي للقدرة التي نيط بها الحكم فيما عرفت من الموثقة و
غيرها كيف وسيجيء في المرهون ما يدل على ان مراد اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات وغيرها
لا تدل على اعتبار ازيد منه ويلحق بالمغصوب المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان ولو امكن الاستنقاذ وجب ولو صانعه ببعضه وجب في الباقي
وفي اجزاء امكان المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا في الاستنقاذ بظالم اما الاستنقاذ بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة وجه النظر هو ان
تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة وكما ان تحصيل الملكية لا يجب كذلك تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما

هذا في

منه او في استشكال المحقق الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من
التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في انصراف اطلاقها الى ما احتاج الى صرف بعضه او صرف مال غيره تاملا ولو كان القدر اكثر امتيازا بالعادل او
ازيد فالاشكال اوضح بل منع الزكوة اقوى وكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر وان امكن توجيهه بان العادل حيث
انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب فالمال فقدرته
بمنزلة قدرة المالك بالتشخيص والظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث الاضطرار فهو من قبيل التسبيب الى التمكن بخلاف الاول ومما ذكرنا يظهر الكلام
في مال الغائب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله نعم اطلاق المتن و
غيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من التقييد ففي المدارك ان عبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغائب اذا كان
متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي عن مال الغائب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على كونه بحيث القدرة وان
كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا باس واعلم انه حكي جماعة من المتاخرين
منهم المص قده بالمالك ووكيله في وجوب الزكوة في الغائب عن المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يتمكن المالك على التصرف فيه واخذه
والمحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاوفق باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف الا ان يدعى صدق التمكن على المالك عرفا
بتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو اريد عدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل
عن ماله فان كان في يد وكيله فكما سبق وان كان موضوعا في بيته فالظ وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عنده وبيده وفي يده وان
كان عاجزا عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال
في المنتهى انه لو اسر في بلاد الشرك وله مال في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوة محتجا بانه غائب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن
القاضي عن جواهر الفقه وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه وجبت كونه كالمفقود مضر فيه نعم لو كان سائمة لا راعي لها او
حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم في الغائب كونه في يد الوكيل انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظ من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما لعدم
حدوث تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما لحدوث مانع فيه اما التعلق حق شرعي به او بدعوى او عينه منقطعة لاخذ
قصور المالك عن التصرف فيه لمرض او حبس او غيرهما قال في كشف الغطاء ولا يخرج عن التمكن لعروض شيء من قبله كاعماء او جنون او فقد او جهل
ونحوها من الموانع الشرعية الاختيارية المانعة عن التصرف في وجه قوي اما ما تعلق الحلول كان لشرط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حتى
يصح فالظ الحكم بانقطاع الحول واستينافه بعد ارتفاع الموانع انتهى وفيما ذكره بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لا يخلو من اشكال
فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص بنفي الزكوة عنه كالارث الغير الواصل الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير مورد
النص الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى ومن عقد فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تمام
الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتباه مراد المجمعين كلا او بعضا فان تحقق القدرة على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة
فيحكم بوجوب الزكوة ايض كما يحكم بنفيه لو علم تحقق عدمها وان اشتبه التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات الوجوب لعدم العلم بتخصيص
بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال عنوان المخصص الى العمومات وعلى اي تقدير فلا اشكال واعلم ان
التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في الغلات فظاهرهم اتحاد سببه مع سائر الشروط اعتبارا
في زمان تعلق الوجوب وربما مال جماعة من المتاخرين الى كفاية تحققه بعده لذلك لاطلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار التمكن بما يعتبر فيه
الحول ومنه نظر الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية لعدم جواز التصرف فيه بالاستنماء
بل لعدم الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن بعض التذكرة بعد نقل الخلاف في انتقال ملكية الوقف
الى الموقوف عليه انه يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيف كان فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه منه
نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال ظاهرا وكذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع
نعم حكي عن غير واحد انه يعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي اليوم بل اللحظة اذا حصل الياس والفرق بين
الضلال والخروج عن الملك اشكال واشكل منه اطلاق ما في الوسيلة انه لو ضلت واحدة من النصاب قبل الحول ثم عادت لم تسقط الزكوة
ولو بعد سقطت على الاشكال في تخلل مدة الفقد والضلال بين ايام الحول فلو فقد مشغلها لم يحسب من الحول بلا اشكال وكيف كان
فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا خلاف كما عن جماعة المنصوص بل ربما حكي عن ظاهر جماعة الاستحباب مع خلال السنة واحدة وعن المنتهى
انه اذا عاد المغصوب او الضلال الى ربه استحب ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علمائنا وعن ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج الظاهر في الوجوب

وعن الرياض حكايته عن نادر من المتأخرين ولا يجب الزكوة في الدين حتى يقبضه ويصير عينا وان كان تأخره من جهة مالكه على المشهور بين المتأخرين بل قيل
انه اجماعهم لعموم ما فيهما من الدين واختصاص موجبها بالعين وخصوص رواية الحميري عن علي بن جعفر انه سئل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير
اذا شاء قبضه … هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه صاحبه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن جماعة من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التأخير من
جهة المدين لظواهر اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب ومال القرض زكوته على المقترض بحال الحول فالزكوة عليه بلا خلاف ظاهر كما عن محكي الخلاف
والسرائر وعن التنقيح انه مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف تملك القرض على التصرف كما هو المشهور والا تركه بحاله سقطت عنه لعدم
حلول الحول عليه وعن المقرض ولو اشترط المقترض الزكوة على المقرض فالظاهر صحة الشرط وفاقا للصدوق في باب القرض من الخلاف بعد ان حكاه عن الشيخ
والقاضي ومعهم جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما الصغرى فلظاهر عدم الخلاف
فيه كما استظهره سيد مشايخنا في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة فبطلانه واضح
لجواز الوكيل في الاخراج اتفاقا وان كان المانع كونه … المالك … جواز تبرع الانسان باداء ما في ذمته وضمنا
لا يجوز لضمانه بالبدل عن الاعتبار هذا مضافا الى عموم … ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل استقرض مالا
وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشروط
وليس هذا مخالفا للكتاب والسنة من وجه عدا ما عن جماعة من انه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من ان اطلاق النص
والفتوى ان زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه وعدم وجوبها على احد ويرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة
عمن وجبت عليه لا باس به وليس هو الا كالاستيجار على فعلها عنه او كاشتراط الولي في ضمن عقد لازم قضاء العبادة فائتة وعلى الثاني ان اطلاق
النصوص والفتاوى في مقام بيان وجوب الاصلي الذاتي كما في قولهم يجب على الولي قضاء ما فات الميت وهو لا ينافي وجوبها على الغير بجعل اجارة
او شرط على انا لا نقول ببراءة ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى
الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كما لو نذر ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على المقترض تامة … بعد الاشتراط ولا يسقط الا بفعل المعنى
كما هو ظاهر صحيحة ابن حازم المتقدمة والحاصل انه لا وجه لمخالفة اشتراط اداء الشخص زكوة غيره للكتاب بعد تسليم كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب
ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك لا يوجب المخالفة لما لا يقتضي الكتاب والسنة تعلق الوجوب الاصلي
الابتدائي بالمالك والمقرض انه لم ينقل عنه الى غيره واما الاثر في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة بما قبل الاشتراط … نعم لو اشترط
عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض … هذا الشرط في القرض بناء على فساد الشرط الفاسد اذ الظاهر مخالفة هذا الشرط
للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل وان جعل بعضهم التفصيل ثالث الاقوال … اعلم ان المحكي
عن … عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا المنذور والصدقة ولعله اكتفى بذكر … اعتبار تمامية الملك المفقودة فيهما في الجملة اما
المرهون فعند عدم التمكن من فكه مطلقا كما حكي عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق الاخرين لان المالك غير متمكن من التصرف فيه والتمكن
من الفك تمكن من التمكن كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم هناك من ان الشرط انما القدرة على الاخذ الوارد
في النص واما صدق التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عموم الاول لما هو بواسطة الاسباب وكذا الثاني كما
يلاحظ … جماعة من اهل الفتاوى ونقلة الاجماع على اعتبار ذلك العنوان الى وجوب الزكوة من الفك فان الشيخ والمحقق في المعتبر والمصنف هم
مع دعويهم الاتفاق على اعتبار التمكن قد اختاروا في الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكي عنهم الوجوب مع التمكن من الفك وليس مستندهم
الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكر من القول باطلاق نفي الزكوة وبين القول باطلاق ثبوتها والاقوال الثلثة محكية عن
الشيخ ولكن تفرد في الاخير بما ذكرنا يظهر عند وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون السفيه … على ان الشيخ كما اشار اليه الشهيد
في محكي حواشي القواعد من ان الحجر لا … عليه قد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه ونحوه الحجر بالارتداد عن ملة ثم لا فرق في
من فك الرهن بين ان يكون ببيعه او بفكه من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها ويشكل بان التمكن من البيع للتبرع كالتمكن من التصرف فهو
فهو نظير التمكن من بيع المغصوب لا من … يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب معه وحيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى
القاعدة تقديم حق الفقراء لتعلقه بالعين عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا يظهر
له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على ما مر القول بتعلق الشركة … فيشكل اعتراضهما تقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق
ارش الجناية واما النصاب المنذور والتصدق به فهو على اقسام لان النذر اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان
يتعلق النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى التقادير فاما ان يكون المنذور … فما

بما قبل الحول او بما بعده واما ان يكون مطلقا والشرط المعلق عليه اما ان يتحقق قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او … في ذلك وهذه الاقسام
كلها فيما اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة في تقديم الزكوة على تعلق النذر … فان تعلق النذر بالقدر الخارج عن المقدار
الواجب في الزكوة لزمه الامران وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة اولا ثم التصدق بالباقي بناء على ان … كله في نحو المقام …
كله ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الابقاء بالنذر ويحتمل في الصور … كفاية المنذور عن الزكوة لو لم …
اطلاقه الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر ان كان منجزا سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلا او بعضا …
فلخروج المنذور عن الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني اما على صحة نذر الغايات مطلقا والحكم بحصولها بمجرد النذر كما صرح به
بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكا لزيد واما على صحة خصوص الصدقة كنذر كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلتزم بعدم احتياجها الى
الصيغة وقد حكي عن بعضهم الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية كما حكي عن المسالك والتذكرة
الاتفاق على الخروج عن الملك اذا قال لله علي ان اهدي كذا مع انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تامل لان المحقق ان الغايات التي تسبب بالقواعد
توقفها على اسبابها اذا وقعت في حيز النذر فاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يبعد تحقق الغاية
من دون السبب … ربما يقال هنا ببطلان النذر من حيث ان ظاهر النذر تحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور شرعا لان ظاهر
ادلة الوفاء بالنذر الاختصاص بما اذا كان متعلقه فعلا اختياريا بالمنصوص به البر والحنث فلا بد من الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها من
دون تاويل بارادة السبب من الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا ان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب بل لو توقفه
عليه وبالجملة فالمسئلة من المشكلات وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر والمسئلة لو فرع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب بعض عموم
وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله ما جعلته لله ففيه ونحوه وفيه تامل بل نظر ويمكن ان يستدل له ايضا
بعموم ادلة الشروط حيث ان النذر شرط لغة وليس هنا محلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلا او بعضا فلصيرورته ممنوعا من التصرف فيه
بغير النذر وان لم يخرج عن ملكه بل ربما قيل بالخروج في هذه الصورة ايضا اذا قصد بالتصدق معناه العرفي وهو الاعطاء والتصدق بقصد القربة
لاجل ان الصدقة من الموقوف على ايجادها بما يحتمل صدقه من الاسباب المعهودة في الشرع مستدلا بانه يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها ولعل منشأ
هذا التفصيل ان النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلا بد من عدم حصوله بالنذر ليتحقق طلبه بعد النذر وان تعلق
بالتصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مأمورا بالدفع واطلاق الامر بالدفع من المالك الحقيقي يدل على خروجها المراد بالدفع عن ملكية الناذر
وعدم تقرير الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس عن ملك المالك الى ملك الفقراء من الامر
بالدفع … بعض النصاب اليهم والامر … فان ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب … ان الله تعالى شرك بين
الاغنياء والفقراء في اموالهم وجعل للفقراء … اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا مأخوذا عن الحكم التكليفي الصادر
في اول التشريع لا انه ملك الفقراء اولا ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليهم على حد التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة التمليك من الامر
بالدفع وقد استدل للمفصل على ما ذكره زيادة على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في … الكافي في باب النذر وعن الخثعمي فيمن نذر ان يتصدق
بجميع ما يملك ان عافاه الله تعالى فلما عوفي خرج عن داره وما يملكه ليبيعها او يتصدق بثمنها فلما سأل الامام امره بان يقوم جميع ذلك على نفسه
ويتصدق بقيمتها … يؤدي ما عليه وبما رواه علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان يرجع فيها قال
اذا جعلها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على مدعاه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عما ملكه
ارادة بيعها انما هو لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو التمليك للفقير لا الخروج
عن ملكه بمجرد النذر وامره بتقويمها على نفسه لا يدل على الخروج ايضا لكونه من جانب الامام الذي هو ولي الفقراء والا فهو مخالف للقاعدة
المقتضية لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز التقويم والتصدق بالقيمة … المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية ليس لها دلالة
على الخروج عن الملك واما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة المنوية ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيها ما اخرجه عن ملكه بالوقف او
غيره ولا ينافيه قوله هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى الموقوف لان المراد بيان الاختصاص في مقابلة عدم دخل المالك فيها
واما ما ذكرنا من قضية الامر بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الانصاف ظهور ذلك في استحقاق المدفوع اليه بل ملكيته له واما اذا
امر بالدفع من جهة التزام المأمور به بنفسه والزامه على نفسه المفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق بمعنى احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد
القربة حيث انه فعل مالك الناذر قبل النذر فيجب عليه بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعه الى الفقير على وجه التمليك …
الدفع على هذا الوجه هو بقاؤه في ملكه بعد النذر ليتحقق طلب الدفع على الوجه المذكور اذ الحاصل لا يطلب فالتحقيق ان نذر الصدقة انما يفيد

وجوب التمليك لا لحصول التملك نعم الظاهر منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر و وقوع التصرف المنافي باطلا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا
نقول لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر
بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر
فاذا باع والمفروض صحة البيع لاجل العمومات لم يبق محل للوفاء مدفوع بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عمومه الشامل لما بعد
البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع فتامل وان شئت توضيح ذلك فنقول حال اثبات بطلان العقود الناقلة بادلة الوفاء بالنذر على اثبات
لزوم العقود وبطلان العقود الناقلة الحاصلة من البائع مثلا بادلة الوفاء بالعقود وكما ان وجوب الوفاء بما انشاه البائع وحرمة نقضه على الاطلاق
يدل على بطلان النقض وما يوضح من النواقل بعد النقض والا لتجرد الامر التكليفي بالوفاء وحرمة النقيض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه
فكذلك فيما نحن فيه فتامل ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا على ان هذا المال المنذور لا يورث بموت الناذر لعدم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى
وايضا فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرط لانه التزام فيشمله ادلة لزوم الشرط وقد ثبت في محله بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات نعم وعلى
اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلف في صحة التصرف المذكور وعدمها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب
او ببعضه بلا خلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة مع ان في صورة تعلقه بالكل لا يحصل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد
حقان يحط احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا او موقتا كان نذر التصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط
الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف به سواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق وقد عرفت
الحال فيه وفي شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء وفيه ان مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع
الحول من غير توقف على الوفاء الا ان الظ ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف باخراج الزكوة لا مطلقا وان كان
الوقت بعد الحول او نفس الحول بني على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظ الاول فينقطع بتنجز التكليف وان
لم يحضر وقته ودعوى ان حولان الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع مدفوعة بمنع كون الحول
سببا مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو رافع لقابلية ... وعلى القول بتنجز التكليف بحضور وقت المنذور وقد كان بعد الحول وجب
التصدق بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجميع والا امكن القول بوجوب اخراج الزكوة بالقيمة وصرف
المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته فيه وصرفه الى الذمة ويحتمل القرعة والاول لا يخلو عن قوة الا ان يعلم من النذر
والتنجز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التخيير وان كان زمان الشرط مقدما على الحول وعلم بحصوله فيمنع من التصرف من حين الصيغة بناء على ان زمان
الوجوب وان لم يكن زمان الواجب فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطاؤه لعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من حين تحقق الشرط اشكل
نعم لو كان النذر المشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه متصدقا فان وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع من التصرف
ثابت من حين النذر لان كونه متصدقا عنده وقوع ذلك الامر المعلوم وقوعه ينافي صحة التصرفات الناقلة كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم يظهر من الشهيد
الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاء كبيع المنذور وحرمته بعد الوفاء مع الحنث اذا لم يكن ناسيا لكن حكي عدم الصحة في المسئلة
المذكورة عن السيد الاجماع على صحة البيع وان علم عدمه فكالعدم واحتمالها بنى المنع عن التصرف من حين الصيغة وعدمه على ما يجيء من مسئلة النذر
المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملها بني عليه
وعلى جواز فعل منافي النذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز لم يمنع النذر من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر
الغايات بناء على صحته كان ينذر كونه متصدقا فلما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونه متصدقا عند الشرط وهو ينافي اخراجها في الزكوة و
دعوى اصالة عدم تحقق الشرط والمشروط لا ينفع لان المنافي هو كونه متصدقا عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع به لا مطلق كونه متصدقا من غير تقييد
انه معلق على شرط محتمل مخالف للاصل وهذا نظير ما يقال من انه لا يجوز لمن باع ماله من الفضولي ان يتصرف فيه بناء على اصالة عدم الاجازة نعم
لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط في حال كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز نقله عن الملك لانه انما ينذر التصدق
اذا تحقق الشرط واتفق بقاؤه في ملكه فبقاؤه شرط اختياري لحصول الغاية المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان الشرط
من الامور الاختيارية كان ينذر كونه متصدقا اذا فعل كذا فان الظ انه لا اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد ان يحرم عليه فعل
مثل ذلك الشرط الموجب للحنث هذا ما يتعلق بجواز التصرف في نذر الغاية المشروطة مما يتوقف على ما يرجع الى اختيار الناذر واما في نذر الافعال
كان ينذر عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا الى اختيار المكلف كدخول الدار ووطي الجارية او فهم من النذر وجوب التصدق
عند الشرط لو اتفق كونه مالكا له فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى المستلزم لجوازه هنا بطريق اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا بان الوجوب

في النذر المشروط كالوجوب الاصلي المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا يبعد الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق بعد شرطه وان
قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة فان كان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف وان فصلنا في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان
حكم الاول الجواز وحكم الثاني عدمه ثم ان ما ذكرنا من الشروط انما هي شروط الوجوب بمعنى ان انتفاءها ينفي الوجوب راسا واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب
بمعنى وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام وامكان الاداء فلو تلفت بعد الوجوب وامكان الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه اطلاق
النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان عليه علماءنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط
يوجب الضمان عند التلف مط وحسنة ابن مسلم او ابن هاشم قال قلت لابي عبد الله ع رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها
حتى يقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها
قد خرجت عن يده وكذا الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان وحسنة
زرارة او ابن هاشم قال سئل ابا عبد الله ع عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت وان لم
يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر وان فرط في الاتلاف
فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المص والشهيد قدهما والوجه فيه غير واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء لعدم
صحته منه حال الكفر وسقوطه عنه حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح المص والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا
بل صريح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه ودعوى ان
صحة التكليف لا تستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر سابقا فلا يقعد عليه الفعل في الحال فاسدة لان التكليف لا بد فيه من
التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة التكليف
المشروط بالتمكن يكفي في الضمان المشروط بطريق اولى فالتحقيق في تصحيح تكليف الكافر ما حقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما يوجه ذلك
في الغنائم الفاضل القمي ره بان التلف يوجب الانتقال الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بمعاملاتهم ومدايناتهم وفيه نظر فانه لا ينبغي الاشكال
في انهم لو اتلفوا اعيانا للمسلم يجب مؤاخذتهم بمثله او قيمته فالاشكال في الضمان بالعين اي كون التالف هو مال الحق المسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر
ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيد الذمي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تعتبر مالا
للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب علينا امثال هذا التكليف كما يجب المنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا الفعل الى
النية كسائر الواجبات التي يجبر بها المسلم الممتنع فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع عنه تسقط النية فيه فان اجبر على عبادة كالمسلم
المجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية المعتبرة فيها المتوقف عليها اثارها وان اجبر على ما هو من قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية منه
ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين فان قلنا الزكوة بعد تلفها بتفريط المكلف بها يصير دينا فلا شبهة في وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله بعد
الموت لا في سقوط النية فيها بل يصير كالكفارة التي لا تؤخذ بها الكافر حال الكفر ويبقى الكلام في دليل ما ذكروه من اشتراط الاسلام في الضمان
وليس بواضح كما اعترف به غير واحد وثمرة عدم الضمان في المسالك جواز اخذ الساعي لبدل التالف الا بالاسلام ...
مع بقاء العين وتلفها الحديث الجب المنجبر بعدم ظهور الخلاف ولولاه لاشكل الحكم بالسقوط مط ولذا مال الى عدم السقوط جماعة من
المتاخرين ولو تلفت من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل والاجماع نصا وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء هو الاستقرار
والتعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر ووجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف المنجز بالتسليم المقيد بحال الامكان لا التكليف المشروط
بالتمكن حتى يكون منفيا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين وان امتزجا اجماعا لان خطابات الزكوة مختصة بكل واحد وكذا لا يفرق بين ملكي شخص
واحد وان تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف لاطلاق الادلة وخصوص ... ووقت وجوبها في الغلات اذا
بدو الصلاح باشتداد الحب في الحنطة والشعير واحمرار التمر او اصفراره وانعقاد الحصرم في الزبيب على المش كما صرح به جماعة لاطلاق الحنطة والشعير
على الحب بعد الاشتداد وثبوته في البسر والحصرم بما ادعي من عدم القائل بالفرق بل قيل في البسر باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام بعض
اهل اللغة وفيه نظر بل الظ من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا بعد الجفاف بمعنى الخروج عن الرطبية بل عن الاصباح ان عليه اجماع
اللغات ويرشد ... ما عن المص قده في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع من التمر وفي ثبوت الاجماع المركب ايضا تامل لان المحكي عن بعض
الفرق فالاولى التمسك في ذلك بصحيح سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة
اوساق زبيبا فان الظ ان الزبيب حال مقدرة وان كان تقديره خلاف الظاهر ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا
هل على العنب زكوة او انما تجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره مقدم

على بلوغ الثمر محلى مالظهران هذه الكتابة في غاية البشاعة عند الطبع السليم واما الصحيحة الاخرى لسعد عن مولانا الرضا عم عن الزكوة في الحنطة
والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير احتمالها لظهورها في اتحاد زمان الصرام والخرص مع
ظهور اختلاف زمانهما فلابد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنى لا يوجب احتمالا الا في الصحيحة الاولى مع ان الظاهر الاحتمال في الصحيحة حمل
قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا لجعلها زبيبا فتحد مع زمان الخرص ويكون من ادلة المش وهذا هو الاولى من قراءة الخرص بالخاء المهملة بالمعنى
المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك في المقام بادلة الخرص
فان ما ذكروا فائدته وصفة جريه في القول المش قال في المعتبر بعد ذكر جواز الخرص في الكرم والنخل على وجه لا يتفاد منه عدم المخالف في مسئلة
الامن ابي حنيفة ان زمان الخرص في الكرم حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يعد الثمرة لو صارت
تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوسق وجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركها امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا
كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وهذا الكلام من المحقق في النخل والكرم الا عند
صيرورتهما تمرا او زبيبا لو لم يكن على سبيل التفريع على قوى المشهور ينافي قوله بعدم وجوب الزكوة في الغلات الاربع الا بعد صدق التمر والزبيب
والحنطة والشعير و قال المحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية وسلار و والد الصدوق قدهم ومال اليه بعض من تاخر ايدا بما انسب الى ظاهر كثير مما
تقدم حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب وعدم وجوبها فيما عداها وفي التسمية بمجرد هذا الا
نظر لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به حصر هذه الاربعة في مقابل غيرها من الاجناس وبظهر ضعف التمسك بما دل على وجوب الزكوة في مسمى
الاسماء الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يبق لهذا القول الا بركن اليه عدا الاصل المندفع بما تقدم للمشهور
هذا في الغلات واما في غيرها فاول وقت الوجوب اذا اهل اي دخل الشهر الثاني عشر عند علمائنا اذ به يتم الحول الذي يحكى انه احد عشر شهر الحسنة
زرارة عن الباقر اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وظاهر النص والفتوى استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو
صلاحها خلافا للمحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة فلا يستقر الا باكمال الثاني عشر جمعا بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول
الثاني عشر وما يثبت من الاجماع نصا وفتوى على وجوب مضي الحول لغة السنة والعام الذي هي موضوعة لغة وعرفا لاثني عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب
بدخول الاخير وبتحقق الاستقرار فان كمل مع بقاء شرائط المال والمكلف والا كشف عن عدمه او لا فيه نظر لاندفاع ضيق العين او علم القابض بالحال كما
في كلام ثم شرائط عنه انطرح لظاهر ادلة من الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل صريحها بملاحظة صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثاني
عشر لاستمالها على ما لا الفقراء استقرار الزكوة وتعلق حق الفقراء بل شركتهم بمجرد دخول الثاني عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح
المانع عن الدفع قبله الا قرضا هو توقف اصل الوجوب عليه لا استقراره مع ان الوجوب المتزلزل ليس معنى مجازيا للفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد
مشروط بتحقق ما به يستقر فاستعماله فيه على وجه التقييد دون المجاز وظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد في الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله فوجبت الزكوة
مقيد بما اذا كمل الشهر الاخير لا هل صراحة الكلام في كفاية دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة من حيث تضمنها لكون الدخول في الثاني عشر وجبا
لحولان الحول الذي جعل مناطا لوجوب الزكوة في ادلة اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم يشهد لهذا القول رواية اسحق بن
عمار عن المخلة متى يجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع المعز ما دخل في السنة الثانية واما في الضان فقد اختلف فيه الا ان المحكي عن جمع
ان اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة مع انه لا يناسب هنا ارادة غيره لعدم الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فتصير الرواية دالة
على توقف الوجوب على مضي اثني عشر فيحمل على استقراره بذلك بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمضي احد عشر شهرا لكن حيث
عرفت ظهور الحسنة بل صراحتها في الوجوب المستقر سيما بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون على
كفاية الاستهلال الثاني عشر بادلة اعتبار الحول فيكشف ذلك عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية
استقرار الوجوب بدخول الثاني عشر وظاهره وارادة الاجماعات المحكية والا فكيف يعتد لعرق مقتضى الاجماع المحصل و يمكن ان يريد به معقد الاجماع المحقق
وكيف كان فيتعين حمل رواية اسحق على السؤال عن زمان قابلية السخلة لاخراجها في الصدقة فيصير مفادها اعتبار الجذع في الفريضة وسيجيء
تحقيق معناه انشاء الله تعالى واما الكلام في سند الحسنة فان كان من جهة ابن هاشم فقد عد في المسالك وابنه حسنة في مسئلة مبدأ حول السخال وان كان
من جهة حريز فلا يخفى انه ليس محل الكلام وان ورد فيه بعض الكلام مع انها لا تقصر عن الضعف المنجبر والاجماعات المنقولة فلا محيص من التصرف في ادلة
اعتبار الحول وان كثرت ووردت في مقام البيان اما بحمل الحول فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم او المجاز
اللغوي واما بالتصرف في حولان الحول بارادة الدخول في الشهر الاخير منه ودعوى الحقيقة الشرعية في غاية البعد مع ان الوارد في الادلة ليس منحصرا
في لفظ الحول بل في بعضها العام وفي بعضها السنة ودعوى الحقيقة في الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت ودونه في الضعف التجوز في الالفاظ

المذكورة فالاحسن التصرف في حولان الحول وهو نظير كثير مما يستعمل مضي الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضي الاسبوع والشهر بحلول
اليوم الاخير وبحو مضي عشرة ايام او خمسة ايام او غير ذلك بحلول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل كما
ذكرنا وان قلنا بتنجز الوجوب بحلول الشهر الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل ومما ذكرنا ظهر انا وان قلنا
بتنجز الوجوب بحلول الشهر الاخير الا ان الظاهر انه محسوب من الحول الاول و لا يستانف الحول الا بعد انقضائه ولم يثبت التلازم بين القول باستقرار
الوجوب بما ذكر والقول بعد الاخير من الحول الثاني كما يظهر من غير واحد ولذا فرق بينهما جماعة من متاخري المتاخرين نعم لو جعلنا المراد بالحول في الادلة
الحول الشرعي حقيقة او مجازا فلا مناص مما اختاره جماعة كالمص وولده في الايضاح وشارح الروضة من عد الشهر الاخير من الحول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال
في اعتبار البلوغ في زكوة النقدين والفتوى به كدعوى الاجماع مستفيضة نعم في المختلف عن ابن حمزة الاطلاق بثبوت الزكوة في مال اليتيم فان اراد به
ما يعم النقدين كان شاذا وقد يستدل على ذلك ايضا بادلة رفع التكليف عن الصبي وفيه نظر لان عدم تكليف الصبي باداءها لا يستلزم عدم ثبوتها
في ماله بحكم امثال قوله ع انه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم مما يدل على ثبوت الزكوة في عين مال الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها
على من له ولاية المال والظ اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفي تجدده في الجزء الاخير واستدل له بقوله ع في رواية ابي بصير الموثقة ليس في مال
اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك
فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد
الا ايام قليلة ويما دل على اعتبار حول الحول بشرط كون المال في يد طول الحول وعند بنا على ظهورها في اعتبار تمكنه من التصرف حول الحول
والمجنون في بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف في المال طول الحول وفيه نظر لان الظ من هذه الاخبار اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الدين
والمغصوب والغائب لا في مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط عن السفيه والحاصل ان الصغر مانع اخر لا دخل له بعدم
تمكنه من التصرف وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس شيء الاول منه وان اعتبر عدم كل منهما شرطا مستقلا نعم يمكن ان يقال ان الظ من قوله ع
ليس في مال اليتيم ان مال اليتيم ما دام كك ليس محلا للزكوة ولا تكون الزكوة متعلقة به حتى يجري في الحول بلاحظة الحول نظير قوله لا زكوة على
مال الغائب حتى يقع في يدك اذ ليس معناه الا انه اذا وقع في اليد تعلق به الزكوة بمعنى انه يجري في الحول بلاحظة الشروط الا انه بمجرد الوقوع
في اليد يجب فيه الزكوة والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفي كونه متعلقا للزكوة لا نفي تنجز الزكوة فيه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال
الطفل فاما ان يتجر له الولي بنظر الطفل فالمشهور استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المقنعة وجوبه كما هو صريح رواية محمد بن الفضيل
وظاهر غيرها من المستفيضة الا انه لا قائل ظاهرا به من الاصحاب قال الشيخ الذي كالمترجم لكلام شيخه المقنعة او لكلامه بارادة الاستحباب ويحتمل ايضا
حمل تلك الاخبار على التقية حيث ان المحكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد وجوب زكوة التجارة الا ان الظ ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من
حملها على التقية لانه طرح في الحقيقة مضافا الى الماء عن المعتبر والمنتهى والغنية والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظ عدم الضمان على الولي خلافا
للمحكي عن ظاهر جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار في ضمان العامل بمال اليتيم ويحمل على صورة التقصير او على غير الولي لعموم قولهما على المحسنين
من سبيل ولرواية ابي الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل ناظرا للصغير وجواز جعل الربح بينهما ومن هنا ظهر انه يجوز اخذ الاجرة لعمل
الروايات بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولي للطفل فلا اشكال في تحقق المعصية فان اجاز الولي كان الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما في الاخبار
المستفيضة ولو لم يجز الولي فمقتضى القاعدة البطلان كما هو المحكي عن الشهيدين والمحقق الثاني ومقتضى اطلاقات نصوص الباب الصحة وكون الربح
لليتيم الا ان يحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح فان لم يجز الولي الخاص وجب على الولي المتاخر عنه حتى ينتهي الى الامام
او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا يبعد كون اجازة الشارع مقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولي الشائبة ولا ينبغي الاذن
الشارع ايضا واذا اتجر الولي به لنفسه فان اتجر بما في الذمة ثم دفع مال الصغير عوضا عما في ذمته فالظ ان الربح للولي وعليه زكوة التجارة
سواء ضمن مال الصغير باقتراضه قبلها او دفعه عصيانا ويدل على الصورة الاولى ما سيجيء من الاخبار وان اتجر بالعين من حيث يجوز له الاقتراض
وربما يقال بان العقد يقع للطفل لو ورد على عين ماله وقصد الولي نفسه لغو ولم يقع القصد عن الغير حتى يحتاج الى اجازة الولي كما لو
باع مال زيد شيئا لنفسه كان وكيلا له او اجازة زيد فالولي هنا كالوكيل القاصد نفسه في الشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا يحتاج الى
اجازة الموكل في وجه قوي **مسئلة** لا اشكال في جواز اقتراض الولي واقراضه مال الطفل مع المصلحة بلا خلاف فيه ولا اشكال ايضا
في عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان في خصوص الاب والجد كلاما سيجيء وهل يجوز الاقراض مع عدم المصلحة والمفسدة له على ما

يحتمل تربيته على نفسه لاقراضه ام لا المعروف الجواز بشرط ملائة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يوفى به مال الصغير اما اصل الجواز فلصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك ونحوه رواية اخرى حاكية لاستقراضه عليه السلام ظاهره في ارادة بيان الجواز لا ارادة الحكاية خلافا للحلي فمنع من ذلك لعله اما لاعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير واما التربية لمفسدة على نقل مال الصغير الى الذمة لكونه معرضا للتلف بالاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمال الا ان الفائدة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملائة فالظاهر انه مما لا خلاف فيه في غير الاب والجد بل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط فنسبه غير واحد الى المتاخرين و في الحدائق الى الاصحاب من غير خلاف يعرف فيه وعن مجمع الفائدة كانه مما لا خلاف فيه نعم في كلام بعض انه حكى عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ومن يامره فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لا حظ فيه كان باطلا وحكى عنه ايضا انه نص على المنع من اقراض الاب الا مع المصلحة بل الواجب في مقام اخر ولعله لرواية سعيد بن يسار الاتية والظاهر انه مستند المتاخرين ما دل على ان الولد وماله لوالده مثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل انت ومالك لابيك وقوله عليه السلام في رواية سعيد بن يسار ان الوالد يحج من مال الولد لحجة الاسلام وينفق منه ان مال الولد لوالده وفي اخرى ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك والانصاف ان استفادة المطلب منها مشكل سيما مع ما ورد في المعتبرة من انه لا يؤخذ الا ما اضطر اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض ماله مع الاعسار فانه يعرفه للتلف وكيف كان فالمسئلة محل اشكال سيما في الجد في عموم قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ودعوى صدق الاب عليه فيشمله الاخبار ممنوعة بلا اشكال مسئلة الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتاخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكى عن مختصر الخراج نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الزكوة لا تجب على الطفل للاصل واطلاق قوله الزكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم بناء على منع دعوى انصراف المال الى النقدين وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما فاوجبوها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن الانصاف ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام عليه السلام ياخذ الصدقة من الزرع والضرع لليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام احتياطا بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان فالمستند صحيح زرارة ومحمد بن مسلم حيث قال بعد نفي الزكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة واجبة وحملت على الاستحباب لانه يحمل على النفي حيث ان القول بالوجوب يحكى عنهما الجمهور ولرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون وهو اشبه فان الحكم بالاستحباب فيها مشكل فضلا عن الوجوب مسئلة لا زكوة في مال العبد ان قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفه فانه اجماعا المستفاد من الاخبار مثل قوله ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا عبرة بغناه وفقره اذ لا يعد غنيا غنى لاجل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه فمن تامل وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان ظاهر ما دل على اعتبار كون المال في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليس الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التصرف والتسلط والعبد غير مستقل في شيء من التصرف كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو منفي بالادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه وما ادعي في الخلاف وكشف الغطاء من ان المولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب من ان العبد لا يقدر على شيء انه ليس له من الامر شيء وقد ورد في المكاتب مع تشبثه بالحرية انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من الطعام وفي مكاتبة المشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة بغير ولا حج حتى يؤدي ما عليه والظاهر ارادة التمثيل الا ان يقال انه لا منافاة بين تعلق الزكوة في العين والشركة الا ان العبد محجور عن تعيين الزكوة وغيره فيكون ذلك الى المولى الا ان اذن العبد في ذلك والذي يرجع قوله عليه السلام في رواية وهب لا اشاد ليس على العبد زكوة الا باذنه مولاه فتعمده في الاسناد لا التمسك بصحيح ابن سنان ليس في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وتخصيصها برواية وهب لا استناد غير صحيح مع ضعف السند بل والدلالة وعدم ظهور قائل به الا ما حكاه في الحدائق بلفظ قيل مسئلة الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وعن التذكرة نسبته الى اكثر علمائنا وعن فخر المحققين في زكوة الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر

بلفظ

بلفظ عندنا وعن شرح القواعد لبعض مشايخ المعاصرين انه المشهور عند الاشهاد بين المتقدمين والمتاخرين المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظه الصريح عن جماعة وبما يبعده بظاهره ويبعد ان مخالفة من نقل عنه من المتقدمين كمن ذهب الامامية ومذهب اصحابنا وعندنا وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا وانه الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم لحد لهم مخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف على حكم الشرع بثبوته ومنه ان الخروج عنه لازم بمقتضى عموم ما اسباب الملك الاختيارية والاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب وهو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام عليه السلام به في خبر واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فيدل على نفي القدرة على الملك الناشئ عن الاسباب الاختيارية فيكون كذلك في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بالاجماع كما عن المصابيح للعلامة الطباطبائي ومنه ان المراد بالقدرة الاستقلال او معنى القدرة على الشيء انه له ان يتركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا في اغلب الزمن النصوص وما يؤيد ان المراد الاستقلال الان في صحيح زرارة المتقدم ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيده الطلاق قال بيد السيد قال الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري دل على نفي الشركة بين الاحرار وعبيدهم في جنس الاموال التي رزقهم الله لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لان ليس هذا دفعا لشأن الاحرار وضعة لشأن المماليك في الاستدلال به نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في المملوك ما دام عبدا فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده وفيه ان دلالته على الملك له لكن مع الحجر عليه واستقلال اهله على ماله اظهر كما يدل عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية له فان الظاهر انه مع مشية السيد ينفع التحرير له لانه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه و في الوصية للغير كما عن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كالا ترى ومنها قوله في صحيح ابن مسلم ليس للعبد شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهرها نفي اختصاص امره به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله للبائع الا ان يشترط عليه المشتري والا ان يعلم البائع حين البيع ان ماله مال لا فهو للمشتري فلو كان العبد مالكا لما علم ملكه بقطع البيع ولم يبق للبائع بل ولا دخل في ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يملكه ومع فلو بيع ماله كما ان له بيع نفسه ولذا يبقى المال له مع بيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكر بل عن المخالف الاجماع على جواز انتزاع ماله منه وعن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين من دلك ايضا ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فان علم المولى ان له مالا تبعه ماله والا فللمولى او ورثته ان مات وفيه نظير ما في سابقه من ان في تبعية المال له مع علم المولى دليلا على تملكه والا لاحتيج الى نقله اليه باحد النواقل ومنها ان العبد لو كان مالكا لكان استحقاق السيد له بعد موت العبد ارثا والحر لا يرث العبد بالاجماع والفرض وفيه ان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيح ابن مسلم عن رجل يؤخذ من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولده وفيه ان جواز الاسترداد من جهة عدم لزوم الهبة مع ان في تقريره على الهبة دليلا على جواز تملكها مما ملكه مولاه وغير ذلك من الاخبار ومنها ما حكي عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين الجميع كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة الغريب من في يده من العبيد ومنعه من التصرف وان لم يكن هؤلاء قابلا للولاية وعدم بقاء ما في يده له مع بيعه واعتاقه وعدم ضمانه لسلطانه الا بعد العتق وعدم استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ماله بموته الى المولى وعدم جواز الوصية له والوقف عليه على حرمة التصرف في ماله الا باذنه وعدم التملك مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل مال المسلم الا عن طيب نفسه وصحة الوصية له من المالك الى عتقه كصحة الوصية لام الولد الى اعتاقها من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غير ذلك مما يورث للفقيه القطع بعدم قابليته للملك وفيه ان جميع ذلك اما من جهة التعبد الشرعي او من جهة الحجر على العبد في التصرف فانه الثالث من الادلة العقل وهو ان المملوك والتسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا الا ان المالكية لنفسه ولانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد بن صاحبه في بعض الصور ويجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية منضايفين وعن الثاني بتسليم عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه وفي يد العبد سلطنة مطلقة والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة ليس الا حجر العبد واستقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا بل ظاهر كثير من الاخبار مما ذكر ولم يذكر ثبوت الملك للمملوك لصحيح ابن سنان ليس على مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فانها ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاحتياج في كون المال لنفس المملوك مع ان المال لو كان لمولاه كان في ذلك المال الزكوة على المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما تقدم في مسئلة زكوة مال المملوك ومنها ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه وماله وولده ومنها انه لا يصح للمكاتب الا الاكلة من الطعام وهو ظاهر في الملكية مع الحجر ومنها صحيح عمر بن يزيد في فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق وله اجر ذلك وحمله على العتق والتصدق من مال المولى باذنه بل بعضه مضافا الى منافاته

في زكوة مال الطفل والمجنون

في زكوة مال العبد

لاختصاصه بالاجوان ذيل الرواية يدل على ان المعتق ليس له ولاء المعتق معللا بان العبد لا يرث الحر فلو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل
بل نفى الولاء للمعتوق من جهة عدم كونه مولى ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولاه كما في صحيحة ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت
لابي عبد الله ع ما تقول لرجل وهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول له حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان منى اليك ومما اخفتك وارهبتك
فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى لقد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احلال هي له
قال لا يحل له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليه الحول قال
لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا منافاة ما تضمنه الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا لان
ما اعطاها انما كان لاجل استرضائه وتحليله مما له عليه من الحقوق الاخروية فاسترداد ها يوجب رجوع الحقوق الى العبد فالمنع اخذ الشيء
ليس من جهة عدم تملك المولى لها بل من جهة ان مقتضى الافتداء رجوع المبدل الى ما كان له اذا رجع الباذل في البدل نظير رجوع المخالع
في البذل ومنها ما دل على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز المعاملة الربوية بينهما ولا يتحقق الا على تقدير ملكية العبد كيف
كان فالاخبار الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى فالتحقيق ان الثابت من الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع
ما في يد العبد في انواع التصرف وليس هذا منافيا لملكية العبد بان يترتب على ما في يده احكام الملك من جواز العتق عن نفسه وجواز
الصدقة لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد ملك حقيقي لنفسه وفي حكم الملك في السلطنة
عليه لمولاه ويمكن العكس بان يحكم بالملك الحقيقي للمولى وان ما في يده بعد الاذن عموما في التصرف في حكم الملك للعبد ويمكن ترجيح الثاني
من وجهين احدهما انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشيء بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به وببدله وهذا المعنى
موجود في المولى مع عدم الاذن منه للعبد وان كان موجودا في العبد ايضا الا انه ملاحظة لسيده لا المعنى بحصته الغير وجوده وانه مناده
يوجب صحة سلب الملك حقيقة عنه الثاني عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه والحجر على الصبي
والمجنون والسفيه لمصلحة لا لتسلط الغير عليه فحجرهم تفويت لتملكهم بحفظ اموالهم عن معارض التلف وموارد الخسران فالولي ناشئ عن هوى
في السلطنة لانه قاهر لهم ورافع لسلطنتهم ولا تضعيف ودفع لسلطنتهم فعموما المذكوران يدل على ان ما في يد العبد ليس ملكا له
لانتفاء لازمه الذي هو التسلط وحرمته للغير بغير طيب النفس وادلة استقلال المولى لا يخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملكية للعبد من
الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما اطلق فيه المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على انه ما في يده لمولاه ويمكن
حمل الاضافة على ملك التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص على الاستقلال في اخراج يد العبد ونفيه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة الملكية
من جهة عموما اقتضاء اسباب الملك كالبيع والفسخ والحيازة للحر والعبد غاية الامر عدم سببيتها في حقه الا بعد اذن المولى فيكون ادلة الا استقلال
تسلط الناس على اموالهم مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية الملك عند حصول اسبابها الا ان يقال ان ظاهرها الا
المنفي في حق العبد اجماعا مثل قوله تعالى من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو اولى به فان ظاهر التسلط المنفي في حق العبد الحاصل
انه يمكن ان يحكم ان المملوك لا يملك الا انه يجوز له جميع التصرفات التي يملكها الملاك في املاكهم فيحمل ادلة اضافة الملك الى العبد على
المجاز من جهة وجود عمدة خواص المال فيه ودعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب جواز جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك كالعتق
والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك فيه او لا ان ذلك معلوم من تصرفات الفتاوي والنصوص مطلقا ولو في غير العبد ومن هنا قيل ان
المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم استثنائهم التصرفات المحتاجة الى الملك ويمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا يحل مال امرء مسلم الا
عن طيب نفسه لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه كما في التوقيع بل وعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان المراد جميع التصرفات
معاملة يجوز للمالك ايقاعها وثانيا ان ذلك ثابت في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز تحريره وتصدقه بل الصدقة
وثالثا ان هذا وان كان مخالفا للقاعدة الا ان القول بتملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه في اي وقت وجواز ايقاع نحو
الملاك عليه من البيع والعتق ونحو ذلك ايضا مخالف للقاعدة نوقف هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان لكل من المولى والعبد بعض خواص
الملاك اما المولى فيما لا استقلال له واما العبد فباذن السيد فعلى اي حال يلزم مخالفة القاعدة في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر
والاخبار من الطرفين قابلة للحمل على الملك المجازي لعلاقة وجود عمدة خواص الملك في المولى مستقلا وفي العبد بعد الاذن نعم ادلة نفي الزكوة بينهما
وادلة نفي الزكوة على مال المملوك مع ما اشتهر بينهم ان الملك لو كان للمولى يتعلق به الزكوة يابى عن ذلك لكن يمكن حمل اطلاق الاول على صورة
المعاملة كما بين الحربي والمسلم وعلى خصوص المكاتب الذي يجوز له المعاملة مع السيد وحمل الثاني على ثبوت الزكوة في مال المملوك كثبوته
في غيره بان تعلق بالعين ويتخير صاحب المال في ادائها من مال اخر فان الوجوب بهذا المعنى منفي عن المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين ومن

ان تؤدي من نفسه ولا يتعلق على العبد شيء واما القواعد الخارجية فبعض منها ينافي الملكية مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف
فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن مالكه الا باحد النواقل الاختيارية او القهرية مع ان مال العبد ملك المولى بعد موته او بيعه
او اعتاقه اللهم الا ان يدعى انصرافها الى الاختصاص المستفاد من الاضافة في مثل اموالهم وقوله مال امرء مسلم على الاختصاص الذاتي الابتدائي دون
الاختصاص المستفاد المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط ليس اثبات هذا المعنى حتى يلزم اللغوية بل المراد ان المال المختص ذاتا بالمالك
غير مراعاة وجودا وعدما برضا احد المالكين يفعل به ما شاء من التصرفات فانها ممضاة لهم عليهم في حكم الشارع فالرواية في مقام امضاء التصرفات التي يفعلها
فيما اختص ملكيتهم اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا غيرهم وعدم دورانه معه وجودا وعدما وكذا الكلام في قوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب فهذه
القاعدة لا تنافي الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتوسط رضا المولى الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثانية فهي غير نافية ولا مثبتة لان الملكية
قد ترتفع من غير ناقل كرجوع ملك الواقف اليه بعد انقضاء الموقوف عليهم ثم منقطع الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم
الى البطن الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد دائرة مدار رضا مولاه بالتملك فلا يقبل البقاء بعد موته او بيعه او اعتاقه مع عدم شهادة الحال وانتقال باعتاقه
على ما الكية ذلك المال وملكية المولى له من باب رجوع ملكه اليه لا من باب الانتقال اليه بناقل حتى يقال بان الجميع مفروض الانتفاء فيكون ميراثا مع ان التوارث منفي
بين الحر والعبد بهذا المعنى فيما ملكه مولاه واضح بان يقال كان المولى ما لكا له ونقل الملك على هذا الوجه انه ملكه ما دام كونه ملكه عبدا له وما دام المولى راضيا
فبعد موت العبد او عتقه او رجوع المولى يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعها عن الملك والمالك مع ارتفاع
احدهما يرتفع الملكية باستعدادها الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اخذه من احد اسباب التملك فيشكل الامر من حيث ان الحاصل من تلك الاسباب هي الملكية
المطلقة التي لا تنتقل الى الغير الا بالناقل بل الملك مطلقا ولو كان مثل الوقف المذكور في المثال السابق لا ينتقل الى غير المالك الاول الا بناقل فان انتقال المال الى
البطن الثاني بجعل الواقف وعوده الى الواقف في المثال الاخير انما هو بانقضاء السبب القديم بحيث لم يخرج الملك عن نفسه الا على وجه خاص يرتفع بارتفاع مع انه
محل الخلاف وقابل للمنع لمخالفته للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا يملكه الا ان ملكية ما يملكه ان كان بعقد من العقود كالهبة
مثلا فهي لا يقتضي الا الملكية المطلقة وليس كالوقف على حسب ما يوقفها اهلها والمفروض ان الملكية المطلقة غير مقصودة وغير واقعة شرعا لان المفروض عدم
القول بها حتى لا تنافي انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت او العتق او البيع مع اقتضاء الهبة للملكية المطلقة بكذبها واستفادة ان من خواص الهبة عدم
جواز الرجوع بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل ان تطبيق القول بملكية العبد على القواعد الكلية اصعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض
القواعد المنافية له لو سلم ثبوت ذلك كان امر التصرف في اخبار الطرفين على العكس فان التصرفات في ادلة ملكية المولى اسهل من التصرف في ادلة ملكية ان الثمرة بين القولين
يظهر في مواضع منها انعتاق قريب المولى اذا اشتراه العبد او قريب العبد ومنها اذا زوجه المولى مملوكة فاشتراها فهل يبطل النكاح او لا يبطل ومنها اذا او
ما اشتراه فحلت منه فهل يكون تام ولدا ام لا ومنها جواز معاملته مع السيد هذا اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى
حتى التصرفات المتوقفة على الملكية نحو العتق والصدقة واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي عن المهذب البارع فالثمرة اظهر من ان يخفى في
التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال في ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة ونسبه الى الصدوق والاسكافي وملك التصرف نسبه الى الشيخ في النهاية
والاباحة التصرف قال وهو ممنع من الثالث باجماع والفرق بينه وبين الثاني من وجهين الاول ان ملك التصرف اقوى من اباحته فان في الاباحة لو ظهر شاهد حال
بالكراهة لم يجز التصرف الثاني ان تملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة مسئلة الملك شرط في وجوب الزكوة اجماعا والاخبار
المستفيضة وفي غير واحد منها ان الزكوة على صاحب المال ويشترط في التملك التام فلا يكون في الملك المتزلزل فلا يكون في البيع فضولا قبل الاجازة بل بعد مضي البيع
الحول من حين الاجازة لا العقد وان قلنا بالكشف ولا في الموصى به قبل القبول وان قلنا ايضا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض وان قلنا بانه شرط اللزوم بمعنى
تمامية الملك واستقراره والحكم بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب نعم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يحتج اليه جريان المال في الحول
من حين العقد لكن ارادة اللزوم بهذا المعنى بعيد حكي عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة
المعنى المعروف بل قالوا ان العقد توجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع على انه ما لم يتحقق القبض لا يتحقق
للملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان يفسخ والى حين الفسخ كان ملكا تاما وان القبض مع جواز الفسخ وان الهبة بعد القبض من العقود اللازمة اشهر ومن
هنا يظهر صحة ما في المسالك في هذا المقام من انه لا فرق في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض بين ان نقول ان القبض ناقل او كاشف عن سبق الملك بالعقد
لمنع المتهب عن التصرف على التقديرين ولا وجه لاعتراض صاحب المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة وما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تمامية الملك
التي الحقها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط اصل الملك هو لخروج الملك المتزلزل في مقابل المستقر الا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل
حتى يعترض عليه بان لازمه خروج المبيع في ايام الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس معنى التمكن من التصرف حتى يرد
بانه لا يصح من جعل التمكن شرطا اخر كالمحقق في الشرايع وليس معنى تمام اسباب الملك حتى يغني عنه بقيد الملك ودعوى ان المتزلزل بالمعنى الذي

ذكر نعني عن عبد التمكن من التصرف مسلمة لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم يعتبر في مقام بيان الشرائط
بل في الحدائق ايضا فتدبر مسئلة التمكن من التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان
يحول الحول على المال وهو في يده او عنده او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يشكل اعتبار هذا الشرط في
غير الافراد الثابتة كمال الغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتفاضه بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر وعدم
البيع او قهر قاهر كاكراهه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البايع على القول بانه لا يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف في الجملة
فاشكل ما شملوا به لغير التمكن منه فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق ان يقال ان المراد بالتمكن من التصرف
في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع
الى الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال الموروث الغائب انه لا يجب عليه الزكوة حتى
يحول عليه في يده او وهو عنده وقوله ايما رجل كان له موضوع حال عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوته اذا كان موضوعا عنده حولا على
المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث
يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعا فلو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول الى شيء
اخر والحاصل انه جعل مجرد حلول الحول على المال في يد المالك يعني ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من
تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان المراد منه ما دون ذلك اعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع
والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى شيء اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضنا
مستقلا في العلية ولعل الى هذا ينظر ما استدل به في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال تعذر التصرف فيه فلا يجب الزكوة
فيه كالمكاتب وما استدل به في المنتهى على ما حكي من انه لو وجب الزكوة في ذلك المال لوجب من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين ولا يرد عليهما ما قيل
من انه يقتضي لاعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كذلك تمام الحول وجه اندفاع هذا الايراد ان المستفاد من الاخبار ومن استقراء حكم شروط النصاب
بل شروط المزكي استمرار هذا الشرط طول الحول وجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول فلو كان المراد
من كونها في اليد امرا اخر غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لا بد من امر اخر وهو التمكن من التصرف وقت الوجوب
ايضا فلا يكون حلول الحول على ما في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول على ما في اليد لوجوب الزكوة لا
ينافيه توقف الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين وبعبارة ان المستفاد من اطلاق وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع
عنده او على ما في يده هي العلة التامة كما صرح ابه في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف الوجوب على شرط اخر من قدرة المالك على الدفع بحيث لا يمنعه مانع عن اعطاء
الزكوة مثل قهر قاهر او خوف مخوف وهذا لا ينافي تمامية علية الوجوب من جهة نفس الملك فهنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون لا يتمكن
من التصرف فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك والثاني العجز من طرف المالك عن مباشرة الدفع او عن مطلق الدفع ولو بالتوكيل فمجرد كون
المال في يد المالك طول الحول بحيث لا نقص في طرف المالك من التصرف فيه بالدفع متعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع
شرائط المكلف وجب الاول والا فلا هذا كله مع الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول بنفسها ظاهرة في كون المراد من اليد التسلط على
التصرف بالدفع وتحقق التسلط بان يكون المال حاضرا او لم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعا حسا او عدوانا فالمخرجات عن اليد بالمعنى المذكور
ثلثة الغيبة وفي معناها الفقد والمنع الشرعي والمنع العدواني ولا بد ان يعلم ان الخروج من اليد باحد الثلثة فلا مع التمكن من ازالة المخرج واثبات اليد
بمنزلة اليد الفعلية وان كان ظاهر الاخبار فعلية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك الا انه لا بد
من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد واما من جعل التمكن من اثباته مكان اليد الفعلي للدليل الخارجي وهو قوله في موثقة زرارة
عن ابي عبد الله في رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين ونحوها مرسلة الخوئي لزرارة دعائم الاسلام في الدين
يكون للرجل على الاجل اذا كان غير ممنوع باخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه ان كان الذي هو بيده فقيرا ولا يصل اليه الا
بخصومة فزكوته على من في يده وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المراة على زوجها الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية
مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه ومرسلة زرارة البيع ضعفا الابل والبقر والغنم شيء
الا ما حال عليه الحول عند الرجل ونحوها صحيحة حسنة ابن يقطين كلما لم يحل عندك فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية
واما الموثقة فلا يبعد حملها على الندب ويشعر به علم الزكوة فيه الا استحبابا واما رواية الدعائم فضعيفة الدلالة جدا واما المرسلة فالظاهر انها عين
الموثقة هذا كله مضافا الى العمومات نفي الزكوة في المال الغائب بقول مطلق بتماما وقد يجمع خلف لاهل نفقته ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غائبا

وفي رواية
الرجل

عليه الحول

ظاهر عليه فقد يتوهم ان العمومات الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال الذي حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف فيه اعم من وجه
من عمومات نفي الزكوة في مال الغائب وهو توهم محض لان العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما الا ان يخصص باحدهما ثم يوخذ النسبة بينه بعد
التخصيص وبين الخاص وكيف كان فالاخبار النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة عما يرد عليها عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها من تخصيص
العمومات الكثيرة مع احتمال ارادة الدين هنا سيما بقرينة قوله حتى يخرج مع انه لا يبعد ان يقال على تقدير اختصاصه بالعين ان المراد من الغائب على الا
كونه تحت اليد بالفعل عرفا وان كان غائبا كما اذا كان في منزله محفوظا او في يد وكيله ونحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلا وكان قادرا على تحصيل التمكن
نعم يمكن ان يقال ان اقصى ما يثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما يدل على اعتبار الحول في اليد يدل على اعتبار الحصول عند المالك في مقابلة
خصوص بعضها ظاهر بقرينة السياق ان المراد باليد ما يقابل يد المالك السابق والحاصل ان في اثبات دلالتها على اعتبار ان يد من له التصرف في العين
اشكالا والمرجع الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال الحول قال الشيخ في الخلاف على ما حكي في مسئلة مال المستقرض الغائب فرهن عليه الغا انه لو قيل
بوجوب زكوة الالفين عليه كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة مال قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها
والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزمه زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام كفاية التمكن من تحصيل التسلط الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل
والا فالرهن ما دام رهنا غير متسلط عليه فهو كالمغصوب القادر على استنقاذه بمال نعم التمكن من فكه ببيعه ليس تمكنا ظاهرا خلافا للروضة واما المجحود
فان كان لسفه فالظاهر عدم السقوط واستظهر في المناهل الاتفاق عليه وان كان لرده عن ملته فكذلك كما صرح به في البيان والدروس وعلله في الاول بقوله
على ان الشرع يعني الاسلام وان كان لتفليس فصرح في البيان بمنعه وحكاه في الدروس عن المبسوط مسئلة المشهور بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين
حتى يقبضه وفاقا للمحكي عن القديمين وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل والده وولده وغيرها للعموم لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب
عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه وللعمومات المتقدمة كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وعن
الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء لعموم الموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين
من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة وهذه وان كان اخص من الاول الا ان كثرة ما دل على خلافه
وموافقتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة ومخالفة الجمهور
كما يظهر من المعتبر يوجب حمل الاخبار الخاصة على الاستحباب بشهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا
شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا
يعتبر الحول فيه كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب او لا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم والمصرح به في المسالك
هو الاول لان ظاهر هذا الشرط كونه شرطا كسائر الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذلك
التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطا في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاخبار لكنه خلاف فتاوى الاصحاب بل ظاهر ما
يستفاد من الاخبار بعد التامل فيها فان قوله في رواية سدير المشتمل فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه لسنة
واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائبا ابدا يقتضي التعليل على ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود
فيدل على ان الزكوة لا يتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فدل الخبر على
الزكوة لا يتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال انعقاد حبته او ثمرته حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا يتعلق بعينها بمقتضى
الرواية المنضمة الى عدم بالفصل فاذا لم يتعلق به حين زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما يتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب
في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج صورة عدم التمكن من الاخراج فاسدة
جدا اذ تلك العمومات انما دلت على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة فاذا فرض عدم تعلقها بها حتى تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضى لثبوتها
فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك او حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكوة اجماعا ولا يجري التمسك في وجوبها بعموم ما دل على
وجوبها في هذه الاجناس نعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات وقت مخصوص لو لم يتعلق فيه لم يتعلق بعد ذلك مسئلة المعروف بين الاصحاب
عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة الاصناف وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والسيدين في الناصرية والغنية عليه الاجماع وعن المنتهى ان عليه علماءنا اجمع
ويدل عليه مضافا الى الاصل باستثناء الاسكاف والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد لحوقها بالتواتر فقد عثرت منها على اثني عشر رواية منها ان رسول الله عفى عما
سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله الزكوة في كل
شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسمعيل وفي رواية ابي بصير بعد التصريح بوجوبها في الارز
وكيف لا يكون كذلك وعامة خراج العراق منه ويحمل على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة النافية فيما عدا الاربعة ويمكن ايضا حملها على التقية لموافقة كثير

من ادلة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور العامة وفى بعض الاخبار دلالة على ذلك وعليه فلا وجه للاستحباب الا فتوى الجماعة وظاهر اطلاق
العفو فى الاخبار وكيف كان فظهر ضعف ما عن الاسكافى من وجوب الزكوة فى كل ما يدخل فى القفيز وحكى ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار
التصريح بشذوذها ونقلهما الاجماع الامامية وتاخر عنهما وفى وجوب الزكوة فى العلس نفيا صحيحين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول
نوع من الحنطة والثانى نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا وانصراف اطلاق الاخبار ويؤيده ذلك مقابلة السلت للحنطة والشعير فى الروايات كحسنة
زرارة ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابى مريم مسئلة اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل تتخير بين عدها بالخمسين والاربعين مطلقا ام لا او ان بعد المائة
والواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان وان بعد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا تتخير الا امكن العد بكل من العددين كالمائتين
مثلا والاقوى فى المثال الاول تعين العد بالاربعين وفى الثانى بالخمسين وفى المائتين والثلثين بكليهما فيعطى حقة وابنتى لبون ظاهر الفاضلين والشهيدين والمحقق
الثانى والمشكاة فى الحدائق الثانى بل عن المنتهى ان فى المائة وواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكى عن الناصريات حيث ما ادعى
ما ذكر فى الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد فى فوائد القواعد الاول وحكى عن نسبته
الى ظاهر الاصحاب والاخبار سبطه فى المدارك واختاره وتبعه جماعة ممن تاخر منهم صاحب الحدائق والرياض والمعتمد ما عليه المشهور ونسبة هذا القول الى ظاهر الاصحاب
غير مقرون بالصواب وكذا نسبته الى ظاهر الاخبار اما الاول فلان ظاهر الوسيلة والشرائع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثانيين بل حكى
عن المبسوط والسرائر ايضا مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق وسيسمع عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة اشتهار التعبير فى
كلام الاصحاب عن النصاب الاخير للابل بان فى كل خمسين حقة وفى كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير نسبته فى المختلف الى المشهور وفى محكى المعتبر
الى علمائنا وفى محكى الناصريات الى الاجماع وانت خبير بان هذه العبارة لا يريدون منها التخيير المطلق ولا دلالة فيها على ذلك اما انهم لا يريدون بها ذلك فلان
جماعة ممن عبر بهذا التعبير كالمحقق فى الشرايع والعلامة فى المختلف والى علمائنا كالمحقق فى المعتبر والى الاجماع كالسيد فى الناصريات كلامهم كالصريح فى تعين
ثلث بنات لبون فى المائة وواحدة والعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا بالعبارة المذكورة فلاحظ كلماتهم فى هذا المقام ففى الناصريات ادعى الاجماع
على العبارة المذكورة وذكر موافقة الشافعى لها من العامة وقد حكى عن الشافعى فى الانتصار تعيين ثلث بنات لبون فى المائة والواحدة والعشرين والعلامة فى
التذكرة نسب وجوب ثلث بنات لبون الى علمائنا الا السيد فى الانتصار وحكى عن الناصريات موافقته وذكر موافقة الشافعى ايضا وكيف كان فلا ريب لاحد فى كون
هذا القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثانى فى فوائد القواعد فقد ذكر فى الروضة احتمالا غير منسوب الى احد غيره والواجب صرف الكلام
الى بيان دلالة الفقرة المشهورة فى الفتوى والنص لغة قوله فى كل خمسين حقة وفى كل اربعين بنت لبون فنقول ظاهر اللفظين المراد من الخمسين والاربعين فى
هذا الكلام هو نظير الواحدة فى قولنا كل واحد من هذا العدد اربعة بالعدد الخاص المنتشر فكل فرد حصل فى الخارج من الخمسين بافراز مفرز من هذا الابل المجتمع
ففيه حقة وكذا كل اربعين افرز منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم وجوب حقق كثيرة فى المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصورة فيه
بسبب ضم بعضها الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا ليس القطعات المفرزة من عدد الابل وكثرة الافراد يحصل من تداخل الافراد من حيث ضم
الاجزاء بعضها مع بعض فالمائتان ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين فيها اربع حقق وان كان الافراد المتداخلة اكثر بمراتب فنقول اذا فرضنا مائة
واربعين وعلمنا بقوله فى كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهى قطعة مفرزة من العدد داخلة فى النصاب الاخر وهو قوله فى كل اربعين
بنت لبون وهذا لا اشكال فيه ولا اظن القائلين بالتخيير المطلق ينكرون وجوب حقتين وبنت لبون ولذلك فصل بعض مشايخنا المعاصرين بين ما لو بقى
بعد العد باحدهما مصداق تام للاخر وبعبارة اخرى بحيث يمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين والثلثة فيجب فيها مراعاة
ما هو المنطبق على الكل وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحدة والعشرين فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة
المذكورة وجوب بنتى لبون فى ثمانين منها ويبقى خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله فى كل خمسين حقة ولو عزل مائة منها فجعل فيها حقتان واسقط الثلثين
عفوا للزم طرح قوله فى كل اربعين بنت لبون من غير تخصيص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا ابدا لكونه جزءا من النصاب وهو الاربعون ويظهر من كلام
السيد فى الانتصار ان ثبوت الحقة وبنتى لبون هنا مما لا خلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة واحدى وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة
وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا يلزم من ذلك طرح قوله فى كل خمسين حقة وانما انتفى مورده اذ مع ملاحظة العدد ثلث مصاديق للاربعين لا يبقى
محل للافراز بخلاف العكس والحاصل ان الخمسين والاربعين نصابان متباينان لما عرفت من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت
خمسين فيها حقة واذا كانت اربعين فيها بنت لبون وبعد افراز القطعات الثلث التى هى مصاديق للاربعين لا يبقى ما يفرز منه جملة يصدق عليها
الخمسين حتى يكون فيها حقة وللعارض بان العدد المذكور اذا قطع منه قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها
فهى مدفوع بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى يحتاج الى قطعة اخرى تبلغ بنفسها اربعين ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة
الباقية موجبا للتداخل فى الافراد المفرزة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام غيرها اليها يصدق عليها اربعون ففيها بنت لبون والباقى ايضا مصداق

ان ثبوت الفريضة والعدد على نحو ثبوت مصاديق النصاب فان تعدد بحسب الافراز تعددت الفريضة وان تعدد باعتبار القابلية واتحد بحسب الوجود
فالفريضة كذلك واحد قابل للامرين واحد منهما فعلم من ذلك ان الفقرتين ليستا محمولتين على التخيير الشرعى حتى يكون التخيير فيهما مطلقا غير مقيد بصورة
دون اخرى وانما التخيير فى مقام التخيير يجيء من حكم العقل والا ففى كل فقرة ان هذا النصاب يستقر هذه الفريضة ومن هنا تبين انه لا وجه للاستدلال على
التخيير المطلق بقوله فى صحيحى عبد الرحمن وابى بصير فاذا كثرت الابل ففى كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا لان ظاهرها انه لا عفو على
النصاب الاخير من الخمسين فريضة الاخيرة فى الحقة هو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو وان استلزم تاخير البيان فى مورد عدم
امكان العد بخمسين الا انه عن وقت الخطاب لا الحاجة ودعوى انه حمل على ارادة الوجوب التخييرى حيث نقل العلى الاجماع على عدم وجوب فيكون حاصله انه يكفى فى كل
خمسين حقة فيستدل باطلاقه على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهرا فى الوجوب حتى يقبل الكلام صرفه الى التخيير لان ظاهر الكلام انه يستقر فى كل
خمسين حقة هذا الوجوب المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير منه حتى يصير معناه انه يكفى فى كل خمسين حقة لان الثابت فى الخمسين ليس الا التخيير بين
الحقة وغيرها بل الحقة بنفسه فى كل خمسين اجماعا مع انه لا داعى الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره وهو ان كل خمسين تفرز من الابل ففيه الحقة وكل
اربعين تفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر ان فى بعض المقامات لا يجتمع افراز احدهما مع افراز الاخر وفى بعض المقامات يجتمع فعند الاجتماع يحكم بالتخيير
عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتحقق الفريضة فيتحقق الفريضتان ايضا على البدل وعند عدم الاجتماع تطرح ما يجتمع مع الاخر لعدم
تحقق موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان المشهور حملوا الفقرتين على التخيير ثم خصصوه بامكان احد النصابين فاورد عليهم ان هذه
الادلة واردة فى مقام زيادة الواحدة على المائة والعشرين فكيف يمكن عد الحكم هنا بل الحكم هنا بتعين الاربعين وفيه مع ما مر ان قوله فاذا زادت واحدة
ففى كل خمسين حقة الخ عدول الى بيان نصاب الكلى وليس فى مقام بيان حكم خصوص صورة لم فاذا زادت واحدة والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب
بخصوص عدد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا تبين ان وجوب ثلث بنات لبون فى المائة والواحدة
والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء لانه اغبط لهم كما ذكره بعض اذ لا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء سببية الاربعين لعدم العفو عن
افراده ولغوانها وان العفو عن فرد منه كما فى المائة والاربعين او عن جزء فرد منه كما فى المثالين مناف لسببية كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا ما اتفق عليه
فى نصاب البقر من وجوب العد بكلا النصابين عفوا لكن هب المشهور مع ان الرواية الواردة فيه انه فى كل ثلثين تبيع حولى وفى كل اربعين مسنة ومما يلزم
ايضا على التخيير المطلق ان يكون فى المائتين والخمسين خمس حقاق مثلا وفى المائتين وستين اربع حقاق وبنت لبون فيكون زيادة العشرة موجبة
لنقص الفريضة ثم التخيير فى مقامه هل هو الى المالك او الى الساعى الاقوى الاول بل عن العلامة فى التذكرة والمنتهى نسبته الى العلماء لان الساعى يستحق
بعد تكليف المالك بالاعطاء فاذا كان تكليفه تخييريا فليس له ان يدفع الى الساعى ما شاء اذ ليس للساعى الا ان يقول له ادفع الى ما امرك الله به وهو واحد منها على
سبيل التخيير فالساعى انما يطالب ما طالبه الله منه هذا مضافا الى ما يظهر من اداب التصدق عن سيد الاوصياء من تخيير المالك فى غير ما الزمه الله نعم لو رأى
معنى فالقول بتخيير الساعى نظرا الى ما عن الشافعى من تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك الامتناع عنه كما عن الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على المائة
والعشرين لا ريب فى اعتباره اذ لولاه لم يجب الا الحقتان بمقتضى النصاب الحادى عشر فوجوده مؤثر لامرين احدهما اعطاء ثلث بنات لبون ولم يجز قبله الثانى
جعل الزائد على الواحد فى التسعين داخلا فى النصاب موردا للفريضة وقد كان قبل ذلك عفوا وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة كالاحاد المتقدمة
عليه او خارج شرط فى تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من جعله من النصاب وموردا للفريضة فى هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين
فى كل اربعين كذا ولا ريب ان هذا الواحد خارج عن افراد الاربعين والا لكان بنت لبون فى كل اربعين وثلث ومن ان الزكوة فى مجموع المال والواحد
الزائد ليس عفوا اجماعا فهو مورد للفريضة واما قوله فى كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية فى جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان
ما لا بد ان يخرج من غير تعلق غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع ان الاربعين ليس تمام المورد فى هذه الصورة والا ففى غيرها والحاصل انه فى مقام وجوب
اخراج بنت لبون بحسب افراد الاربعين لا فى مقام بيان المورد الحقيقى لبنت اللبون نظير ما اتفق للشهيد فى اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادى عشر وهو
الواحد والستون ثم فى كل خمسين حقة وفى كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الخمسين ثابتان فى المائة فاخراجهما من غير على احاد المائة وهى موردها
حقيقة مع ان موردها الواحد والستون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام فى المائة والعشرين فهذا الكلام لا ينافى الايماء ذكرنا من ان المراد
بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح ترك التعرض للمورد الحقيقى للمخرج وكانه قال عد الاربعين اربعينا واخرج بعددها بنات اللبون
هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد الحقيقى فورود الكلام فى مقام بيان حكم اخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا الى ان فى
رواية وليس على النيف شئ ولا على الكسور شئ فان الحكم بجزئية الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة فى النيف وهو ما بين العقدين
بل فى الكسور حيث ان بنت اللبون يكون ح على الاربعين وثلث والمراد من النيف هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد به ذكره بعد
النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينتقض بثبوت الفريضة فى ستة وعشرين واما ادعوان التخصيص ليس عن ادلة العفو

الواحدة في النصاب وكونها شرطا الخلاف المتقدم في الابل فقولان مشهوران مرويان بالسند المعتبر الا ان الاول اشهر رواية واوثق وان كان ابن ابي عمير
واصرح لامكان التوجيه في الاخرى ومخالف للعامة فقد حكي اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثماءة وواحدة وبين الاربعماءة
في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الاربع هو مجموع الاربعماءة بواحدة او اثنين فلو تلف منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو ثلثماءة
وواحدة موجود واما الحكم المترتب على كون المحل هو الاربعماءة فيتوقف على مقدمتين احديهما كون الفريضة شايعا في النصاب شياع الكسر في المال الثانية
شياع الفرد المنتشر في افراد الكلي والا فلا وجه لسقوط شيء من النصاب والشرح واضح وتتميم الكلام في تعلق الزكوة بالعين والثانية كون النصاب المتقدم بعد
الوصول الى المتاخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شيء من الاربعماءة بحيث بقي الثلثماءة وواحدة الذي هو سبب مستقل لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط شيء
من الاربعة فهي في الحقيقة الثلثماءة وواحدة عفو للاربعة الى خمسماءة فاذا حال الحول فان امكن الاخراج وجب لصحيحة سعد بن سعد في الكافي بعد السؤال عن تاخيرها
تاخيرها عن زمان الحول قال متى حلت اخرجها وموثقة يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال عن حبسها عن وقت حلولها قال
اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت ورواية ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر ع عن الزكوة تجب علي
في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم
تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس للسلطان تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيحة
معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى شهرين ويمكن حملها على صورة العذر او على انتظار المستحق
الخبر مع العزل ولو لم يخرجها اختيارا ضمن عن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع مسئلة الخلاف
في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا والاخبار المستفيضة مثل قوله ع في صحيحة زرارة ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة
المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من
حين النتاج كما عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين بل في المختلف والمسالك انه المشهور
ام من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما في المعتبر والمختلف والمقنعة وبعض اخر ام يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل بحكم امه
كما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعمومات مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وقوله ع يعد صغيرها وكبيرها وقوله لا يؤخذ من صغار الابل شيء حتى يحول
عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار بما دل من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا مدفوعة بان الظاهر
من ادلة اعتبار السوم هو اختصاصه بما شانه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شانها ان تسوم
او في مقابلة ما اخذ للعمل كالفرس المركوب والابل المحمل والضعاف او النتاج ليس من شانها السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم ذلك من اخبار اعتبار السوم
بعد التامل ويعطي ما ذكرنا المحقق القمي في الغنائم الا انه جعل التبادر موجبا للاجمال المطلق بالنسبة الى غير المتبادر قال فاذا لا يمكن التمسك فيه بالعموم
فيرجع الى اصالة البراءة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة بابن هاشم بل في المسالك صحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول
من يوم ينتج ونحوها رواية معتبرة اخرى لزرارة ومما ذكرنا في معنى ادلة اعتبار السوم يظهر ان السوم في السخال عند الاستغناء عن اللبن لا ينافي من شانها
السوم والعلف ليس بعموم ادلة السوم مخصصا بما دل في السخال من اعتبار حولها من يوم ينتج حتى لا يعتبر في السخال هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شانه
الاتصاف به وبمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمرار
طول الحول ثم لا يقدح مثل اللحظة وعن العلامة في التذكرة والشهيد والمحقق الثانيين احالة ذلك الى العرف وفي الحدائق ان الظاهر كونه المشهور بين المتاخرين
وهو الاقوى وتحقيقه ان الحكم مرتب على السائمة لا السوم وبعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على الملك الخاص الواجد للشروط المقررة للمال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام
الحول سائمة لا يكفي ان يتلبس بالسوم في طول الحول كما يعتبر تلبسه بالمملوكية طول الحول كيف وهو ينام ويسكن ويشرب غير ذلك بل يعتبر ان يكون من المصاديق
الحقيقية للسائمة التي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدء بها بالفعل فان الغنم اذا سام الى حد يصدق عليه عرفا انها سائمة فكما يصدق عليه في
حال السوم انها سائمة فكذا حال اشتغالها بالاعلاف يصدق عليها انها سائمة الا ان يبلغ الاعلاف الى حد يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق
السائمة والمعلوفة موكول الى العرف والظاهر تحقق الاول بمجرد بناء المالك على ان يعلفها اما لاحتياج اليه او يكفي عن ذلك برعيها في المرعى ويمضي على ذلك مدة
اذا اتفق بعد ذلك يوم لا يرعيها المانع من الرعي فاعلفها صدق انها سائمة اعلفت في هذا اليوم ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل
اكثر ومما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه فان ارسالها في مرجها عامها
اوقاتها لا ينفك غالبا من ان يتفق مانع في بعض الايام عن ارسالها الى المرعى فحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم واما
الملك فحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فلهذا يقدح انقطاعه لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة في الحول بان يكون الشرط
هو تحقق السوم المضاف الى الحول لا ان يتحقق السوم المطلق بان يصدق السائمة في كل جزء جزء من الحول ومنه ان الحول ليس من قيود السوم بان يصد

في اعتبار السوم في زكوة الانعام

السوم مقيدا بالحول ثم يعتبر في المال وليس كذلك بل يصدق السائمة عرفا او تحقق السوم على القول الاخر معتبر في المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا
القيد نعم يحتمل ان اللام لكون الحول قيدا للسوم ما في خبر زرارة اما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وجب فيه ان
المتبادر ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة فيظهر انه لا يقدح في ذلك الاعلاف فيها بنفسها من مال المالك او غيره مدة لو اعلفها المالك يسلب عنها
عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان له فصيل او ما يبقى من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها اياها مدة يسلب الاسم وكذا لو
فصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكي بعض المعاصرين عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهي سائمة لصدق الرعي لغة وعرفا بل
لا فرق بينه وبين الاستيجار مع ان بعض اخبار اعتبار الحول نص في عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب اصلا قبل الحول مثل قوله ع في حسنة
عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها
وكذا الزكوة ولا يصوم احد شهرا الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما يؤدى اذا حلت فانها صريحة في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين
الحسنة المتقدمة بما ذكر بل يتعين بما سنح من التصرف في حولان الحول مسئلة الاشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة
ولا خلاف في تحقق الوجوب بمضي احد عشر شهرا واستهلال الثاني عشر بل في المعتبر وعن المنتهي نسبته الى علمائنا وفي المسالك ومحكي التذكرة وعن الايضاح
الاجماع عليه ويدل عليه حسنة زرارة بابن هاشم بعد المنع عن هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة انما الاشكال والخلاف
في انه هل يستقر الوجوب بدخول الثاني عشر او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختل
كلها او بعضها كشف عن عدم الوجوب اولا ظاهر الحسنة والفتاوى الاول ومال الشهيدان والكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني و
لعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول وتمام السنة والعام في المال مستجمعا لجميع الشرائط والحسنة المعتضدة بالفتاوى بحمل الاول على اعتباره
في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب ولو متزلزلا ويمكن ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخال متى يجب فيه الصدقة قال
اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضان فقيل انه ما مضى ستة اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكي عن جمع ان
ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة فيكون الجذع في الضان مثله في المعز وح فيدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال
الا بكمال السنة الاولى الا ان كلمات الاصحاب قطعوا في الوجوب المستقر ما لا ينكر ولذا استدل المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اعتبار الحول من
المسلم عند الخصم اعتبار ذلك في الاستقرار ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول والظاهر انه اراد الاجماع المنقول والا
فكيف يعدل عن المحصل واما الرواية فقد ذكر ان في سنده كلاما وليس الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على روايته بل عد حديثه من
الصحيح كما هو مذهب جماعة من متاخري المتاخرين وعلى الضعف فلا يقصر عن الضعف المنجبر بالاجماع المنقول الا ان يتامل في ذلك الاجماع
المنقول من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل وهو بعيد بل الانصاف ان التصرف فيما دل على اعتبار حولان الحول اقرب من التصرف في
الحسنة المعتضدة بالفتاوى وهل يتصرف في ذلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر من بعضهم او بارادة الاحد عشر منه مجازا بقرينة الرواية
المعتضدة او يتصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير منه الاقرب الثالث وعلى الاولين فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن
فخر الدين في الايضاح اما بحول الحول على احد عشر شهرا للحقيقة الشرعية او المجاز كما ذكرنا او للتصرف في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة السابقة
فقد حال الحول انقضاء الحولان لان كلمة حال فعل ماض ظاهر في الانقضاء والفاء ظاهر في التعقيب فبمجرد دخول الثاني عشر يحصل انقضاء حولان الحول
لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول وان سلم ظهورها في انقضاء الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا تنافي
بين تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول ويضعف دعوى الحقيقة الشرعية في الحول ان مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول حتى يرتكب فيه دعوى
الحقيقة بل منها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز المسامحة فيها بعيد جدا مع ان دعوى الحقيقة او المسامحة فيها في جميع ابواب
الفقه مما لا يرضى به احد ان كان في خصوص الزكوة كما ترى واما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت واما
المجاز لعلاقة المشابهة او المجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول
او السنة والعام مجاز مهجور الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول كالنص في مضيه وانقضائه لان الظاهر ان
معنى الحولان دوران الحول باعتبار الاشهر نعم لو امكن ان يراد منها مجرد اهلال الاهلة الاثني عشر ولو كان كتاسع وعشرين من ذي القعدة الى اليوم الاول
من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه خلاف الاجماع ظاهرا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة عند المالك ولا يمكن
التصرف هنا في غير لفظ السنة وكذا في بعض اذا كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الخيل في كل سنة دينارا او دينارين وقوله في زكوة النقدين يلزم
زكوة المال في كل سنة وفي بعض الاخبار اعتبار مضي الحول في اخر مرور السنة الى غير ذلك مما يابى هذا التصرف نعم يمكن ان يدعى ان المراد من مضي الحول
عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر فيطلقون بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يدعى مضي اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضي شهر

بمجرد دخول يوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول
في اليوم الاخر وان لم يمض وبتحقق الحول والعام بمجرد الدخول في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق
اتيان السنة ومرور السنة وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر صحيحة ابي بصير عن الصادق ع عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا
فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان حال عليه الحول وحل الشهر الذي
كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث فان السائل اطلق
اتيان السنة بمجرد حلول الشهر الذي كان يزكي فيه مع انه يمكن ان يكون قد زكى ماله في اخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي الحجة اطلق اتيان السنة
وحكم الامام ع بوجوب تزكيته لانه مر عليه السنة ولم يمر عليه الا احد عشر شهرا او يوما او اقل او اكثر وليس المراد تعليق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان
يزكي فيه حتى يقال انه ليس الوجوب في الجملة موقوفا عليه اجماعا والاستقرار لا يتحقق بمجرده اجماعا بل المراد ان المكلف اذا دين يكون في اول حلول الشهر الذي كان يزكي
في السنة السابقة في اخره او وسطه فلم يقدم الصلوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخير لا في اخره
ولا في اخره وهذه الاطلاقات وان كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقق والمضي والحولان لان عالم المرور والمسامحة غير معهودة في المقادير المتعلقة للاحكام الشرعية
الا ان الدليل هنا لما قام على كون مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة كشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في الاخبار اريد بها ذلك فهي مجاز
في التعبير وليست المسامحة في الاعتبار بان تعلق الشارع حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة فيه بالزيادة والنقصان كالشهر في المسافر المتردد عشرة ايام في المقيم
وثمانية فراسخ للمقصر وثلثة ايام وعشرة للحائض ونحو ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك تاخير البيان في جميع الاخبار سيما في بعضها مثل ما روي فيمن كان
عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه هل عليه صدقة قال لا ونحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق الاجماع على ثبوت الوجوب في
الجملة بدخول الثاني عشر الا ما يحكى عن الكاشاني في الوافي من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز اتلاف المال بعد الوقت لا تعلق الزكوة
وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوى ظاهرا كما نبه عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول في الثاني عشر لا ينافي
عد الثاني عشر من الحول بل هو اللازم على طريقة التجوز التي ذكرناها من التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في معنى الحول وحولانه ومرور السنة
ونحوها اذ الظاهر بل المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضي الحول بالدخول فيه مسامحة لا انه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير
كما انه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول او مرت السنة كذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر ولا يتوهم في اليوم الثاني
انه قد زاد على الحول شيء كما انه لا يلزم من صدق مضي عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق في اخر ذلك اليوم انه عشرة ايام ونصف مثلا فما دل على
وجوب زكوة المال في كل سنة مثل قوله ع في صحيحة ابن يقطين بعد السؤال عن المال اذا لم يعمل به ولم يقلب قال يلزمه زكوته في كل سنة وغير ذلك على معناه الحقيقي
وان بالدخول في الثاني عشر يجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة فقد اعطى زكوة اثني عشر شهرا في اول الثاني عشر نعم لو بني على التصرف في لفظ الحول بالحقيقة
الشرعية او المجاز فالظاهر انه لا بد من جعل الثاني عشر من الحول الثاني اما مطلقا او باستثناء جزء منه بناء على ان الجزء الاول شطر للحول الاول لا شرط ومما يدل
على ما ذكرنا من ان الشهر الثاني عشر معدود من الحول الاول ما تقدم في صحيحة ابي بصير من امر الامام ع بزكوة السنة اللاحقة في الشهر الذي كان يزكي فيه في
السابقة في كل سنة وقوله ع في الصحيحة المروية في العلل انه يؤخذ الفقير وعنده قوة شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة اعلم ان معنى اعتبار
الحول في الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرائط فنقصها بسقوط شرط تلف بعض النصاب في اثناء الحول او اتلافه او معاوضته
بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض اخر كل ذلك لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه
فعموم ما دل على جواز انفاقه اذا مر عليه نحو من سنة او قريب من حول وجواز هبة المال قبل حول الحول بشهر او يوم انه ليس عليه شيء كما في الحسنة المتقدمة
في حولان الحول وفي اخرى التصريح بجواز ان يحدث في المال شيئا فرارا ومثلها في التصريح بعدم الزكوة ولو احدث فيها فرارا اخبار مستفيضة في خصوص
النقدين ويتم بعدم القول بالفصل مع ان الحسنة مطلقة وعموم قوله ع في التسعة الاصناف اذا حولتها في السنة فليس عليك فيها شيء وصحيحة علي بن يقطين
انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قلت
وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكوة فقد علم الامام ع طريق الفرار من الزكوة
نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم دنانير لموثقة اسحق بن عمار او جعل المال حليا الصحيحة معوية بن عمار والمحكية عن مستطرفات
السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة محمد بن مسلم بابن هاشم ويحمل على من فر بها بعد حلول الحول كما فسر به الصادق ع كلام الباقر ع في الحسنة المتقدمة
وفي حسنة حريز فيها قلت لابي عبد الله ع ان اباك ع قال من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب
عليه فلا شيء عليه الحديث ان قال بعد ما نظر ما تخرج فيه ارتد اعمي عليه ثم مات حيث انه لا قضاء عليه وبمن مرض في رمضان ثم مات فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي
عن ماله الا ما حل عليه الحول وهذا الحمل في تلك الاخبار وان كان بعيدا في نفسه الا انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل

ثاني روايتي ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر بها من الزكوة وان كان فعله ليتجمل به فليس عليه فان موردي التفصيل لا بد ان يكون قبل الحول والا لم يسقط
عنه في القسم الثاني ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن المنتهى وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الانتصار
او عن الشافعي وابي حنيفة المشهورين الافتاء عنهم في ذلك الزمان ويمكن ايضا الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافي ذلك اراده
المكلف الفرار من الزكوة الا ان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على ذلك واخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق تلك الروايات فان كان سياقها في
انه هل ينفع الفرار في اسقاط الوجوب ام لا مع ان قوله ع في غير واحد من ادلة السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه مشيرا
الى صيرورته بالفرار محروما عن فضيلة الزكوة الا ان باب الاستحباب اوسع من ان يصد عنه الوجوه ثم الظاهر كما في الرياض ان الخلاف انما هو في تبديل النصاب
بقصد الفرار واما اتلافه كلا او بعضا فالظاهر عدم الخلاف في السقوط به بل لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزم القول
باختصاص ذلك بالنقدين اذا بدل احدهما بالاخر كما في رواية اسحق بن عمار او صيغا حليا كما في غيرها مسئلة لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة
في ان للسخال حولا بانفراده بمعنى انه لا يكفي في تعلق الزكوة حولان الحول على امهاتها خلافا للمحكي عن اكثر الجمهور بشرط تولدها منها وبلوغ الامهات
نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول بان لا يتولد بعد حولان الحول على الامهات واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله
ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد نصاب الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف
المتقدم فيغاير حولها حول الامهات وان كانت ناقصة عن نصاب فمقتضى القاعدة انه ما لم يتجدد ضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين في اثناء حولها اربعون
فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحدة لها ولا يجب بعد حلول الحول على السخال شيء فيها اذ لا يفرق بين مجتمع وعموم قوله في اربعين شاة شاة انما هو
في النصاب الابتدائي لان الاربعين ليس نصابا كليا في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى في اثناء الحول فعند
تمام الحول الاول يجب شاة فاذا تم حول الثانية ففي الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله ع في اربعين شاة شاة والثاني لا يجب لان الثمانين ملك
لواحد فلا يجب فيها اكثر من واحدة انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب قولا ولو كان عدد السخال متمما لنصاب اخر للامهات كما لو ولدت احدى وثلثون عشرا فصارت
بعد اخراج الفريضة اربعين وجب عند كمال الحول الثلثين واحدة ولا يهدم حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة في الثلثين
بحلول الحول عليه في تمام الحول لاربعين فيبتدئ لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجود الزيادة فاذا مضى حول من زمان الزيادة وجبت فريضته
الاربعين والاقوى الاول لان الثلثين لا يزكى مرتين في سنة واحدة نعم ربما يتوهم ظاهر قوله ع وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به اذ الظاهر ارادة
استيناف الحول له من زمانه ثم جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الضميمة الحاصلة في اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير
كان ولدت خمس من الابل خمسا فان الخمسة الثانية ايضا نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال في حكمه واما ان لا يكون كذلك وح اما ان لا يكون نصابا
ولا مكملا للنصاب كان ولدت خمس من الابل اربعا وحكمه واضح واما ان يكون يبلغ النصاب اذا كان منفردا او في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا كان
الزائد على اربعين شاة زائدا على اربعين بعد ستة اشهر فالظاهر انه لا يستقل نصابا للفرع فيجب عند مرور السنة على الاصل شاة واحدة ولا يجب بعده
ستة اشهر واحدة للفرع فيكون الواجب عليه شاة في كل ستة اشهر لاحدهما واما قوله ع في كل اربعين شاة شاة فمخصوص بالنسبة الى الافراد
المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الاملاك للمالك حتى يكون ظاهره وجوب شاتين في ثمانين وثلثة في مائة وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا ودعوى
ذلك مع التزام خروج ما خرج بالاجماع كما ترى مع ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيه ايضا واحدة فان
زادت واحدة ففيه شاتان الى اخر الرواية كالصريح في ان الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع اثنان منها في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب
البقر وبعض نصاب الغنم والابل واما ان بلغ المجموع نصابا ثانيا كما لو ولدت الزائد على اربعين ما الحقها بالنصاب الثاني كما لو ولدت مائة مائة فالظاهر انه
ينتظر حول الاصل فاذا حصل يضم اليه الباقي ويستقل لهما حول والفرق بين هذا وسابقه ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزء من
النصاب الاول بان ينقص عدد الاصل فيجب بالفرع بخلاف هذه الصورة فان الفرع يضم مع الاصل بعد كمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كان
ان الزائد نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت من مائة وخمسين خمسون فان الخمسين نصاب في ضمن ما زاد على الثلثمائة وواحد لا مستقلا والظاهر انه لا
اشكال في انه لا يستقل حول لها بل اذا حال الحول الاصل يخرج زكوته ثم يضم اليه الفرع ويستقل بمجموعها الحول ولا يزكى الفرع وهو الخمسون بعد حلول
الحول المختص بها وهو ما اذا مضى سنة من ستة اشهر من الحول الثاني للاصل لان الظاهر من قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون هو الخمسون او
الاربعون اذا حال عليه الحول في ضمن ما زاد الى النصاب الحادي عشر لا مستقلا كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة ثم انه لو زاد على
الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا القسم لا القسم السابق لان الخمس نصاب اما منفردا واما في ضمن ما دون الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا
الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان الزائد نصابا اما مطلقا كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما
اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا للنصاب بحيث يخرج الاصل بانضمامها الى نصاب اخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها

وح خلا اشكال في وجوب تبيع اذا حال الحول الثلثين وانما الاشكال في مبدء حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد
مضي ستة اشهر من حول الثلثين لحلول حول الاربعين او يصدق عليها انها اربعون حال عليها الحول او هو من حين كمال الحول الثلثين لان الثلثين في حولها متعلقة
لزكوة ذلك الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها وشايع فيها فلا يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول حول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها
سنتين بعد ... في رواية زكوة القرض على المقرض انه لا يزكى المال من وجهين في عام واحد صدق انه حال الحول على اربعين مسلم لكن حلول الحول للثلثين سببا
لوجوب الزكوة الا في ذلك الحول والمفروض ان في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو في نصف الاول من ذلك الحول فيلزم ان يكون نصف احل هذا الحول
موثرا في تعلق زكوتين بالثلثين زكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين ومن الغريب ذهاب بعض مشايخنا المعاصرين الى هذا الاحتمال قال ولا اري لبطلانه
ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره وابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على النصاب وبما تقدم من صحيحة ابي بصير المتقدمة
في مسئلة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول وفداه لنصف ما له سنة ولنصف الاخر ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى
تمر عليه سنة **اقول** اما العموم فقد عرفت انها تدل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذي لم يجر في حول اخر والمفروض ان النصاب الاول قد جرى في النصف الاول
من حول الضميمة فلا يجري في حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر لم محسوبا من حولين واما رواية ابي بصير فان ابقيت على ظاهرها من ارادة النصف الخارج
عما مضى فيه لان مورد هما في النقدين والمفروض ان الذي مرت عليه السنة لا يزكى حتى يكون بقدر النصاب الاول لاحد النقدين فيكون نصف الاخر الذي
مضى عليه ستة اشهر كذلك ايضا فيكون المسئلة مما اذا ضم الى النصاب نصاب مستقل اخر كضم خمس من الابل الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها على
مطلق البعض فلا يكون في النقدين اذ لو فرضنا النصف الاخر اقل من النصاب الثاني للنقدين لم يجب فيه شيء قطعا وان كان بقدره او اكثر واقل من النصاب الاول
فهو خارج عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل في المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا في ضمن
العبر لا منفردا وكيف كان فلا ريب في ضعف هذا الاحتمال وضعف ما ذكره العلامة من انه يعطي عند تمام حول الاصل فريضتها وعند تمام حول الفروع من الزيادة
ما يخص الفروع من فريضة النصاب الحاصل بعد ضمها فيعطي من ولدت له ثمانون بقرة بعد نصف حولها اثني عشر بقرة في راس حول الامهات تبيعا وفي راس
حول الفروع ربع مسنة لانه يخص العشر لو وزعت المسنة على الاربعين ولا يخفى ان هذا مجرد اعتبار لا دليل عليه لان الحول على الاربعين لو شمل هذا لا يخص
وجوب المسنة والا فلا دليل على وجوب الربع الجمع بهذا الوجه بين ما دل على وجوب التبيع في راس حول الثلثين ووجوب المسنة في راس حول الاربعين بعد تعارضهما
بضميمة ما ثبت من عدم تعدد الزكوة في عام واحد لمال واحد حسن لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا للوجوب
حصة من النصاب ولم يكن مثلها في شيء وهو بعيد عن مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظ توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب
في غير موقف معينة لا توقف ... كما في الايضاح ثم لو قلنا بربع المسنة عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حيث يتم حول الامهات ثلث ارباع
مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع فيكون دائما عند كمال الحول الاصول تبيع وعند كمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من

مسئلة صدق حلول الحول على الثلثين ومن صدق حلوله على الاربعين والاول اقوى

اعلم ان للبقر نصابا كليا وهو واحد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس

من جنس البقر في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى ولصحيحة زرارة

عليه مثل ما على البقر وفي كل ثلثين تبيع ويجزي

التبيعة ايضا للاجماع المحكي بل

للاولوية حيث ان

التبيعة

مسئلة يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع الظاهر المصرح به في محكي التذكرة والرياض والمدارك وعن الذخيرة وغيرها

نفي الخلاف لصحيحة الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر

شيء انما الصدقات على السائمة الراعية ونحوها

الحسنة بابن هاشم وفي

مرسلة ابن ابي عمير كان امير المؤمنين ع لا ياخذ من جمال العمل شيء وكانه لم يجب ان يوخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها وروايات اسحق بن عمار بالوجوب محمولة او مطرح
والمرجع في صدق العوامل العرف فكلما صدق على حيوان انها عاملة خرج من الحول والفرق بين العمل والسوم في كفاية مسمى الاول في المنع ووجوب استغراق
الثاني للحول ان الثاني شرط فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه مع ان العمل مقابل السوم كما في الصحيحة فمقتضى اعتبار السوم طول
الحول كفاية العمل في بعضها في رفع الشرط ثم الظ ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق العمل له في اليوم او اليومين من السنة بل من الشهر فان الظ
من العوامل ما صار شغله الدائمي او الغالبي العمل ثم ان المحكي عن سلار اعتبار الانوثة في الانعام لظ قوله في كل خمس من الابل

مسئلة يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات والنقدين اتفاقا ظاهرا كما في المعتبر وعن التذكرة والمفاتيح التصريح بالاجماع
كما ظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض نعم في كلام بعض انه حكي عن الاسكافي المنع مع انه حكي عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي للشهرة لصحيحة
البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني ع هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوي ام لا يجوز الا ان يخرج عن
كل شيء ما فيه فكتب ع ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر ع في اخراج احد النقدين في زكوة الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن
يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس ومقتضى اطلاق
الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز اخراج كلما تيسر في مقام دفع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو
المشهور كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابن زهرة والحلي والقاضي والشهيد بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كظاهر السيد والحلبي دعوى الاجماع عليه
بل لك يجبر ضعف سند رواية الاسناد مع دلالة ابضه كدلالة الصحيحة ويويدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة
الانعام ويويدها ما يستفاد من الادلة من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز من اخراج مثل العين
اذ الانعام ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل وايضا اذا جاز اخراج القيمة في المثليات ففي القيميات اولى وفي قول الصادق ع في صحيحة محمد بن خالد
بها يعني السهم الماخوذ من الانعام في الزكوة فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم عرفا انه اذا اراد المالك اولا اخراج
القيمة التي تقوم الفريضة عليه فله ذلك ومثل ما تقدم في جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت
فانه وان كان مختصا بمورد معين الا انه لا يخلو عن التاييد حيث انه من المساهلات مع المالك في عدم الزامه بشراء الفريضة وربما ايد بذلك خلاف المختار
بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف الاخراج من الابل والجبر بالشاة والدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وفيه ان عدم امر
الساعي باخذ القيمة لعله لكونه معرضا لوقوع التشاح بينه وبين المالك في قيمة ما دفعه وكيف كان فلا حاجة الى التاييد بهذه الروايات لما عرفت من الويدات
المجبرة لضعف ما تقدم سندا مع ان الشيخ نسب الحكم في الخلاف الى اجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى ما عليه المشهور خلافا عن المفيد والاسكافي من عدم جواز
اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر لاصالة عدم براءة الذمة وعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر
قال قلت لابي عبد الله ع يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم
سندها متروكة الظهور في الحصر في الدراهم خلاف الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي اما على المنع عن اعطاء القيمة من غير الدراهم واما حمله على
الكراهة بمعنى افضلية اخراج العين ويحمل الزكوة على كونه الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ ونحوهما والاول لضعيف لما سبق
من جواز اخراج القيمة من كل شيء واما العموم فهي ابضه وكذا الظ جواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الا ان يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين
وتعلق الوجوب بالاخراج من العين وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها عن العين اذا ضمنها بالقيمة
وكيف كان فالاصل والعموم لا انفتام ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقير او ولي العام للفقراء كالامام او وكيله الخاص
او الخاص وما يتوهم من ان منع دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايته على الفقير فله المعاوضة عما له فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس لم
يكن اشكال في الجواز ودعوى انه لا يجوز لهم ذلك واضح الفساد فبان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا جواز معاوضته
مع الولي العام المتوقفة على رضا الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول
ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوته بين الصورتين ثم ان الظ المشهور جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما
هو صريح معقد اجماع الخلاف بل صريح الغنية ايضه بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيحة ايما تيسر يخرج بناء على حمل اي على العموم
المطلق لا العموم بالنسبة الى الجنس الزكوي والدراهم ويؤيده هذا رواية قرب الاسناد المتقدمة المنجبرة بكثير مما مر فالقول بالاقتصار على الدراهم او
على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل على مورد اليقين والتفاتا الى رواية سعيد بن عمر المتقدمة المحمول الحامل لا يخلو عن نظر سيما بعد امكان
دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب المجوزين لاخراج القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف به كما عن الذخيرة
والمسئلة لا تخلو من اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتغيرت القيمة وقت الاخراج فالظ ان العبرة بوقت الضمان

والعبث

وفاقاً للمحكي عن التذكرة اذ بالضمان يستقر القيمة بالذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب ثم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي
فيه لانه لا يستقر الا بالاداء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاهما اشتغال الذمة بالقيمة وفي التقويم وهو ونحو الانتقال
ويمكن المناقشة في تعيين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا ان يدفع ان القيمة بدل لا اصل فالتكليف دائماً ثابت بالبدل
الى ان يتحقق البدل وهو لاخراج القيمة وليس بمجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقبل الاخراج تم
القسم بالاجبار وكان على وجه لا يعلم بسبق مقام بيان مجرد جواز اخراج القيمة لا اصل ترتب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت كيف
كان فالقول باعتباره قبل الاخراج مطلقاً كما هو ظاهر البيان لا يخلو عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل
والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل المأخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضأن او ثنيا من المعز بل في الغنية كأنه الخلاف
الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى بما رواه سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله ص وقال نهينا ان نأخذ الراضع وامرنا ان نأخذ الجذعة
والثنية ويطعن في الرواية بعض المتأخرين بكونها غير مروية في كتب الاخبار للعامة ولا بخبر ضعيف بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاستناد
اليها كافيا عن غيره لان تدوينها في كتب اخبارهم غاية الامر انهم لم يجدوها في الاصول الضابطة لما انتهى اليهم من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي
بل وجدوها في كتب العامة مروية بطرقهم لكن قد وثقوا الطرق على وجه يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه والا فعلها لو وجدنا الاولى
على الوجوب بالجملة فالرواية التي يستدل به مثل المحقق والعلامة وان كان سنده عاميا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكره الراوي في اصله المعروف
مع عدم العلم بسنده وبعمل الراوي او غيره عليه فانجبار الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى فقد يشكل في الدلالة بعد العلم بنسبة الامر
والنهي الى رسول الله ص وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله ص لا يقول مثل ذلك الا عنه ص ويؤيده ما عن العوالي انه ص امر عاملا بان ياخذ من الضأن الجذع
ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي ع ثم انه يمكن الاستدلال على القول المشهور بان ظاهر مثل قوله ع في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة
لشاة النصاب بمعنى انه يجب من كل اربعين واحد لا اقول انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه
قد يدفع شاة من غيرها ولو كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها
وجواز دفع البدل انما ثبت من الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دونه والا لكان للمالك حين جاءه مصدق امير المؤمنين ع وقاسمه الانعام ان يقول له
ان ادفع اليك بدلا من غيرها ومعلوم ان شيئا من النصاب لا يكون فيها ما يكون له اقل من سنة بناء على ما قاله جماعة من المتأخرين من ان النصاب لا يستقر فيه
الفريضة الا بكمال الثاني عشر فما له اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي من حكمه ان يجبر به النصاب فان العفو ما كان من النصاب في الحول وح
فقول ان مقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون الشاة المأخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه ادون من جميع ما في النصاب والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة
لحق البدلية وما ذكرنا وان اقتضى الظهر منه وجوب ما له سنة في الضأن والمعز الا انه قد استفيد من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة في الهدي ان الجذع
من الضأن بمنزلة الثني في المعز اعني ما له سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال
سألت ابا عبد الله ع ما ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضأن قال فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضأن يلقح والجذع
من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من ان الضأن ينزو ويضرب في سبعة اشهر والمعز لا يفعل ذلك الا اذا دخل في السنة الثانية فالضأن يبلغ
مبلغ المعز في الفحولية اذا كان له سبعة اشهر والحاصل ان وجوب ما دخل في الثانية في المعز قد ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب او
لا بد منها من حيث البدلية واما كفاية الجذع من الضأن فلما استفيد من الخارج من اخبار الهدي من بلوغه للمعز الداخل في الثانية وح فما الفرا اهل اللغة في
معنى الثني وانه ما دخل في الثانية او الثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد من الادلة وجوب واحد من الاربعين المطلق التي قد يكون بعضها او كلها ما
ليس له سنة والواحدة الثانية في الكل الصادق على كل واحد ليس لها ازيد من سنة كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في الثانية
كما عن الشارح او كمل له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة فهو لا يقدح بعد ما ثبت من الخارج كون الضأن اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة
المعز البالغ سنة في اللقاح والضراب مع انه يمكن ان يستدل على عدم كفاية ما دون ستة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقل من سنة على المتيقن هذا
في زكوة الغنم واما في زكوة الابل فالشاة وان كانت الان فريضة تقويمها في شاة الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منه لا ارادة المسمى و
لو كانت يتحقق بالعدد في خمس شيئا الا بنت مخاض ونحو ذلك فان خمسة من الابل لا يبلغ قيمة شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض وبعد القطع
بواسطة القرائن على عدم كفاية المسمى فان حصل الظن بانه الفرد المتعارف الذي يجب في نصاب الغنم في فريضة فهو والا فمقتضى الاجماع لا بد من الرجوع
الى ما يحصل فيه اليقين بالبرائة وهو ما اشتهر بين الاصحاب وادعي عليه الاجماع واعلم ان تفسير الجذع من الضأن بما له سبعة اشهر منسوب الى الشهيد بل عن بعض
انه لا يعرف قولا لغيره يعني بين الفقهاء والا فقد مر ان المحكي في المجمع عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا والمشهور بين اهل اللغة ان الجذع ما كان له سنة
تامة ولذا ذهب بعض متأخري المتأخرين الى وجوب ما له سنة في المعز والضأن كليهما والحاصل انه بعد ما ثبت بالنبوي المروي في المعتبر والمنتهى والعلوي المحكي عن

عوالي اللئالي وجوب الجذع والثني فنقول وان اختلف اهل اللغة في تفسيرهما الا انه لا يضرنا الاختلاف اما في الثني فلم يرد في كلام اهل اللغة من
ما دخل في الثالثة وما دخل في الثانية والاشهر ظاهرا هو الاول الا انه لا محيص عن حمل ما يجب في الزكوة على الثاني لاتفاق العلماء ظاهرا على ذلك واطلاق
قوله ع في كل اربعين شاة شاة خرج ما دون السنة بالاتفاق وبقي الباقي وتوهم ان الشاة الواجبة قد قيد بكونها ثنيا والفرض اجماله فيجب الرجوع الى
قاعدة الاشتغال مدفوع بان الروايتين في انفسهما لم يكونا حجة والثابت من مجموع الروايتين وعمل الاصحاب هو عدم جواز ما دون السنة فيقيد به المطلق
ويعمل باطلاقه في غيره والوارد في كلام الاصحاب وان كان لفظ الثني كما في الروايتين الا ان مرادهم منه المعنى الثاني فان السيد بن زهرة قد ادعى الاجماع على
عدم كفاية ما دون الثني ثم فسره في الحج بالمعنى الثاني فظاهره كونه اجماعيا وهكذا المتأخرون لم يريدوا منه الا المعنى الثاني هذا كله مضافا الى ما سيجيء في صحيحة
حماد واما في الجذع فنقول ان المشهور بين اللغويين وان كان تفسيره بما دخل في الثانية كما ان المشهور بين المتأخرين على ما حكي غير واحد هو ما كمل سبعة اشهر الا
عن محشي الروضة انه لم يعلم قولا لغيره بين الاصحاب فيكون الكلام فيه كما في الثني من وجوب الرجوع الى المطلقات لان عمل الاصحاب لم يجبر الروايتين الا
في عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فيعمل بالاطلاق في غيره وفي الغنية فسر الجذع بما دون السنة في باب الحج بعد ان ادعى الاجماع على وجوب الجذع في الزكوة هذا كله
مضافا في الحكمين الى الصحيحة المتقدمة لحماد بن عثمان المروية في باب الهدي من التهذيب في تعليل اجزاء الجذع من الضأن وعدم اجزاء الجذع من المعز بان الجذع
من الضأن يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم ان الضأن يلقح لدون السنة فعلم من ذلك ان علة اجزاء الجذع من الضأن قابلية اللقاح وعلة عدم اجزاء الجذع من المعز عدم
قابليته لذلك فيدل على ان المعز القابل للقاح يجوز في الهدي اذا انضم الى ذلك ما في صحيحة ابن سنان في باب الهدي من التهذيب من انه يجزي من الضأن الجذع
ولا يجزي من المعز الا الثني علم من ذلك ان الثني ما دخل في الثانية فقد ثبت تفسير الجذع والثني من هاتين الصحيحتين ثم انه يمكن الجمع بينهما وبين ما عن اكثر اهل
اللغة بناء على ثبوته عنهم من ان الجذع ما دخل في السنة الثانية بان الجذع في هذه الاخبار ما كان في اول زمان الجذوعة فيكون المراد هو المعنى الوصفي الذي يكفي
فيه التلبس بالمبدأ في الجملة كما قال ابن الاعرابي ان الضأن يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللغويين هو المعنى الاسمي وهو ما صار كاملا في ذلك ويتحقق في
السنة الثانية وكون قول الراوي في الحديث النبوي نهينا عن اخذ الراضع وامرنا باخذ الجذعة قرينة على ارادة اول مراتب الجذوعة **مسئلة**
———— ولا ذات العوار ويدل على الاخرى مضافا
اعلم انه لا خلاف ظاهرا في انه لا يجوز اخذ المريضة في الفريضة مطلقا ولا الهرمة وهي البالغة اقصى
الى ما دل على الاول من انه مقتضى اشاعة الفريضة في النصاب الصحيح الى بصير في حديث الابل ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها
وكبيرها والظاهر ان المراد بالاستثناء اذا اراد الساعي في اخذها لو اراد اذا اراد المصدق بالكسر اخذها او المصدق بالفتح دفعها من باب القيمة لان جواز تفويض
الى مشية المصدق اذ ليس له ان يؤخذ الا ما شاء الله ثم انه لو كان جميع النصاب موصوفا باحد الثلثة لم يلزم المالك شراء السليم ولو كان ملفقا من الاثنين
او الثلثة لا يؤخذ الاخر والظاهر انه لا خلاف في عدها من النصاب كما لا خلاف في عدم عد الربى بضم الراء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا فسرناه بما ربي في
البيت لاجل اللبن ———— لانه من الدواجن وليس فيها شيء لكونها معلوفة وفي رواية زرارة المحكية عن التهذيب نفي ثبوت الزكوة في الدواجن
كالاحتفاظ في عدها اذا فسرناها بما هو المشهور في تفسيرها من انها الوالدة مطلقا او القريبة العهد بالولادة ولا انه يؤخذ في الفريضة اما لكونها نفساء فهي مريضة
ولذا لا يقام الحد على النفساء واما للزوم الاضرار بولدها او للاضرار بالمالك اما التعبد بقوله ع في موثقة سماعة لا يؤخذ الاكولة والاكولة الكبيرة
من الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل والظاهر من الوالدة القريبة العهد بالولادة نعم في رواية ابن الحجاج المروية في الفقيه ليس في الاكيلة ولا في
الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة الا ان المعتمد هنا الا تعارض المطلق ثم ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتى لو رضي المالك فلو دفعها
الروايتين الثانية كما سيجيء ورودها في مقام الترخيص والتسهيل واما الاكولة وفحل الضراب المحتاج اليه فظاهر المحكي عن الفاضلين في النافع والارشاد والتسهيل
اللعين انهما لا يعدان في النصاب خلافا للحلبي في الاخير ولعله لرواية ابن الحجاج المتقدمة الدالة على نفي الصدقة فيها وفيه اشكال لان الظاهر من الرواية
بقرينة ذكر الربى عدم جواز الاخذ تشبيها له بعدم تعلق الزكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية بالنسبة الى الحكم الربى وشاة
اللبن الا ان يراد من الربى المعلوفة لاجل كونها مربية ويراد من شاة اللبن المفسر الاول المتقدم للربى وكيف كان فرفع اليد عن العموم ما شمل قوله يعد صغيرها و
كبيرها وقوله في كل خمس حقة ونحوهما بهذه الرواية وان ضعف سندها مشكل نعم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضراب فظاهر الرواية الاولى وان كان
عدم الجواز الا ان ظاهر الثانية بيان العفو كما عن المنتهى عدم الخلاف في جواز اعطائها واعطاء الربى لو تطوع المالك وهو كذلك لان الظاهر من الرواية ارادة التسهيل
على المالك وان هذه الاربعة كان لم يتعلق بها الفريضة فيخرج او الامر الى الانعام ثم يقسم الباقي ويؤخذ منه الحق ولا ينافي ذلك ثبوت هذا التسلط للمالك
الى اي شاة اراد اخراجها من القيمة بل له ان لا يدفع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لان بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بتبوع علم المصدق
بهذه الكلية فلعله بين له اولا عدم التسلط على هذه بالخصوص للاهتمام بشانه ثم بين عموم نفي التسلط او لم يبين لهذا الشخص اصلا لتسلطه بعدم احتياجه
مسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكي دعوى الوفاق عن غير واحد حتى حكي
في البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة لكن المستفاد من الشهيد ره في البيان بعد ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر انها تتعلق بالعين

اخذها

في المذهب حيث قال فيما لو باع المالك النصاب بناء على القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين فيتحقق البطلان ويتخير المشتري ولعل الجماعة لم ينقل هذا الخلاف عن الشهيد ممن عادته نقل الخلاف ويدل على المطلب ايضا موثقة ابي المعزا عن الصادق ع ان الله شرك بين الفقراء و الاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم دل على الشركة ولازمها وهو عدم جواز التصرف فيها على غير جهة الدفع الى المستحقين وفي حسنة بريد العجلي بابن هلسم في باب التصدق انه لا تدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتبه ع لمصدقه ويدل عليه ايضا الامر فيهما بتقسيم المال مرات متعددة ثم يبقى ما فيه وفاء لحق الله ويدل عليه ايضا ما في خبر ابي حمزة قد تقدم عن الباقر عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة وليس عليك فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل والضمان ويدل عليه في الغلات والنقدين مثل قوله ع فيما سقته السماء العشر وقوله في كل مائتين خمسة دراهم وفي كل اربعين درهم درهم فان المتبادر من ذلك انه من نفس العشر واما قوله في زكوة الانعام في كل خمس من الابل شاة وقوله ع في خمسين حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما ليس المخرج من النصاب فانه لا بد من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها على ارادة انه يخرج منها جزء مشاعا فنسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب ان هذا معنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلي في ذمة المكلف نعم يحمل على المعنى الذي ذكر بقرينة ما ذكرنا بل قوله في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا يدل على ذلك وان كان في بادي النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان استعمال الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من العشرة ارطال ويراد العشر ولا يقال ذلك في غير المثليات وكيف كان فظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين في المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحدة لا جزء مشاعا مع ان هذا ايضا غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتفاقا على الظاهر فليست الظرفية باقية على معناها الحقيقي اللهم الا ان يقال ان هذا الحكم وضعي بثبوت واحد من الاربعين على سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافي ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من غير النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم من الاخبار بل ظاهر معاقد الاجماعات بل صرح في موضع من الايضاح بان اختيار الاصحاب تعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة ما ينافي الشركة وهي كثيرة منها ظهور النص والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين وحكوكون المال من باب ضمان العين ببدله مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمي بقيمته والمثلي بمثله تكلف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى الا ان مراده تعهد لاخراج الزكوة من مال آخر كما هو ظاهر ثبوت الضمان لا انتقال الى نفسه ببدله بان يحصل شبه معاوضة وان ذلك كله تكلف واضح ففي حسنة عبد الرحمن البصري عن ابي عبد الله ع في رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع فان ظاهرها ان يؤديه البايع من غير المبيع هي الزكوة لا بدلها وهذه وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعي العين لا يستلزم الشركة كما سيجيء الا انها لما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمان قيمتها ما دل على جواز اداء المقرض زكوة القرض وما دل على تحمل الزكوة وما دل على احتساب الدين من الزكوة وما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشتري وعلى متقبل الارض وغير ذلك ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لم يفد اداء البايع زكوة المبيع في صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيحة المتقدمة وزمان الفريضة في النصاب اذا كان مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل يكون نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تأدية الزكوة تقوم مقام اجازة المالك مع انه لا يتم الا اذا كان التأدية الى الامام او نائبه الولي لا الى الفقير الذي ليس بولي ولا يتم على المال الا بعد قبضه مدفوعة بان مقتضى مفهوم الاجازة رجوع حصته من الثمن الى المجيز والمفروض عدمه ودعوى ان الوقوع من المالك عوض الثمن كما ترى وكيف كان فلا محيص على القول بالشركة عن القول بالشركة عن القول ببطلان البيع في الفريضة مع عدم نفع تأدية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصته من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي كما التزم به بعض المعاصرين القائلين بالشركة وقد عرفت ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر فيه بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تأدية البايع الزكوة وظاهره ايضا تخيير البايع ومنها ان الشركة لو كانت حقيقية لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات وزكوة غلات اليتيم وزكوة الدين وكلام في اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكوة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة في الواجب والمستحب معا ولما تقدم حمل مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لكان نماء الفريضة تابعا لها وكان المالك ضامنا لمنافعها المستوفاة لا مع ان الظاهر من النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان اقتصار الامام ع بل السائل على وجوب الزكوة فقط من دون تعرض لاستحقاق الفقراء النماء كالولد والصوف واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان على الاستيفاء مع ان الابل والغنم في عامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى ان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هو مستفاد من قاعدة ضمان المال المعدوم مدفوعة بان قاعدة ضمان توابع المال ليس مدركها الا مجموع الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس لنا في النصوص ما يستقل بحرفه السائلين في تلك الابواب فمن هنا يمكن دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو مضى على النصاب احوال

لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار على اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل لا ان بنائهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا المال المشتبه المالية ومن هنا قال في الايضاح وأورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة و بعد الحول وظاهر كلام المورد انه اتفاقي والحكم وان لم يثبت بهذا المقدار الا انه يصح مؤيدا للنص بعد تأييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء و المنافع عند حلول الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه واما ما سبق في رواية ابي حمزة من انه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح وليس عليها الوضيعة فهو مع انها خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى اذا كانت بما في الذمة ثم دفع مال الغير معارضا بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال الا ان يقال باختصاص كل في مورده وان من عامل بمال الغير فان اطلع على عينه فله اخذها والا فله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب من رواية مسمع للذكوة في محلها وكيف كان فالظاهر ان القول بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال ان معنى تعلق الزكوة بالعين هو انا اذا نتهما وجب على المكلف اخراج الجزء المعين من المال فيكون شيء من العين حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم ان يدفع اليهم مع عدم جواز التصرف فيه بوجه آخر لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول الا ان الشارع قد اذن للمالك في اخراج هذا الحق من غير العين فان اخرجه من غيره فله ذلك وان لم يخرجه من العين ولا من غيرها فللساعي تتبع العين لان الحق قد ثبت فيه فالثابت في العين حق للفقراء لا ملك لهم فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره اخرجه الساعي من المال لا من غيره اذ لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء في النصاب ثم ان الظاهر ان هذا الحق على سبيل الاشاعة في مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء الكسري في التمام اما في الغلات فلا تصريح بثبوت العشر ونصف العشر فيهما واما النقدين فكذلك واما الابل والبقر فلانه لا يجزي فيها بعد القول بالتعلق بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا بدليا من النصاب بل ربما يدعى انه ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظاهر بعد التأمل خلافه اما الاول فلان المستفاد من ادلة وجوب الزكوة ومدح مال المزكي ولعن غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال تعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال يتعلق به الزكوة فيبقى كل جزء منه بعد اخراج الفريضة انه مزكى لا ان الزكوة تعلق بالنصاب بمعنى حلوله فيه وكونه بعضا من مجموعه ويشهد لما ذكرنا ورود كثير من الاخبار بدخول حرف الاستعلاء على المال الظاهر في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على سبيل الاستيعاب واما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجودة في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر في شياه العالم فهو لا يصح الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التي ذكرنا كما سيجيء وان اريد به الفرد المنتشر في النصاب وجب فيها التقييد وجوب الاخراج عن غير نصاب مع ان ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضان لا على وجه البدل مع ان النصاب لا يؤخذ فيها من ماله دون احد عشر شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج اقل من الثني من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثني الا ان نلتزم بكون الجذع على وجه البدل ويبعد وجوب اخراج غير النصاب بل يجوز الاخراج منه وان لم يبلغ حد الثني فالتحقيق ان حاصل معنى قوله في كل اربعين شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزء يعادل شاة من شياه العالم متصفة بكونها جذعا من الضان او ثنيا من المعز غير مريضة وكذا الى آخر ما يعتبر في الفريضة والظاهر ان من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اولا الا انه يقول بان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة ويرده صريحا ما في الروايات الكثيرة المتقدم بعضها من امر المصدق بتقسيم المال مرات متعددة حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على دعوى القسمة فكيف امره الامام بالقسمة مع كون معظم كلامه ع في بيان رعاية جانب المالك والتسهيل عليه في الامر فتدبر كما يظهر لمن لاحظ ذلك واذا عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب ما هو ضابط لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط قبل التمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه عند هذا القائل ايضا لانه انما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لحق المجموع فلا بد بتقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة على اداء الواجب ما بقي مصداق واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم له اعطاء القيمة او البدل عن البعض التالف بل من البعض الباقي ايضا لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي تظهر بما لو باع الباقي فان الساعي يتبع العين والظاهر ثبوت ذلك على المختار من الاشاعة لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل ما دام يمكن اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي انما يختص في غير الكسر المخير فيه اما اذا اوجب اخراج مقدار كسر خاص مخير في جملته فضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك المقدار الا اذا تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك بين شريكين حيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل منهما بنسبة التالف فتدبر

مسئلة لو امهر امرأة نصابا فحال عليه الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة وطلقها الزوج قبل الدخول فللزوج نصف الكل من الباقي لوجود المقتضي لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وفيه ان حقه نصف المجموع على الكسر المشاع فيه فباشتغال بعض المجموع يبقى ذلك الكسر ومفقدا نصف الكل من الباقي هو ثلثا الباقي ومعادل النصف لا انه نصف حقيقة فالتحقيق ان له نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد وخلافا للمحكي عن المبسوط هو

الظهر من المحقق في المعتبر ولو طلقها فمقتضى القاعدة اشتراك المال بين الفقراء والمرئة والزوج فللزوج نصف الكامل ولها ان تنقص من نصيبه بعد للمرئة ان تقسم المال بينها وبين الزوج وتضمن للفقراء وليس للزوج اجبارها على الضمان بناء على قدرتها على الجمع بين اداء الزكوة من غير المال او اعطاء الزوج النصف الكامل لان الزكوة متعلقة اولا وبالذات بالعين فهذا المال يجب ان يخرج منه سهمان نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فيخرجان كما في الارث ولو هلك النصف بتفريط منها كان للساعي تتبع

مسئلة الاقوى تعلق الزكوة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحب وبالثمر بعد احمراره واصفراره وبان يبدو صلاحه كما نقل الحصر على الشهر كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق بهما الزكوة بالعمومات فيثبت في البسر والحصرم بالاجماع المركب مضافا الى ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقته السماء ودلت تعلق الزكوة بالحنطة والتمر مثلا لا ينهض لتقييدها لان الثابت منها ارادة الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر منه ثبوت الزكوة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغها خمسة اوساق اذا قدرت تمرا او زبيبا فقوله زبيبا حال مقدرة وجعل الحال مقدرة وان كان خلاف الظاهر الا انه لا مجال لانكاره عند المنصف في تقدير التمرية في ثمرة النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق لانما يجعل في الوسق وهو حمل الابل هو التمر غالبا لا الرطب فهو كقولك ان هذا الزرع الاخضر فيه كذا وكذا حملا ووسقا ويدل عليه نص صحيحة سعد بن سعد عن مولينا الرضا وهل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان الظاهر ان زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته زبيبا واما قوله في صحيحة اخرى بالسند المتقدم لسعد بن سعد عن الرضا عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فيحتمل الحمل على التخيير بمعنى انه مخير في ذلك ويحتمل ان يراد من زمان الصرام زمان قابلية الخلة للصرم والاكل لا وقت تعارف الصرام وكيف كان فدلالة الصحيحتين على تعلق الوجوب في زمان الخرص مما لا ينكر على ما هو المصرح به في المعتبر بل الظاهر ان المتعارف هو ما قبل يبس الثمرة ومنه يظهر جواز التمسك المطلب بالاخبار الدالة على الخرص وبعث النبي عبد الله بن رواحة خارصا

وما ذكرنا يظهر جواز التمسك باخبار الخرص كما نبه عليه في المسالك اذ زمان الخرص كما صرح به في المعتبر هو قبل يبس الثمرة ومن هنا يشكل الجمع ما اختاره المحقق في المعتبر وما في الشرايع والنافع من ان وقت التعلق هو عند التسمية تمرا وزبيبا ونسب الخلاف الى الشيخ والجمهور ثم ذكر جواز الخرص على المالك ثم الخلاف في الجواز الا الى بعض الروايات عن ابي جعفر ثم ذكر في الفروع ان الخرص حين بدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم خيرهم بين تركها امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعلها امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى ذكر في بيان الفرق بين الزرع والنخل والكرم في جواز الخرص في الاخرى عدم جوازه في الاول ان ارباب النخل والكرم قد يحتاجون الى تناوله رطبا قبل جذاذه واقتطافه وليس كذلك الا فيما يقل

مسئلة لا خلاف ظاهرا كما عن الرياض والمنتهى والمعتبر والخلاف في ان الزكوة انما يجب بعد اخراج حصة السلطان في الجملة ويدل عليه الاخبار كصحيحة ابن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها قال كل ارض دفعها اليك السلطان فما جرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك ونحوها غيرها مع ان المزارع اذا وقعت على حصة من الزرع فلا يجب على الزارع زكوة حصة صاحب الارض اعني السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غير الزرع احتاج الحكم بوضعه الى دليل خاص وما دخل في المؤنة التي سيجئ الكلام فيها والاخبار المتقدم بعضها مختصة بحصة كذا معاقد الاجماعات الا ان تفسير حصة السلطان في عبارتهم بمطلق الخراج سواء كان نقدا او حصة من الزرع كما حكى تفسيره بذلك عن المحقق والشهيد الثانيين وفي الصحيح لكن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذكرة خصوص الحصة قال في المعتبر خراج الارض يخرج وسطا ويؤدى زكوة ما بقي اذا كان نصابا المسلم وعليه فقهاؤنا وفقهاء الاسلام انتهى ونحوه عن التذكرة بل هذا ظاهر كل من عبر بالحصة وعلى هذا فالخراج اذا اخذ من النقد فان كان بدلا عن الحصة فلا بد من وضعها على ثلث الحصة بناء على ان ثمن الزرع من المؤنة فان نقص قيمة الحصة عن الثمن فلا زكوة فيها لكن لا يوجب وضع الباقي من الثمن على باقي الزرع لانه ليس مؤنة له بل الحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع على الجميع الحاصل ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون حصة من الزرع يملكها حين تعلق الزكوة كسائر الشركاء في اصل الزرع او يستولي عليها بمجرد ذلك بحيث لا يمكن المالك من منعها واما ان يكون حصة من الحاصل يستحقها او بعضها من الغلة بعد تعلق الوجوب واما ان يكون نقدا يستحقه او ياخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان كان الماخوذ الحصة فان استحقه من الزرع قبل تعلق الزكوة استحقاق الشركاء او استولى عليها استيلاء الغاصبين فلا اشكال في ان النصاب معتبر بعده لكون الحصة على الاول غير مملوكة له وعلى الثاني غير متمكن من التصرف فيه لاجل الغصب فان الغصب يتحقق في المشاع ايضا وان استحقه او اخذه بعد تعلق الوجوب فعلى الاول يعد من المؤنة وعلى الثاني يعد من غصب بعض النصاب الزكوي وعلى اي تقدير فلا اشكال في استثناء الحصة الا في الصورة الثالثة بناء على عدم استثناء المؤنة فانه ولو كان مقتضى هذا القول عدم استثنائها الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة كافية في ذلك وانما الاشكال فيما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار والاجماعات تختص

على الحصة ... على القول بعد اخراج المؤنة وعلى القول باخراجها فلا يتم على تقدير بسطه على جميع الحاصل ان يكون معاوضة ... بوضع ما فيه على ما في الزرع لا سواء الحصة من الشريك فان الثمن معدود من مؤنة البيع ومن عين ... ظاهر النص والفتوى اخراج القسمين يعني الحصة والخراج الماخوذ بدل الحصة ولعل ... ما ذكرنا ينظر كلام العلامة فيما حكي عنه في التذكرة ... الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لا مر كالدين ورد قال بعض مشايخنا بعد نقله بظاهر النصوص والفتاوى اقول قد عرفت ظهور الجميع في الحصة ثم ان ظاهر الاخبار بل الفتاوى اختصاص استثناء الحصة وظهور الخراج ولو كان نقدا يكون الارض خراجية اي اخذ السلطان العادل منه الخراج عند بسط اليد حتى تصرف باخذ الجائر سواء كان الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة ولا من كما عليها اهلها او من الانفال المختصة بالامام لعموم الاخبار كما تقدم بعضها واما الماخوذ من غيرها ولو كان باسم الخراج والمقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن وكذا الظاهر اختصاصها بالسلطان المخالف فما ياخذه سلاطين الشيعة ملحقة بالمؤن لا بغيرها نعم لو قلنا بجواز اداء الخراج والمقاسمة اليه بل وجوبه في الجملة كالسلطان المخالف فالظاهر الحاقه به في استثناء حصته لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال لا من حيث اخذه مخالفا كما لا يخفى ثم ان ما يأخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظاهر انه لا اشكال في عدم اجزائه عن الزكوة وفي الغنية وعن التذكرة دعوى اتفاق الامامية ويدل عليه الاخبار فان المتقبلين يؤدون عن الارض العشر ونصف العشر ويدل عليه فحوى عدم احتساب ما ياخذه باسم الزكوة عنها كما سيجئ واما ما ياخذه باسمها فلم ينسب الخلاف في المعتبر الا الى ابي حنيفة ولعل الاخبار الكثيرة الواردة بالاجزاء واردة تقية عنه وهل يجب من الزكوة ام لا قولان ظاهر الاخبار الكثيرة بل صريح بعضها الاحتساب وان ادعى في بعضها الاخفاء عنهم ما امكن ويؤيدها ما دل على جواز الشراء من العامل والمصدق بل الصدقة بعينها وظاهر بعض الاخبار العدم مطلقا بان هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها وبعضها عموما دل على وجوب اعادة الزكوة على المخالف معللا بانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية ولعل التنبيه الشهيد على اعطاء الزكوة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء لان المشاع لا يتميز بغير رضا الشركاء غاية الامر انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا يعلم ان الاكراه على تعيين حصة احد الشريكين لا ينفع في التعيين

مسئلة المعروف بين الشيخ والاكثر بل لم يعرف من تأخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكوة ذكره الشيخ في النهاية والحلي في السرائر والمحقق ومن تأخر عنه واول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد في التنقيح ثم المحقق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الارشاد ورسالته المعمولة في حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني في حاشية على الجباني وغيرها ثم جماعة ممن تأخر عنهم وفي الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه مضافا الى ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في حديث انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر والخبر النصيب ومنها صحيحة اخرى للحلبي لا باس بان يتقبل الارض واهلها من السلطان ومنها رواية فيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ما تقول في ارض اتقبلها من السلطان ثم اوجرها اكرتي على ما اخرج الله منها من شيء لي من ذلك النصف والثلث بعد حق السلطان قال لا باس كذلك اعامل اكرتي ومنها صحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله قال سئلته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون اي شيء يشتري ويتقبل منه قال اذا علم ان شيئا من ذلك قد ادرك فاشتره وتقبل به وروى الشيخ والكليني نحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل وفي رواية اخرى لاسمعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن رجل استأجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معين ثم اجرها واشترط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف عن ذلك او اقل او اكثر وله بعد في ذلك فضل ايصلح ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك قال وسئلته عن رجل استأجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معلوم فيواجرها قطعة قطعة او جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فضل ما استوجر من السلطان ولا ينفق شيئا او يواجر تلك الارض على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته قال اذا استأجرت ارضا فانفقت فيها شيئا او رممت فلا باس فيما ذكرت وفي موثقة اخرى لاسمعيل بن الفضل عن رجل اكترى ارضا من ارض اهل الذمة وانما اهلها كارهون وانما تقبلها السلطان لعجز اهلها او غير عجز قال ان عجز اربابها عنها فلك ان تأخذها الا ان يضاروا وفي صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر ما تقول في الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس حتى تعرف الحرام منه بنصبه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه قال ان كان قد اخذها وعزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان قد قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه بغير كيل وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي قال دخلت على ابي عبد الله وعنده اسمعيل ابنه فقال ما يمنع ابن ابي سماك ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال لي لم تركت عطاءك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا

الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا فسكت عني هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك
من الارض اكثر من ذلك وقال لو قام قائمنا كان للاستان افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل ان يريد ارضا يعطي كل خراجها او ارضا يعطي
لم يأخذ خراجها ومنها ما دل على جواز النزول على اهل الخراج ثلثة ايام مثل صحيحة ابن سنان وغيرها والظاهر ان المراد بالنازل لمن تقبل ارض الخراج من السلطان
ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية ابي اسحق سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وموثقة سماعة
عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا اشتريته من العامل ويحتمل الطلب ما تقدم في قبول جوائز السلطان فالجوائز لم يكون
غالبا الا من الخراج وفي بعضها ان الرشيد بعث الى ابي الحسن بخلع وحملان ومال فقال لا حاجة لي بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة الخبر
فان حقوق الامة لا يكون الا في المال فعلم ان ما يقع في يد السلطان يصير من بيت المال ولا يبقى على ملك مالكه فيجب رده اليه ويتصدق به مع جهالته
مسألة اختلفوا في استثناء المؤن ما عدا حق السلطان فالمشهور بل عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون اجماعا استثناؤها وعن الشيخ في الخلاف
والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكي عنهما دعوى الاجماع على ذلك ووافقهما من المتأخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه
في المدارك ومخلص شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة وجماعة من متأخري المتأخرين وهذا القول لا يخلو عن قوة ففي بعضها يزكي ما خرج منه قليلا او كثيرا
وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان بيان النصاب في حاصل النخل ومحصول العنب مع
استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات على هذا القول في ربح المال الذي يعزم على الزراعة لا فيما اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة
معتبرة يظهر ان الجواب عن الاطلاقات بورودها في مقام حكم آخر انما يصح في اطلاقات العشر ونصف العشر لا في اطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى و
صحيحة ابن مسلم المتقدمة في قوله انما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ودعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظرا الى ان المقاسمة بعد اخراج
المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن في حصة الزارع فقط او في شرعه ان المراد من قوله بعد المقاسمة ليس الا ما المتأخر
عن تلك ستة الفعلية اذ الوجوب ثابت قبلها اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر انما في نصيب الزارع لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد
بما حصل في اليد ما يبقى بعد ملاحظة خروج حصة السلطان وهذا لا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين ويوضح التعبير في غير واحد من الاخبار
بان على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيده ما ذكره رواية علي بن شجاع النيسابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر فاخذ منه العشر
عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع عليه السلام لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته حيث
ان الظاهر منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر او نصفه من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فانه
المتبادر من قوله اصاب من الزرع مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما يتكرر
كل سنة ممنوع عند المحقق كما سيجيء حسبما مثل ذلك من المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا بعد سنين على جميع السنين المحتاجة وحكي ان تقرير الامام
انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب المتنازع فيه ممنوض بان الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط بعد وقوع
الاشتباه في المسألة والاختلاف بين العلماء في فهم الاخبار والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة نعم لا باس بالصدقة المطلقة
عقلا او نقلا لكن هذا كله مبني على ان قول الراوي فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الآخذ المخبر نفسه لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر او المساوي قرائته
على المجهول بان يراد انه اخذه منه المصدق من قبل السلطان وحينئذ فلا دلالة فيه على المطلوب لان مذهب العامة هو اخذ الزكوة من صلب المال كما حكي عن الفقهاء
الاربعة نعم فيه دلالة على احتساب ما اخذه الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة واوضح من ذلك في التأييد ما ثبت
من الشارع من جعل العشر فيما سقت سيحا ونصفه فيما سقت بالدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول حتى
انه لم يرد في الى سبيلة في التدريس كما عن الغنية والمنتهى نصف العشر فيما سقي بالدوالي الا كل ما فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين
الامرين وكيف يحسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكي عنه اسقاط
مؤنة السقي لمكان نصف العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الجواب بذلك في المسائل
الطبرية انما يحسن اذا دل دليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب في انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في
التأييد ما تقدم من ادلة الخرص فان فائدته وصحته سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما مع ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق او عذقين للناطور وترك
الثمر للمعافارة وام جرور واذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من البين الى الختم لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن
واما ان يتوقف ذلك كله الى ما بعد الجذاذ فيعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين التخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل اخبار بلوغ
خمسة اوسق على بلوغ فائدة الزرع ونحو الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المخارج دونه خرط القتاد الا ان يستأنس له بما ثبت من حال الشارع من
التخفيف على المالك النصاب وهو مناف لاحتساب المؤنة على ربما تستغرق المؤنة قيمة حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك لو لم يكن

اضرابه او جرحا مضيقا فلا اقل من كونه مشتملا على المالك بخلاف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد اليه تتبع احكام الزكوة ويشهد
له قول امير المؤمنين ع لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء عليهم
كما فسر به قوله تعالى خذ العفو وقيل ما فضل عن قوت السنة ويؤيده ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان تعلق الزكوة
من المالك والفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم بالمؤن المتقدم بعدم القول بالفصل كما ادعى هذا مضافا الى ظاهر حسنة ابن مسلم
بابن هاشم المتقدمة لترك المعافارة وام جرور واعطاء الناطور وما اوردنا عليه سابقا من عدم الوجه في تخصيصها بالذكر الا التخفيف مدفوع بان الوجه في التخصيص هو
انه ليس لثمر النخل مؤنة الا هذا واما العامل في البستان بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك مع المالك بحصته من الثمر كما هو مقتضى المساقاة وفي حسنة اخرى
لمحمد بن مسلم بابن هاشم في تفسير قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة تعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة
حتى تفرغ ويعطي الحارث اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه فان
جعل ثلثة اعذاق للحارس مضافا الى اجره المعلوم وترك المعافارة وام جرور دعاء للحكم انزال المؤنة وتخيير المالك اياه وكيف كان فمثل هذا اذا انضم
الى الشهرة العظيمة والاجماع الظاهر من الغنية والرضوي المحكي دلالته على المطلب يكفي ظاهر التخصيص ما تقدم وقد يذكر بعض الامور من باب التأييد في نائب المطلب
بها نظر ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر استثنائها من ملاحظة النصاب قبل اخراج المؤن لكن لا يخرج العشر الا مما بقي بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا
عن النصاب اقول ثلثة احوطها الاول لكن ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب من النصاب فما دل على استثناء المؤن لا بد ان
يجعل مقيدا لادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن لا لاطلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب فما فوقه بعد اخراج المؤن والحاصل
قوله في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد
به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل ان يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول اظهر لظهور
قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثون صاعا الا ان الثابت عشر ما يبقى بعد المؤنة مع انه مستلزم للتقييد اذ قد لا
يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب
الا ما انفق على المجموع فقسط على حصة المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة من العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل العقد كما عرفت مختص
بالاطلاق في بلوغ النصاب لا باخراج العشر الا ان يقال ان ادلة وجوب العشر ونصفه انما تقتضي وجوب العشر ونصفه فلا بد من تقييد ما بلغ النصاب بما بلغه بعد
جميع المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتأخرة اذ لا يجب الا اخراج عشر ما بقي من المؤنة فتأمل ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها العرفي
وهو ما يغرمه المالك في سبيله لاجل هذا المال ومن البذر وقيدها بعضهم بما يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التعميم فيقسط ما يغرم في كل سنتين او
ثلث او اربع عليها بالنسبة ولا يحتسب من المؤنة ما يتبرع به متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتسابه مؤنة عرفا وفي البيان لو استأجر ارضا بزرعها الزرع منه
ما قابل البضع وكذا لو خالعها على زرع او ثمر مسألة لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما سقي بالمطر او النهر ونحوهما فيه العشر
وما سقي بالنواضح والدوالي ففيه نصف العشر والاخبار فيه اكثر من ان تحصى والظاهر ان الضابط في ذلك كما عن الوسيلة والدروس عن الغنية والجمل و الغنية
ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان توقف السقي على حفر النهر وتنقيته وغيرهما الكري العبا في ذلك الحاج لاحل
ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في المناهل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلف عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعيار
افتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما كان يعالج لو عين او بعل او سماء ففيه العشر فان
الطوان ذكر الخصوصيات من باب المثال كما لا يخفى ولو سقي بهما في النسانية فنصف عشر وربع عشر مع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا كما استظهره وعن
الرياض تصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك ان عليه علمائنا وعن مجمع الفائدة انه عمل الاصحاب من غير المخالفة وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه
ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن شريح قلت فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف
والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر قلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت
في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكث قبل ذلك في الارض ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او
نموا فيه اوجه اقواها اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها وهما تدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية
المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان كثرة
الزمان علامة كثرة العدد فاستفصاله في الحقيقة عن عدد سقيات الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكث الزرع ستة اشهر وتسقى
بالدوالي وسقيت سيحا ثلثين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكي استظهاره عنها عن جماعة واما
استفادة الاكثرية نموا من الرواية كما استظهره الفخر في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونحوه فهو بعيد ثم انه هل يكفي في

بمجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة او العرفية الثابتة بعد المقامات فان الاكثر من الثلثة والخمسة والستة مثلا بل العشرة يحصل عرفا بزيادة
الواحد لا لو سلم لكن انصراف اطلاق الاكثر اليه محل تامل بل منع لم العبرة بالكثرة الملحقة النادر بالمعدوم وجو من صدق الاكثر حقيقة بزيادة الواحد
ومن انصراف الفتاوى ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان عمدة الدليل هو النص المتيقن منه الاكثرية بالمعنى الاخير ويشهد له حكم الامام
بالتنصيف في الصورة السابقة مع المساواة الحقيقية من عدم تصريح السائل باستفادة معنا الاكثرية للمذكورة من ترك التعرض له كما تعرض لها
في السؤال الثاني حكي الاول عن ظاهر اطلاق المعظم وقيل بانصراف الاطلاق الى غيره ولذا اختار المقدس الاردبيلي في ظاهر كلامه المحكي الثاني من تحقق
الكثرة بزيادة الواحدة وظاهر بعض مشايخنا المعاصرين الثالث وخير الامور اوسطها للاجماعات المستفيضة التي قد عرفت نعم لو كان الدليل منحصرا في
الرواية امكن حملها على المتيقن من مورد مع ان الاستشهاد الذي ذكرنا لهذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف محتملا ان يكون مبتدا وقوله
يصنف بنصف العشر الخ خبر له فيكون معناه ان النصف المسقى بالدوالي والنصف المسقى سيحا اوهما بنصف العشر والثاني العشر ولاجل تخصيص الامام الحكم
بالتنصيف تعرض السؤال ثانيا فافهم **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة على المشهور بين المتاخرين لاخبار كثيرة منها قضية تخاصم ابي ذر وعثمان
والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك قيل ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظاهر انه معنى عرفي
مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر فيه فان الظاهر من التجارة في العرف هو ما ذكرنا فالظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه
بقصد الاسترباح فخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالحيازة والوراثة فان قصد بيع مثل ذلك ولو باعلى القيم ليس استرباحا بما في يده بل هو طلب
لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم لو نقله بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض ازيد قيمة من المنقول عنه كان تجارة فصدق
التجارة فعلا بعد النقل الاول عازما على الثاني وربما يتوهم ان ما في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به لكفاية ادنى ملابسة في الاضافة لكن
لا يتوهم انه تجربة وبما ذكر يظهر الوجه فيما ذكروه من ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع او نحو غيره مالي اصالح على المال لا يسمى
مال التجارة الا على الوجه الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظاهر انه يشترط المالية في المكتسب به فقط دون ما ينتقل اليه في عوضه عازما على
نقله الى الغير بمال ازيد مما كان في يده كما اذا صالح على ما في يده من المال الحق بحجر بقصد نقله الى غيره بمال ازيد فلا يبعد عدها تجارة عرفا الا ان شمول
الاطلاقات لمثله مشكل جدا وما ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد الملك المعاوضة لقصد الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى للقنية بمائة درهم ثم نوى
بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من المائة فلا يصدق على المائة انه اتجر بها ولذا لا يجب كونها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعا ولا يصدق
مال التجارة على المتاع المشترى ايضا الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على عوض بازيد قيمة منه ولو بنى على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما
ذكرنا بادنى الملابسة لكونها مشرفا لورود التجارة عليه واما معاوضة بازيد من ثمنه الاول فلا يصدق عليه التجارة فضلا عن مجرد قصد معاوضة بذلك
ومن هنا يتبين انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى
وجوب الزكوة في هذا الفرض وعدم اعتبار نية الاكتساب مقارنة للتملك تمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق والشهيد
في غير البيان ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدي لان الاخبار دل على اعتبار الاتجار فعلا كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفي الزكوة
فيه الا ان يتجر به وقوله اذا عملت به فعليه الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوى بين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة التي قد عرفت انه
حقيقة في المال الذي ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله في رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة
في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا الازدياد فضلا على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذاك شيء اخر ونحو معناها اخبار كثيرة
بوجوب الزكوة فيما اشترى من المتاع بما اذا وجد راس ماله وطلب الزيادة ولا ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة وظاهر انه بمجرد نية بيعه
بازيد من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق راس المال على ذلك الثمن لان العبرة بصدق عنوان راس المال عليه حال الاشتراء نعم لو ثبتت
اطلاق الاخبار لكن انصرافها الى الصورة قصد الاكتساب عند الاشتراء مما لا يخفى ومن الثاني ما دل من الاخبار المستفيضة على نفي الزكوة في مال
الصبي والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله والا فشخص المال الذي يتجر به يدفعه التاجر الى بائع السلعة
فمرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يبقى مال اتجر به الا بعد تحقق التجارة فعلا التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال الذي قصد
بيعه بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به اذ لم يقع تجارة ولم تحقق نعم قد يتخيل ان هنا عموما يشمل مثل ذلك وان كانت الاخبار المتقدمة
مختصة بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصاب في تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك خلافا لصاحب المدارك حيث تبع المحقق وغيره في دعوى عموم
بعض ما اشتمل على لفظ راس المال او في معناه لمحل البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما زعمه عاما من ذلك قوله كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء
ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله في رواية محمد بن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه الزكوة
ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة في المال الذي يتجر به الحول ولا يبدأ الحول الا في النقدين فالمراد ان النقد الذي جر عليك

للمال اي صار سببا لجر المال عليك بان اعطيته ثمنا لشيء يقوم بازيد منه يجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشتراه للقنية
فالقائل بوجوب الزكوة بعد حول الحول على ذلك المشترى من زمن نية بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بان زكوة الثمن الذي اعطى ثمنا لذلك المشترى
وصار سببا لجر المال وهو مقدار الزائد من قيمة المشترى على ثمنه فكون الزكوة زكوة لذلك الثمن الجار للمال لا يتحقق الا اذا اعطى ثمنا لاجل الاكتساب
بثمنه وهذا واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهي بنفسها ظاهرة في معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة في المال المعمول به كما دل عليه الاخبار
المستفيضة في مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو اجتهاد منه وان كان يتوهم منه ان المراد بما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس في محله اذ
ليس معنى عمل للتجارة اعداده لها مع ان مجرد بيع شيء بازيد من ثمنه ليس تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده نية التجارة واعداد المال للتجارة فتحقق مما
ذكرنا ان القول بوجوب الزكوة في محل البحث ضعيف منفي بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما اذا اشترى للتجارة والظاهر اخبار زكوة مال
اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به وباطلاق نفي الزكوة فيما اذا كان موضوعا على الشامل لما اذا طلب شيء تماما منه لغرض الاكتساب بازيد من
ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل لكفاية مجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن ابي عبد الله قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق
يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى دل على كفاية ابتغاء التجارة بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافه الى ما يبتغى عند تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة
مشكلة والاصل دليل قوي واضعف من هذا القول ما مال اليه المحقق الاردبيلي بعد ان تردد فيه المحقق في المعتبر وابن جمل الاشيه خلافه وجزم به بعض مشايخنا
المعاصرين انه لم ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بقصد معاوضة بل يكفي مطلق تملكه نعم قبله شيخنا المعاصر عما اذا كان المنتقل
منه اخذه للتجارة ووجه ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار راس المال كما اعترف به في المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار
ان يطلب مال التجارة براس المال او ازيد ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود راس مال الا ان يقال باختصاص هذا الشرط بصورة وجود راس المال ودعوى
المعاصر شمول راس المال لما هو راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب الزكوة في النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة فهو ليس من حيث كونها اموالا
تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم يرد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا المعاصر به بذلك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة ضعيف من وجه
واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة براس المال فالمراد به مجموع المال لا خصوص كل جزء حتى يقال ان النماء ليس له راس مال نعم لو حصل النقص في قيمة العين
انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك وارد مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد والا فلو اشترى له فضولا فاجاز
بعد سنة بقصد الاكتساب كفى وان قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة هي الامر الاختياري الموجب لحصول التملك من حينها او من حين العقد على
القولين في الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها مملكة فلا اشكال في اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم
علم وجوب الزكوة في هذا المال كما لا يخفى وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك نعم لو التزم بترتب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين اخذ المتاع
وان قلنا بحصول التملك من حين تلف احد العوضين ففي تعيين زمان القصد صعوبة وكيف كان فالمعاوضة في كلامهم حيث اضافوا اليه العقد لا يشمل الفسخ
ولو كان بقصد الاكتساب نعم لو كان العقد بقصد الاكتساب بان وقع على مال التجارة ثم تفاسخا او تراد العيب لم ينقطع حول التجارة ثم الشروط الثلاثة
للزكوة في مال التجارة ثلثة الاول النصاب وقد ادعى عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين
من حيث النصب والقدر المخرج وحلول الحول ولا شك في ذلك لمن نظر فيها بتامل يسير فلا يصغى الى استشكال صاحب الحدائق في استفادة
ذلك من الروايات ودعواه انها مطلقة ومنه يعلم ان لمال التجارة نصابان اعني الاربعين درهما او خمسة دنانير الثاني اعتبار الحول من حين التجارة
او قصدها على الخلاف وهو اتفاقي بلا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليه الحول فليزكها
وصحيحة الاخرى كلما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر في مال التجارة ربح او نما كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال في اعتبار حول مستقل
لها اذا بلغت النصاب الثاني والا ضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يستأنف الحول من حين الضم لما تقدم في حول السخال في البناء ونتاج مال التجارة
منها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الام ففي جبره نظر من انه كالجزء ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على
احتسابه من مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا وربما يقال ان وجوب الزكوة في مثل النتاج والنماء مع انه ليس مما ملك بعقد معاوضة ونية يدل على عدم
اعتبار انتقال المال بعقد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل في اشتراط حول مستقل للنماء باعتبار عدم عموم فيما دل على اعتبار الحول يشمل النماء
التابع للاصل سيما مع عموم قوله كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورد من انه اذا ملكت مالا في اثناء الحول فعند تمامه تزكيها جميعا واستشهد لهما في الدروس
على استتباع حول الزرع للاصل وفيه ان ما دل على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من صحيحة ابن مسلم فان قلنا بوجوب
الزكوة في النماء فلا محيص عن اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه وقوله كل شيء جر عليك المال وما بعده لا يدل على وجوب
الاشكال سيما بعد تفسيرهما بادلة الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منها في اثنائه ولو يوما اشتاد لو يسيرا من جهة
السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما في المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم روي انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا وهل

يشترط فى زكوة مال التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما فى المالية لا يشترط ثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة ظاهر المحقق فى الشرايع وصريحه فى المعتبر ذلك وهو المحكى عن ظاهر المبسوط الصدوق والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد تشخصه لانه يبعد التاجر الى صاحبه الذى يعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة فى الحقيقة بالمال المتقلب فى التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة نعم مورد بعض الروايات ان المتاع الذى يتجر حولا ان طلب براس المال او زيد يقتضيه الزكوة وظاهر ان اختصاص المورد سيما لاجل اختصاص مورد السؤال لا يجب تخصيص العموم مسئلة اختلف فى تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمشهور كما قيل على الثانى وفى الفاضلان فى المعتبر ويحكى التذكرة على الاول وتبعهم جمع من متاخرى المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث يحدث عند حلول الحول مشاركة الفقراء فى العين فهذا المعنى لا ينبغى على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به تمام ما قدمنا فى وجه من ان معنى تعلقها بالعين ان الفقر لا يمنع البيع من المال فى تخاص فهذا المعنى ينبغى على القول بالاستحباب كما فى زكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين وح فما ان يراد بهذا الاستحقاق استحقاق دفع جزء من عين مال التجارة اعنى ربع العشر واما ان يراد استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجنى عليه الدية من قيمة العبد الجانى حقوقهم من تركة الميت ونحوه ثلثه فى كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما ربع عشر من مال التجارة فى ذمة المكلف وهذا الوجه بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله فى كل الف درهم خمسة وعشرين من عموم ما زكوة الاموال وما ورد فى خصوص مال التجارة من قوله فى الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول فليزكها فان تزكية المال التى يتعلق بها الوجوب فى الاموال النقدية والاستحباب فى غيرها هو اخراج الزكوة منه او ضمانه باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة فى مال التجارة فان قوله ليس فى مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر يدل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المنفية بدونها واما وجوه الثلثة فى تعلق العين فالاول منها قد عرفت ما يحدث فى الزكوة الواجبة وانه لا يتعلق بالمندوب يبقى الاخيران والاظهر اخيرهما لان تعلق الزكوة بمال التجارة بلاعتبار كونه مالا الا باعتبار عنوانه الشخصى لكونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمكلف بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل لما المعتبر بالقيمة التى لا تبدل ان يكون من النقدين اللذين هما المعيار شرعا وعرفا فى معرفة مقدار مالية الاشياء وفيه على ما ذكرنا ما ذكر من قوله فى عدة روايات فى كل الف خمسة وعشرون فانه كما يدل على ان فى الالف من عين المال خمسة وعشرين كما فى النقدين فكذا يدل على ان فى الالف الموجود فى المتعدد باعتبار تقويمها بخمسة وعشرين من ذلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين فى مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف الظاهر فان وجوب اخراج ربع العشر فى زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه المسلمون الا ان الظاهر استناده الى مثل هذه الروايات ويؤيد ما ذكرنا اعتبار النصاب بالنقدين ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين الاشخاص الامتعة الموجودة فى الحول وليست مشتركة الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة فى الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذى اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا واعلم ان ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما هو كون الاعتبار فى تقويم المتاع بما لاحظ فى بقاء راس المال عدمه هو تقويمه براس المال الذى وقع الابتياع به فان كان مالا حقيقيا محضا كاحد النقدين فالحاجة الى تقويمه فلو باع المتاع فى الحول بدنانير وكان راس المال الذى اشترى به دراهم قوم الدنانير دراهم لان راس المال الدراهم صرح به فى الدروس وان كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما فى البيان والمدارك لانه المناط فى معرفة مقدار مالية الاجناس وفى التحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء فى الحول وعدمه بالشى الذى اشترى به مال التجارة ان لم يكن من النقدين والا فينبغى ان يقوم مال التجارة بنقد لو غيره ما اشترى به لا يعرف نقصه بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتى درهم وقوم مال التجارة اثناء فى الحول بثلثين دينارا فانه لا يعلم بقاء مائتى الدرهم الذى هو راس المال الا بعد تقويم المتاع بالدرهم وتقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا رجعنا فى تسعة الدينار بالدراهم واما معرفة النصاب فالظاهر انه يكفى فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التى هى اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغه باحدهما ولا دخل فى ذلك للثمن الذى اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هى زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله كل مال عملت به ففيه الزكوة وما ورد فى انه ليس فى مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك فالمعتبر ح بلوغ راس المال نصابا اتجه التفصيل بين كون راس المال احد النقدين فيعتبر هو بنفسه حتى انه لو كان راس المال مائتى درهم وشعرة عشر دينارا لم يجب فى المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع المشترى به بلغ اربعمائة درهم لكن الظاهر ان متعلق الزكوة هو مال التجارة كما يظهر من كلمات الاصحاب دون راس المال والمراد بقوله كل مال عملت به هو المال بعد تحقق وصف العمل به وهو الكلى الباقى الى اخر الحول دون شخص راس المال وح فاذا اشترى بمائة وثمانين درهما متاعا يساوى عشرين دينارا لكون كل دينار تسعة دراهم جرى فى الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما خطر فى الذهن فى اول النظر والمسئلة تحتاج بعد الى تامل مسئلة اذا قارن العامل فى المضاربة الفقلا اشكال فى وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك عند اجتماع الشرائط ولا فى وجوبها فى حصة اذا بلغ النصاب الثانى وحال عليه حول من حين ظهوره وانكان فى صدق مال التجارة على النماء تامل الا ان الظاهر انه يصدق عليه انه مال ملك بقصد معاوضة لاجل الا

تمام الحول

بل لو فرض الاصل فى قصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل فالظاهر انه لا يقدح بناء على ان زمان تملك النماء زمان ظهوره ولا يحتاج الى معرفة زمان الظهور لتحقق البنية عنده بل قصد الاكتساب بالعين فى زمان حدث فيه الربح فى نفس الامر كاف نعم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك العين فيملكه ح بمعنى انه يظهر فى ملكه الامر عليه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة الثمرة المعدومة بل بيعها بضميمة الموجود بل قيل بجواز ها منفردة اذ بين من علم فيعتبر ح القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه وهذا القصد فى المتصل يتحقق تبعا واما فى المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفا بحصول نية الاكتساب عليه كسبا كما نبه عليه جماعة فلا اشكال واما حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال فى عدم وجوب الزكوة على العامل و وجوبها على المالك لان اجرة العامل ح كالدين عليه لا ينفى الزكوة وان قلنا بتملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه كانفاق مقدار حصته من نفقة عليه اذا اشتراه من مال القراض لا الملك الحقيقى ولهذا لا يملك ربح الربح ولا يستحق من ربح ثلثين الا عشرة ثم ربع عشرين فى مجموع اه ربعين لا ثلث مجموع الربح وهو الخمسون لا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على المالك وهل يكون على المالك فيه اشكال ينشا من ان الجميع ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتعلق حق العامل بها وان قلنا بتملكه للحصة حقيقة وان على تملك ربح الربح لو لم ينقص منها انه يلزم على المالك ان يحق بالشرط الذى وقع منهما من استحقاقه حصة خاصة خلاف مقتضى ذلك وهو استحقاق الازيد فان قلنا بان الملك موقوف على القسمة او الفسخ فلا زكوة ايضا ان قلنا بكون هذه الامور كاشفة عن ملكه عند الظهور والظاهر ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه غير مالك لانه مع الفقد العامل ومع التلف فيقدم وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففى الزكوة فيها ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب لجبرانه به لكون الربح وقاية لراس المال وايضا ان اصالة عدم طرو الخسران لا يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه فى مقابل الناقص على تقدير تحقق الخسران وهو المعبر عنه بالوقاية فيرتفع وقاية بالفعل قطعا وان لم يكن ذلك كما فعليا قبل الخسران فهو دون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من حيث تسلطه على رفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث البقاء ولهذا لا يمنعها جواز العقود المملكة للنصاب واشتراطهما رجوع المالك وما نحن فيه من هذا القبيل بعد حكم الشارع بان الخسارة ترد على الربح والتزامهما بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا مشتركا اذ الشركة لا تمنع الزكوة انما الكلام فى تحقق الامر بالاخراج ثم الظاهر ان زكوة حصة العامل يجب من نصيبه لا انه من قبيل المؤن اللاحقة للمال الموضوع من اصل الربح كان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يجب عليه من الاصل والربح بالنسبة واستقربه فى المصنف ويحكى النهاية ابنها اذا اخرجت من العين فهى كالمؤن لا يحتسب مسئلة الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير وان كان مشاركا للفقير فى عدم تملك ما يكفيه فهو من عليك شيئا كما فى البيان وغيره او ماو فاقا للمحكى عن جماعة من القدماء وجمهور المتاخرين وعن الغنية الاجماع عليه وهو المحكى عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبارات انه المشهور بينهم لمساعدة العرف ويصحيحة ابن مسلم عن احدهما ان الفقير الذى لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه الذى يسئل وحسنة ابى بصير بالكاهلى ويؤيد ما ذكر ان المسكين من المسكنة وهى الذلة فقد اخذ فيه مضافا الى الحاجة الماخوذة فى الفقر تحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر لحاصله يرجع الى فقر يذل فهو اخص من مطلق الفقر خلافا للمحكى عن جماعة فقالوا بالعكس وكون الفقير اسوء حالا استدلالا على ذلك بالشبا الانهم محجوجون بما تقدم ثم ان المحكى عن جماعة التصريح به فى الروضة الاجماع على دخول احدهما فى الاخر اذا انفرد وفى البيان بعد ما حكى عن الشيخ والراوندى والفاضل دخول احدهما فى اطلاق لفظ الاخر قال فى ذلك روايات ابن حنيفة فيهما جمع يوافقون على انهما اذا اجتمعا كما فى الاية يحتاج الى الفصل بينهما انتهى وحاصل ذلك كلام انهما اذا افترقا توافقا فى شمول المعنى مع اجتماعهما فى الذكر فليس فى صورة الانفراد ما يوجب ارادة القدر المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد استشكل فى كشف الرموز والقواعد فى اعتبار الفقراء عن المساكين اذا لم يقل بان الفقير اسوء حالا وكذا فى الوصية واختاره فى الايضاح ويحكى جامع المقاصد فى الوصية عدم الدخول ولم يرجح فى وصية الدروس شيئا الا ان الظاهر المستفاد من الاخبار هو ما ادعى عليه الاجماع اذ لا ريب فى شمول لفظ الفقير المسكين مما اطلق وكذا الظاهر ان المسكين اذا اطلق فيراد به الذليل بذل الفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به الذليل بذل زائد على اصل الفقر ويدل عليه رواية ابى بصير مسئلة المشهور بل المحكى عن عامة اصحابنا عدا نادر ان الفقير من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبى النفقة فهنا مسائل ثلث الاولى ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذه الزكوة مفهوم الرواية المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق ع يقول يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة وليس يجرد مفهوم الوصف لوروده فى مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا مانعا ويدل عليه نحو ما يجئ من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا يحصل كفاية سنة وقد خالف فيها من قال بحرمة الزكوة على من ملك احد النصب فى النقدين او قيمته ومستنده ضعيف وهو نادر الثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك ازيد من ذلك فلا يقدر على تحصيله كان وهب لفقير او اعطى من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير ويدل على تحريم اخذه الزكوة منطوق الرواية المتقدمة التعليل فى المحكى عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن على بن اسمعيل قال سئلت ابا الحسن ع عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل ولو اعطى شيئا من قبل ان يسئل ايحل له ان يقبل قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هى من سنة الى سنة فان ظاهرها ان العلة فى جواز اخذ كفاية السنة انه لو منع من ذلك بقى محتاجا فى بعض السنة فدل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان

باخذ ونحوها حسنة اخرى بن هاشم محكية عن معاني الاخبار عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا محترف
ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف به نفسه عنها فان واجد مؤنة السنة قادر على ذلك فليس المراد القدرة
على المتكفف عن زكوة السنين المستقبلة والمحكية عن السرائر عن شيخ ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئل عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عنده
المعدة للفرض وهو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله او ياخذ الصدقة قال يبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالفة في هذه المسئلة غير معتنى عليه عدا ما
ربما نسب في المفاتيح الى ظاهر عبارة المبسوط بان الفقير من لم يكن قادرا على كفاية مؤنة ومؤنة من يلزمه كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة عدم كفاية
الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظاهر رجوع هذا القول الى المشهور ولذا جعل في المختلف المراد بالدوام السنة واحتمل غير واحد رجوع الحيلة الى قوله
من يلزمه كفايته وعلى تقدير الظهور فالقول ضعيف الثالث ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان يشغله الاكتساب بها فيكون ما في يده نقدا او غيره الوافي بمؤنة سنة
بمنزلة الالة لصنعة وحرفة والظاهر ايضا جواز اخذه للزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا وعن الاردبيلي نسبته الى صريح الاصحاب للاخبار
المستفيضة منها المحكية عن العقيبة باسناده عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان ياخذ من
الزكوة قال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ
الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم
وكسوتهم ويبقى منها شيئا يناوله غيره وما اخذه من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الزكوة هل تصلح
لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه له ولعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم
وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كان غلتها تكفيهم فلا وما عن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على
ابي عبد الله ع فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال ان العباس بن الوليد بن صبيح له دار تسوى اربعة الاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم
ما بين الدرهمين الى اربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قلت وله هذه العروض قال يا ابا محمد اتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه
ومسقط راسه او ببيع خادمه التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة فهي له حلال ولا
يبيع غلامه ولا جمله وصحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة وله عيال وهو يحترف بها فلا يصيب نفقته فيها ايكب
فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه
لا ينفقها ولا يبعد ان يكون مثل الرواية وياخذ البقية من الزكوة اي لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل ماله كما في رواية هارون بن حمزة حيث قال فلينظر
ما يستفضل منها فلياكله هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله ودلالتها على المطلب نظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة بالشهرة غنى
عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض حكاه عن غيره هو اعتبار الاستنماء الفعلي في المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابليته للاستنماء كما
لو ما يشتغل بها ويكفيها السنة فلا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها ويتربح بها حلت له الاخذ اذا لم
يكفه الربح وكذا الالات الصنايع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذا دار الغلة اذا بنى على سكناها او اسكانها من غير اجرة بحيث لا يكون بانيا
على استنمائها ثم المراد عدم كفاية الربح لاجل قلة راس المال وعدم ثبات زيد من ذلك الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه عطل الكل وانفق في
بعض السنين عدم كفاية ربحها لمؤنة اللائقة بحاله فالظاهر عدم مثل هذا غني وكذا الضيعة التي قد يتفق قصور ربحها عن المؤنة اللائقة لكن تباع منها شيئا لنفقة
كان الباقي يحصل منه عادة لولا العارض ايكفيه لو جعل المدار على صدق الغني عرفا كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوى
المعروفة ان القدرة على التكسب الكافي له ولعياله يخرج من الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف من انه نسب الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة لرده الاخبار
المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع عن الناصريات والخلاف وغيرهما وقد يعاقب باعتبار التكسب فعلا بتلك الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر
القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فالاعزة لا يفيد مشقة شديدة ولا يتحمل عادة لا دلة نفي العسر والحرج منها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان
ارتكاب غير حرج جدا فهو كما في المهذب البارع اصعب من تكليفه بيع خادمه وخدمته نفسه وبيع فرس الركوب والمشي وقد دل على ذلك ما تقدم في رواية
ابي بصير من تعليل عدم بيع الدار بانه عزه وبيع الخادم بانه تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن
المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اشد اذلالا والمعتبر من الصنعة و
الاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه مثل اجارة النفس للعبادات لا يبعد جوازها الا اذا اطمان عادة بحصولها له عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة فامكنه
في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا او كما لو ترك البناء على البناء في الصيف فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول تلك العمل له ففيه اشكال
من صدق الفقير عليه وانه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكوة فيعمه ادلة جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع
وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه الا ان الاصل على المحبوس الغنى ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة نعم لا باس بالصرف

اليه

اليه من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لو لم يتحقق الاجماع على الخلاف قوي القول بجواز الدفع الى كل محتاج في ان حاجته وان كان عرض له في زمان
يسير ولو بسوء اختياره كما هو مقتضى بل ربما اختار بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب الفعلي في تحقق الغني فيعطى القادر على الحرفة والصنعة اذا لم يشتغل
بها فعلا باختياره وان كان حين الاعطاء قادرا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات ربما يوهم اعتبار الفعلية وقد
استفاضت النصوص بانه لا يحل الصدقة للغني ولا لذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار انه قيل ليس في قول رسول الله ص لكن الظاهر كما فهم غير واحد حمل المراد
على الحاجة له لدخوله في الغنى مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى اي تقدير فلا اشكال في حرمة الاحتجال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب
للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى الكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني ولو كان
طلب العلم مما يستحب في حق الطالب فالظاهر انه لا يسوغ ترك التكسب كما في سائر المستحبات لصدق الغنى والمحترف والقادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة
والاذن في طلب العلم بل الامر الاستحبابي به لا يوجب الاذن في ترك التكسب بل طلب لتركه المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما عن بعض مشايخنا المعاصرين لا اذن لم
اذ بعد عموم ما اثبت تحريم الزكوة على القادر على التكسب يصير واجبا لاجل حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا ودعوى
ان تسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقدم ادلتها على ادلة استحباب ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مدفوعة بمنع اجماعا لا بان المفرد في محله
ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها متصفة بالاذن
في الترك فوجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب الجهة الذاتية او استحبابه الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف بحرمة
لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب ولو لم تتقدمها فهي كالاحكام الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يبقى مورد
لوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم صنعة فالظاهر عدم وجوب الحكم ويصدق عليه انه لا يقدر على ما يكف
به نفسه لان المتبادر القدرة الفعلية مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب ولو قصر الكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ التتمة دفعة
ودفعات ولا في عدم جواز اخذ الزائد بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز الزائد عن التتمة فوة لان عن عموم ما جواز اخذ الزكوة بتمام الكفيه منها
بقوله حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو من ملك ما فوق مؤنة السنة اذ لا يصدق الغني العرفي على من ملك مؤنة السنة ولا يقدر على ان يزيد منها
ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله ع في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة وياخذ
البقية من الزكوة وقوله في رواية العلل المتقدمة انه ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد من الامر بالاعطاء حتى الغنى لا يدل على الظاهر لا
يبعد انه اريد اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع للمؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او قبولها في هذه السنة والا جاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد و
فساده ظاهر لكن الانصاف انه لولا ظهور اتفاق المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب زائدا على مؤنة سنته كما هو المشهور بل حكي عليه الاجماع من غير واحد مستدلين
باخبار الاغناء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة
موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا
ومعونة لهم عدم الفرق فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما
بعدها من السنين بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطائه الزائد يوجب جواز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه ودعوى كون ما يدفع اليه في مقابلة التتمة سنوات
متعددة لا يرفعها انها مجرد اعتبار لا يوجب تاثيرا في امتناع الشخص عن مال الفقراء بقدر ما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة قوتا للفقراء عدم
جواز تصرف الغني فيه بمقدار ما فيه من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذ من فيه مقدار من الغنى الا مقدار الحاجة ولا يكون الا بان ياخذ اكثر من تتمة
سنة اذ لو اخذ تتمة سنين فلا يجري على المكتسب في تتمة السنة الثانية انه يرجع الى اخذ الزكوة لها لكن الظاهر ان المجوزين لا يلتزمون بهذا فانهم منعوه عن
التصرف في قوت الفقراء بازيد من مقدار فقره في منعه عن ازيد من تتمة سنة واحدة حتى تشتغل في كل سنة لبعضها ويوخذ الزكوة للباقي ويمكن ان يكون
نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الاغناء على غير المكتسب واعترضه في المدارك وغيره بان الحمل فرع الشاهد وقد عرفت ان الشاهد ما دل
على وضع الزكوة لقوت المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على التتمة الذي للكسب القاصر والصنعة والبضاعة القاصرتين
واما من كان عنده ضلاد ما يكفيه لبعض سنة فالظاهر جواز اخذه الزائد عن التتمة وقد صرح في المدارك والكفاية بان ظاهر جماعة اختصاص النزاع
في جواز الزيادة على التتمة بذي الكسب القاصر ثم حكينا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف مسئلة لو ادعى الفقير فالمعروف قبول قوله لاصالة
عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة العدالة فيه ولان مطالبته بالبينة او اليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولانه ادعى
استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمدعيه ولعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل الخبر الوارد في قوله تعالى يومن
بالله ويومن للمؤمنين او ان المؤمن وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه فيشمله ما يستفاد من سماع دعوى تتعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع
في المرئية المدعية لكونها بلا زوج وانها لو كلفتها البينة بخليتين لا يتها من يشهدان ليس لها زوج وللزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات والاستراد

الشيء على ذلك لما يستفاد مما ورد فيمن اهمّه تجارية للبيت حيث دل على انه يباع ويوخذ ثمنه ويبادي على الحجر الاهل منقطع ومن يقدر نفقته اوقطع عليهم
قليلا فلان وامره ان يعطى اوله اوحتى يفيد ثمن الجارية فان الظاهر هنا من حيث وروده في مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية فيمن ابي
الحسن في مسئلهما فقال انه لا تحل الصدقة الا في دين موجع اوغرم مفظع اوفقر مدقع فقيل فيما صدها فقال نعم فاعطياه ونحوها المروي في الفقيه
عن عامر بن جذاعة قال جاء رجل الى ابي عبد الله عليه السلام فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال ابو عبد الله عليه السلام الى غلة تدرك قال لا والله قال الى تجارة تؤب
قال لا والله قال فعقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله عليه السلام فانت فيمن جعل الله له في اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفي اكثر هذه الوجوه نظر لمنع
كون اصالة الصحة موجبة لاثبات الموضوع الذي يتعلق به تكليف الغير لعنه الخاطب الغني المنهي عن صرف حصة الفقراء المشاركين له في المال الى غيرهم
اصالة العدالة ممنوعة ومغايرة المسئلة مع مسئلة الكيس واضحة وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف مدعي الاعسار بالاثبات اذا علم
له اصل مال وادلة الهدى وارده في بيان المصرف مع انه في بعضها فاذا اتوك يعني الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم فهو صريح في عدم جواز الاعطاء
بدون الفحص واما الروايتان فيهما قضيتان لا عموم لهما لاحتمال حصول العلم او الظن المعصوم من قول الشخص فالعمدة هو لزوم الحرج مع ما ورد في تصديق المؤمن
حيث امر الامام عليه السلام بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ومما ينفي وجوب البينة واليمين بوجه جعله في الحدائق امتن الوجوه
واتقنها واوجهها واحسنها وهو ان مورد ادلتها هي الدعاوى لانه المنساق من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وغيره اولان الاستدلال ليس يناك
الادلة الواردة فيها مطالبة كل من المتخاصمين فيما يتسلط به المدعي على المنكر وما به يدفع المنكر تسلط المدعي عليه والمقصد فيما نحن فيه ان ثبوت فقر الشخص
على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم يدفع منه دعوى وان دعواه بنفسه لا يجدي في اثبات الموضوع كما يجدي البينة فالكلام في طريق
اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير كما يثبت بالبينة ام لا فاختصاص ادلة البينة بمورد الخصومة لا يضر بما نحن فيه ولذا لو كان الشخص صغيرا وغير
مدع للفقر لم يدفع اليه الا بالبينة الا ان يقول يجزي كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر قيام البينة غالبا فيؤدي لعباده الى حرمان اكثر من الفقراء والا
فمقتضى القاعدة وجوب الاقتصار على البينة واما تصديقه باليمين كما حكي عن الشيخ من له اصل فلم يظهر وجهه لان المعروف من موارد اليمين هو ما يتوقف
قطع الخصومة عليه لذلك لا يمين في مدعي انك قد عرفت ان الكلام في المقام هو في حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا الا في ما
دعوى الان الدعوى ليس مما يلتزم بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع بطالب المدعي بما يثبت به دعواه من البينة او اليمين بل تسميته دعوى ليست
في مقابل المكلف بالزكوة الشاك في فقره بل هو اشبه شيء بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد او الشاهد على شيء غير منازع فيه كالنجاسة و
القبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى لليمين في جميع ذلك نعم يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم يكن لنا دليل على وجوب تصديق
المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف فقط لعموم ما دل على انه من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فلم يرض فليس من الله في شيء الى غير ذلك من الادلة
على وجوب تصديق الحالف حتى انه لا يعتبر البينة بعده فح يكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع وان لم يكن اخبار المخبر بنفسه دليلا الا ان اليمين يثبت به
لا اثبات الدعوى لكن هذا الاثم والا ليس كثيرا مما يتامل في ثبوته بقول المخبر مدعيا او غير مدع بمجرد حلفه فيكون قد ثبت حجية قول الحالف وان ليس
حجية قول المخبر وهي تفيد بابا عظيما كما انه معروف الا انا لا اعتمد الفقهاء فالظاهر ان المراد بالحلف في هذه الروايات ولو بملاحظة ظاهر الاستحقاق
في قوله لكم هو الحلف الذي تستحقونه عليه فيختص بمقام المخاصمة ثم انه لو كان مدعي الفقر عادلا فالظاهر قبول قوله لعدالته الا ان حجيته في مثل
المقام مما لا ريب فيه وان لم يفد الظن فعند اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط ح في توكيل العادل في صرف الزكوة الى مستحقها وانكان هو بنفسه
مستحقا في علمه ثم انه الظاهر انه لا يجب دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب اخباره بانه زكوة بل يكفي قصد ذلك عند الدفع اجماعا على الظاهر كما يظهر من
محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة قلت او كالصحيحة الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي
له انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن وفي يستفاد منها حيث تمسك بها من يستحيي من اخذ الزكوة وانه لا باس اذا علم انه زكوة
جواز الدفع وانكان مقرونا بما يخيل الفقير انها ليست زكوة ولو نصب الدافع قرائن على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيي من اخذ الزكوة
مستندا الى ما نصبه الدافع من القول والفعل فالمعروف الحاقه بالصورة الاولى بل عن التذكرة الاجماع عليه وفي الانتصار فان الرواية لا تدل
على الجواز لانها انما دلت على الرخصة في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول تشريك الزكوة الى الفقراء
كافية في المقام مضافا الى الاطلاق في قوله في موثقة سماعة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء ويؤيد ذلك الاذن في اعطاء
الايتام والشراء لهم بقيمتها ما يصلح لهم من غير توقف على قبض اوليائهم بعنوان انها زكوة ودعوى جعل الشارع للمكلف المزكي ولاية في ذلك تكلف
واضح ويؤيده ايضا ما ورد من اقتناص بها من دين الحي والميت وفي قضاء دين الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين فانه لا فرق
بينهما بوجوب تشريك التعيين والتعريف من طرف الدافع واما من طرف القابض فلا نعم في حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون
محتاجا فيبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا

صدقة قال الا اذا كان الزكوة ظلمان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله
فلا يستحيي منها لكن الانصاف ان قوله لا تعطها اياه ليس صريحا في عدم احتسابها من الزكوة لو اعطاها وانما يدل على عدم جواز الاعطاء او كراهته
لئلا يزعم استحياء اخذ الزكوة والمنع عنها الواقع الى الاستنكاف عما رضي الله له وعد الرضا بما قسم الله فلا ينافي مورد الرواية السابقة وهو
الاستحياء عن الاخذ مع تضييع الدافع قولا بانها زكوة وان لم يمتنع من اخذ الزكوة الواقعية اذا علم بها وبالجملة فمورد الرواية الثانية من يرد
الزكوة اذا علم انها زكوة ومورد الاولى كما يقرنه السؤال عن جواز ترك التصريح له بانها زكوة هو الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن
حمل الثانية على الكراهة ورجحان العدول الى غيرها فح لا تعارض العمومات ولا ينافي ما صرح به غير واحد وادعي عليه في محكي التذكرة انه لا يعرف
فيه خلافا من استحباب ايصالها بصورة الصلة الى المستحيي من طلبها بل من اخذها بصورة الزكوة لكون ذلك مذلة عند الناس وان لم يمتنع نفسه
عنها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد من دفع صدقات الانعام الى المتجملين من الفقراء معللا بانهم يستحيون من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق
في المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة في من يستحيي من طلبها يتوصل الى مواصلته وكذلك ابو بصير على ما يحكى ثم ان حاصل صور المسئلة خمس احدها ان يدفع الدافع
على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلام وياخذ القابض كذا ولا اشكال فيه الثانية ان يدفع الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام له بانها زكوة وياخذه
القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها على قصد الزكوة بعنوان الصلة والهدية وياخذه القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيها
ولا في استحبابها من جهة استحباب الفقير المتجمل من ان يطلع عليه احد لكونه يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الرابعة الصورة بحالها ولكن ياخذه القابض بالعنوان
الذي دفع اليه فكان ممتنعا عنها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى العمومات الجواز بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبول الفعلي العقدي يعتبر فيه المطابقة للايجاب
الحاصل بالدفع بل القبض فيه قبول تملكه على اي نحو كان يستحق المعطى امتثال الامر الايتاء والدفع والصرف وان امتنع اذا اطلع على كونها زكوة فهذا هو الذي دل
الحسنة على النهي عن اعطائها فان حملها النهي على كراهة الدفع اليه او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما رضي الله له كما ورد ان تارك الزكوة وقد وجبت
له كما نعها وقد وجبت عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهي يفيد الحكم حرمان ذلك الشخص لعله يتنزل عن الاستنكاف فيرضى بما قسم الله له او للعقوبة على
المذكورة فوجه الجمع بين الحسنة وبين العمومات على هذه الوجوه ولو حملناها على ما يظهر منها بسبب قوله فان لم يقبلها على وجه الزكوة انه يعتبر في قبض الزكوة
قبولها على انها زكوة اشكل الامر في هذا القسم من الصورة الرابعة بل القسم الاول منها لان المفروض اشتراك القسمين في وقوع القبول على غير وجه الصدقة
وان امكن الفرق بينهما بان القابض في القسم الاول لحيث انه لا يابي عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك وان صرح الدافع بكونها هدية
لكن الغالب وجود احتمال الصدقة بل ما رآها ايضا فهو يقصد التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة القبول لو فرض القول به في الزكوة بخلاف القابض
في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك على وجه الزكوة الخامسة ان يدفعها في مال الغني من غير اطلاع الفقير ومقتضى بعض ما يستفاد منه ان للعقود
الحوالة المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين هو الجواز الا انه يشكل من جهة عدم تملك الفقير له من غير اختياره فلم يتلف فهو مال المالك وان تلف اجنبي فطلبه له
الضمان ويبقى في عهدته الزكوة وان اتلفه الفقير فيشترط مقارنة النية لتمليك الفقير او وكيله فان تحقق فهو والا كان كتسلط الغير على اتلاف ماله بالغرور
لا يستحق عليه عوضا **مسئلة** لو دفع زكوته الى شخص فبان انه غني فالكلام تارة يقع في حكم الاخذ وتارة في حكم الدافع اما الاخذ فانكان عالما بكونها فهو محرم
عليه ظلما لم يرده مع بقائه وقيمته مع تلفه لان التمليك انما وقع على المال بعنوان كونها زكوة وعلى الاخذ بعنوان انه فقير والمفروض فواتهما فهذا التمليك
المقيد يشبه العقد الفاسد الذي لا يبيح الاذن المتحقق في ضمنه وكذا الكلام في كل اباحة او تمليك يتعلق بمال او بشخص مقيدا صريحا او بالحيثية التقييدية انتهى عن
موضوع لو حكم الشرع وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة حتى فيما اذا كان جاهلا بالحكم وكان الدافع عالما وان الغرور لا يتحقق بالجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل
ومورده في الجهل الموضوعي لتلبيس الغار عليه وانكان جاهلا بكونها زكوة فانكانت العين باقية وجب ردها وتمايتبعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع
في هبته كما لا لهبة عنوان اخر والكلام هنا في ان الاخذ لا يملك المدفوع لو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب في
عدم جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والتوابع للهبة فلا يجوز الرجوع فيه مطلقا من غير تفصيل فيه بين افراد الواهب نعم صرح في المعتبر كما عن المنتهى بعدما الارتجاع
مشكل في الاول بان الظاهر انه صدقة وفيه محكي الشافي بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه
على وجه الصدقة الواجبة الخ لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المال الى الشخص على وجه خاص في صورتي علم القابض وجهله فاذا حكم بالارتجاع مع العلم فلا نوع
لتفيه مع الجهل نعم لو ادعى القابض الجاهل انها كانت صدقة او هبة لازمة وادعى الدافع كونها زكوة وانه دفعها فاسدة فهي مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع
الى غير المستحق المجامعة لعلم القابض واعترافه بما يدعيه الدافع نعم ربما يتوهم في تلك المسئلة تقديم قول القابض لانه يدعي الصحة والدافع يدعي الفساد مع امكان
بتقديم قول الدافع لانه ابصر بنيته بل هو المتعين اذا لم يكن القابض منكرا لما يدعيه الدافع بل كان شاكيا يتبع تكليفه في وجوب تصديق الدافع وعدمه فان الظاهر
انه مكلف بتصديق الدافع المقام الثاني حكم الدافع من حيث الضمان والعدم اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول ان كان الدافع هو الامام عليه السلام او نائبه الخاص او العام
او وكيلهم فالظاهر عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم ماذونين من المالك الحقيقي ومن طرف الفقراء في هذا الدفع الخاص فلا يترتب على التلف الحاصل من دون

تفريط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان ففي بيت مال المسلمين فيكون الغرامة ايضا في مال الفقراء فتامل وحكم الغرم كالمغروم واذ قد دفع الى من يحتمل ان يظهر
عدم استحقاقه والاجود الاعتماد على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في براءة ذمته من الزكوة لايصالها الى الحاكم
فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر واصالة عدم
المال والاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين مضافا الى مقتضى قاعدة الشركة في العين على
ان الموضوع من الزكوة في غير موضعه بمنزلة العدم وما دل على وجوب اعادة المخالف زكوته معللا بانه لم يضعها في موضعها مضافا الى خصوص مرسلة الحسين بن عثمان
عمن ذكره عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه لكن في حسنة حريز بل ابن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي
عبد الله ع في حديث قال قلت له رجل عبد زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها
او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد
ذلك سوء ما صنع قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن يمكن ان يقال ان المراد بها كما فهمه في المدارك انما هو على حكم من دفع الى غير الاهل
لعدم التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على الظن في شيء وعلى تقدير دلالته على الدفع الى غير الاهل جاهلا فنقول النسبة بينها وبين المرسلة
المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال عن صورة الاشتباه مصداقا لاهل الزكوة ففي مادة اجتماعهما وهو الاشتباه في الاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد
يرجع الى الاصل والعمومات المتقدمة مضافا الى ظاهر الرواية الاشتباه فيما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لابد من كونها
فقيرا بالعادة الا انه اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو محل كلام الاصحاب فح فلا يبعد القول بالصحة في مورد الرواية
مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة فادى الزكوة لغير العدل ثم علم بعدها الخطاء لاجتهاده فانه
يمكن الحكم بالاجزاء هنا دون ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم الفرق بين انكشاف الخطاء في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها
على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من حيث اعتبار الايمان وعدمه لانه هو الذي كان خفيا في ذلك الزمان على كثير حتى سالوا عنه واكثر من السؤال الا ان الفقر
فان اعتباره في مستحق الزكوة كالضروري بين الخاصة والعامة فحكم الامام ع بعدم وجوب الاعادة في غير الفقر ولا يدل على عدمه فيه فالمرسلة المتقدمة الواردة
في خصوص الفقر سليمة عن المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا من العمل بالحسنة الظاهرة في غير الفقر وظهورها في الشبهة الحكمية غير مضر بعد الحكم باتحادهما
الاعادة في الشبهتين وهي مخالفة الواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة الموضوعية اولى بالمعذورية اذ الجهل بالحكم
المذكور اعني اعتبار الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام ع او الى من سمع اخذه منه لا يخرج عن التقصير ان اجتهد في الطلب وبهذه الحسنة يخصص
عموم ما دل من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد رواياتهم فان المخالف
انما يسلمون الزكوة فقراءهم ومعلوم ان ذلك عن تقصير منهم واما بناء على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر من الرواية اشتباه الموضوع من غير
جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد وتحصيل الظن في كون الشخص اماميا سيما
فانه منه صدر هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يمكن العمل بها مسبوقا
بالاجتهاد والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية
فتحصل الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به بالاجماع المركب كالهاشمية
وكونه واجب النفقة فصحة الحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع والاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظاهر المختلف
الاجماع عليه لكن احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه الحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع المركب والاولوية ودلالتها على التفصيل
بين صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية الذي يعتبر في جواز الاقدام الاجتهاد والفحص عن الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة
الرجوع الى الاصول في نفي الهاشمية والرقية ونحوهما من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا اما لو انكشف
كونه عبد المعطي قال في البيان ولو ظهر ان المدفوع اليه عبد فكظهور الغنى الا ان يكون عبده فانه لا يجزي لعدم الخروج عن ملكه انتهى ونظر في هذا الاستثناء
المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك نظرا الى اشتراك وجه الاخراج في الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ابتناء
التكليف فيه على الظاهر كالصفات المعتبرة في المستحق ولما اصل التكليف عنوان الاخراج الصرف الظاهر بل الصريح في الخطر الاشتراك الذي في العين
في الاخراج الى الغير والتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يدل دليل على تحقق امر ظاهري بل طريقه الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى
عادلا فاعطاه مظنون العدالة او معطوفها ثم تبين الخلاف امكن القول بالاجزاء اما لو ضرب او خلع او فعل به غير ذلك بالاعتقاد انه المامور به فان الحكم
بالاجزاء هنا لا يتجه عن شائبة جدا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظن في اوصاف المستحق لا في اصل تمليكه هنا ولكن لا ينفعنا ما ذكرنا لو لم يعتبر
الاعتماد في صورة الشك في كونه حرا او عبدا على اصالة الحرية لان الشك يرجع الى تمام الزكوة ما ثبت اخراج لها عن ملكه الى ملك الفقراء لانه لا يجوز الدفع لان الوا

هو التمليك بالمشكوك في تحققه فيما نحن فيه فكان وصف حريته له طريق شرعي ظاهري هو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة
الحرية التي هي الطريق الشرعي هو اثار الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق الظاهري
للغير الموضوع في الحكم فالتحقيق ان يقال اما اذا بنينا الحكم بالاجزاء على قاعدة اقتضاء امتثال التكليف الظاهري للاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف الخطاء
في الصحة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظاهر ان مستند حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر من تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو تمليك
من هو على ظاهر هذه الصفات ولو بالطريق الشرعي والاخراج اليه فالمراعى في التمليك الاخراج الواقعي والصفات الظاهر المستند الى طريق شرعي فمن اعطى
على من هو ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف الواقعي الاولي واما دفع شيء الى الشخص باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه اخراجا فليس من هذا الباب اذ لم يقل
الشارع افعل ما هو اخراج بظاهر الشريعة فلو ثبت قاعدة اجزاء التكليف الاعمالي مطلقا او بشرط الاستناد الى طريق شرعي عن الواقع عند انكشاف الخطاء
ثبت الاجزاء هنا ايضا ويدل على ما ذكرنا من بناء استدلال العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مامورا بالدفع الى من يظن فيه الوصف واشكل المحقق
في المعتبر عليه بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظن تعليقا للوجوب على اشتراط التمكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء التكليف به الظاهري عن الواقعي
لان بناءه على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفى بالظن في مرحلة الظاهر فوجوب
الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لان وجوب الدفع في الواقع تعلق على مظنون الصفة وقد تبين في محله
ان الحكم الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجزي عن امتثال التكليف الواقعي المتوجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطاء مع ان المقام مقام براءة الذمة عن مال
الغير لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير اليهم الا ان يقال كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع الحكم التكليفي فاذا سقط
الوجوب برءت الذمة من حق الفقراء فالعمدة اصالة عدم سقوط التكليف للاستصحاب وعمومات اصل ذلك التكليف الخامس من مصارف الزكوة
التسبيب الى فك الرقاب اما مطلقا كما عن المفيد والحلي والعلامة وولده وغير واحد من متاخري المتاخرين للاخبار المطلقة مثل موثقة ايوب بن الحر المحكية
عن العلل قال قلت لابي عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا
قال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشترى بسهمهم وفي رواية اخرى اشترى من مالهم ونحوها مما دل على جواز اشتراء الاب من الزكوة واعتاقه ويمكن حملها
على ما سيجيء من اعتبار كونها في شدة ولو ما اعتبار كون العبد مؤمنا فعرض البيع على المخالفين بامارة خاصة والمتفق عليه منها على الظاهر احدهما
المكاتب العاجز عن اداء مال الكتابة لمرسلة ابي اسحق المتقدمة والمنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والمبسوط والغنية وغيرها عن مكاتب عجز عن
وقد ادى بعضها قال يؤدي عنه من مال الزكوة الصدقة فان الله تعالى يقول في كتابه وفي الرقاب بمقتضى الرواية ان الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير
اعطائها بيد العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظاهر من الرواية بل الاية ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا مطلقا فلو لم يؤدها
في مال الكتابة لتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظاهر انها ترتجع مثل اختاره في المعتبر وفي معناه اذا تبين ان مال الكتابة صرف فيما يستغنى به على الاداء لانه صرف
في ذلك دون ما اذا صرفه بعد الاستيفاء بالاية ولو اداها في مصرف فلا يبعد ارتجاعها ممن صرف اليه لانه نقل اليه بغير حق والمحكي عن الشيخ التملك بمجرد
القبض فلا يرتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظاهر اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل
مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده فعلا خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية وظاهر مثل الشرايع ولعله للعموم وفيه نظر الثاني العبيد تحت
الشدة فيشترون من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكي حد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري
منها النسمة ويعتقها قال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظاهر ارادة الضرورة
بالشدة ومصداقها موكول الى العرف وحكي عن بعض ان اقلها ان يمنع من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعله اريد به الدوام على
ذلك ونية الزكوة مقارنة لدفع الثمن او للعتق كما في الروضة وفي المسالك وحواشي النافع عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف
الزكوة وظاهر قوله في التعليل الاتي انه اشترى بمالهم ولو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة لو مات بعد العتق فميراثه عند عدم الوارث للامام ع للعمومات
ويحتمل للفقراء لعموم التعليل الاتي في رواية عبيد بن زرارة ولموثقة ايوب المتقدمة بعد تقييدها بها وبرواية ابي بصير المذكورة في الشدة المعتبرة
العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة وعليه علماؤنا ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظاهر استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به
في الارشاد فان في المسالك واما التفصيل بانه ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام ع وان اشتري من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب
الثالث شراء العبيد وان لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق نسبه في المعتبر الى فقهاء اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى عموم
الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن
يزيد فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما ان عتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا
ثم مات وليس له وارث فمن يرثه قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما تضمنه ذيل الرواية من ارث الفقراء له لا يستفيد الا اذا

نوى اشترائه عن الفقراء ونوى اعتاقه عنهم انه لو اشترى من سهم سبيل الله مثلا يبقى ذلك اذ الظاهر ان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد
من الروايات الكثيرة من ان اصل الزكوة موضوعة لقوت الفقراء كما عرفت من رواية ابي بصير ثم ان المحكي عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص الفقراء نعم
صرح للعبد فيما حكي عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية ويمكن حملها بقرينة التعليل بالاشتراء بمالهم على كون الميراث زكوة موضوعة لقوت الفقراء كما صرح
ثم ان العبد الشاهد المتبرع على الحمل موثقة اديم المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق في القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظاهر انه
كذلك كما يستفاد على الاولين والظاهر انه لكونهم ممن بيان مقام المصرف الخاص الجامع لسائر المصارف لتحصيل القسط الراجح او الواجب في الفرد من تقييد
العتق في الصورة بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صور فيها في عتق الواجب من باب الكفارة على من يعجز عنه وقد ارسل علي بن ابراهيم في تفسيره
عن العالم وتردد فيه بعض من حيث انه ان العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كان في كفارة المخيرة او المرتبة مسئلة لا خلاف ولا اشكال في
جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة وانما الكلام في مواضع الاول انه لا اشكال في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه حالا او مآلا
عنه والدليل على الشرط المذكور مضافا الى الاجماع المحكي عن جماعة الاخبار والاية بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح به
في كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكي عن اخرين اعتبار الفقر فيحتمل ان يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة
فالنسبة بين الغارمين والفقراء عموم من وجه نعم بناء على ظاهر المحكي عن الشيخ ان من وجب عليه العتق في كفارة يعطى لفقره فيعتق فان ظاهره ان مجرد
اشتغال الذمة بالعتق لا يقتضي عليه فقرا موجبا للدخول تحت او الى الاصناف الثمانية الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما احتمله في شرح الروضة
المراد بالفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء فقيرا او مسكينا ولذا يعطى من الخمس لو كان هاشميا ويكون مقابلة
الغارمين للفقراء باعتبار خصوصية جهة التصرف وانه قد يكون الغارم ميتا وقد يقضى عنه بغير اذنه فلا اشكال هنا الا ان ظاهرهم ان الفقر
هو العجز عن مؤنة السنة وان القادر على ما يكفيه غير فقير وكذا ذكر بعضهم كالشهيد الثاني والميسي في تعليقه على الارشاد والمحقق في
المعتبر وصاحب المدارك ان الغارم في المعصية يعطى من سهم الفقراء اذا كان بصفة الفقر اذ على تقدير كون الغارم اخص مطلقا لا معنى لاشتراط كونه فقيرا
ويوهم المحقق الثاني في مسئلة اعطاء العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا مع ان الغارم اذا كان فقيرا لا يعقل اجتماعهما مصداقا
بل بمعنى ان الغرم سبب للغرم الحقيقي الذي هو احد مصارف الزكوة نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم في المعصية في الروايات مع كونه مستحقا
لاجل فقره ويمكن ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيده ذلك انهم صرحوا
في تعريف الفقر بانه من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين في مؤنة السنة كما يشعر به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح به في رواية
ابي بصير المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب في تعريف الفقر والغنى في زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا وان كان غارما او
يجب عليه الفطرة ايضا اغناء الفقير دفعة من سهم الفقراء وان الغارم لا يعطى ازيد من الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه
زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء وايضا فقد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء معللين له بعدم الفقر بعد وجوب نفقته على الرجل
وانه يجوز الدفع اليه من سهم الغارم اذ لا ريب ان هذا التعليل يقتضي اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لا انه الذي يزول بانفاق الغير عليه وكيف
كان فلجواز احكام الفقير الذي هو اول الاصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيده ما ذكره العلامة مع انه صرح في
المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر استقرب في النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا واوضح منه في
التاية ما عن الحلي من منع جواز ذلك معللا بانه غني لا تحل له الصدقة ويمكن الاستشهاد لما ذكرنا بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب
عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله بالميسرة فيقضي دينه او يستقرض
على ظهره في جدب الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة فالظاهر ان المراد بالفقر المأخوذ شرطا
في الغارم هي الحاجة الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدمه القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا الا التمكن الشرعي فان من له مستغل لا يزيد عن مؤنته يجب
عليه شرعا اداء دينه من ذلك المستغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز الدفع الى من كان
عنده ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظاهر ان الغارم يشمل من استقر في ذمته المال لا بعوض صار اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال في المعتبر
ان من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها وقد روى ذلك عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ثم قال وعندي
ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد ابراء ما في ذمة المكفر انتهى وغرضه من كونه اشبه بالغارم لتبين انه ليس بغارم حقيقة بل مقصوده ان ما يدفع
اليه اشبه بسهم الغارمين لان المقصود ليس مطلق سد خلته بل خصوص خلاء ذمته ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات ويؤيده ما ذكرنا رواية
العزرمي لا تحل الصدقة الا لدين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فالظاهر انه لا يعتبر وقوع اسبابها في غير المعصية بل لو كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث
اليمين او قتل الصيد عمدا او اتلاف مال الغير عمدا فالظاهر جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة الاطلاق في الغارم واختصاص المعصية بما اذا

استدان في المعصية واتفق فيها ولا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية الا ان فهم العموم بتنقيح المناط او اعتمدنا في الحكم بالتقييد على وجوه اعتبارية
ذكر بعضها من كونه اغراء بالقبيح وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ونظير ما ذكرنا من عبارة المعتبر عدم الاشتراط في هذا القسم من الغارم ما
ذكره ما ذكره غير واحد من الاعطاء من سهم الغارمين في مضمونة رواية القمي في تفسير الرقاب بانهم قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان
مسئلة المشهور كما قيل ان سبيل الله يشمل جميع سبل الخير وقد حكي ذلك صريحا عن الاسكافي والشيخ في الخلاف والمبسوط وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين
والشهيدين والعليين وجمهور متاخري المتاخرين بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي والعرفي وخصوص
المستفيضة الواردة في المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين
ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقوون على الحج والجهاد ومثل المروي عن الفقيه عن ابن يقطين عن ابي
الحسن الاول انه يكون عندي المال من الزكوة فاحج به موالي واقاربي قال نعم لا باس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي عن جميل عن ابي عبد الله قال سئلته عن
الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروي عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ومثل ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله من انه يصرف في الحج معللا
بانه لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكي عن المفيد وسلار والصلاح للاشارة والشيخ في النهاية فخصوه بالجهاد لتبادره من اللفظ ولبعض ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله
ثم انه قد استثنى جماعة من الشهيد والمحقق الثاني ان من الموضع المذكور ما يكون معونة لغني قال في المسالك يجب تقييده بما يكون معونة لغني مطلوب لا
يتعلق بشيء من الاوصاف الباقية فيشترط في الحاج الزائر الفقر او كونه ابن السبيل وضيفا والغرم بينها وبين الفقير ان الفقير لا يعطي الزكوة ليحج بها من حيث
كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله انتهى ولعل المراد من ان الصدقة لا تحل لغني وحيث انها تعارض مع الملاء في سبيل الله بالعموم من وجه فيرجع الى عموم ما دل
على اختصاص الزكوة بصاف الفقير مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وسد الخلة خرج منها ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين فيبقى الباقي
وفيه ان ظاهر عدم حلية الصدقة للغني عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق للطلب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء
اذ العاملون انما يعطون من مال الفقراء على وجه الاستحقاق الحق والتملك بازاء عملهم لبذل المال فليس استحقاقهم المطلق حصة من الزكوة لا متفرعا على استحقاق الفقراء
لجميعها اما المؤلفة فاستحقاقهم المطلق ايضا لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم فيبقى من عدا الفقراء الغارم وسبيل الله وابن السبيل ولا ريب انهم ما
يستحقون الزكوة استحقاقا مطلقا على حد استحقاق الاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص حتى يرجع منهم لو فات في ذلك المصرف او صرفوها
في غيره على ما تقدم في الغارم والعامل ويجيء في ابن السبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم
فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك مما ظاهره بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقير لها نهي مخصصة لعموم ادلة سبيل الله فاعطاء الغني
ليصرفه في سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال بمقتضى التامل فيما يدل على اختصاص الصدقة على الفقراء ان المراد منها على ما هو غني عنها في المصرف
الذي يعطى لاجله لا يجوز دفع الزكوة للمعاش الى من هو غني عنه بحسب المعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف في سبيل الله الى من يقدر عليه
بدون الزكوة ويحتمل ان هذا عين المختار من اعتبار الحاجة ثم يستفاد من مرسلة القمي المتقدمة اعتبار حاجة المدفوع اليه في تحصيل ما يفعله لمكان ما
مؤنته لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز في المجاهد مع عدم اعتباره فيه اتفاقا وجعل هذا من قبيل العمل بجزء الرواية وطرح
جزئها الاخر بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان التمثيل وذكر المصرف الاهم من باب المثال فالاولى الاستدلال بوجوه اخر مثل قوله لا تحل الصدقة لغني بالتقريب
الذي ذكرناه اخيرا من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للمصرف الذي لا يحتاج فيه اليها فاعطاء الغارم والمكاتب والحاج القادرين على المعيشة العاجزين
عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل المعيشة بل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه ايضا ما ورد
في احكام الاوصياء من ان الامام يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون به فان ظاهر هذا الكلام عدم حصول الغنى قبل دفع الزكوة والا لم يكن الا
بحالهم وما ورد في اعتبار العجز عن اداء الدين في اعطاء المديون الحي والميت المنع عن اعطاء القادر عليه في خبر حسنة زرارة بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله
رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه
عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه
قوله من جميع الميراث اي لا من خصوص الثلث فان المنع المطلق ظاهر في عدم جواز الدفع اليه ولو من سهم سبيل الله والا فلا وجه للمنع مع وجود سبب الجواز
دعوى اعتبار حيثية الغارم في المنع فاسدة او لا يخلو الكلام من الاشارة اليها ثانيا مع عدم الفائدة في المقام للحكم بالمنع مقيدا بحيثية مع وجود حيثية
اخرى مستقلة في سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة في جواز الاكرام
حتى مع الفسق هذا مضافا الى استمرار السيرة على النكير على من صرف الزكوة في مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم ان ما
ذكرنا من اعتبار الاحتياج في ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث انه نفس الاعانة من السبيل واما اذا قصد
حصول ذلك الفعل في الخارج من حيث انه سبيل من السبيل بصيرورته يشترك بالرمز الفاعل بدنه فالظاهر عدم اعتبار الاحتياج هنا الا ان الاتفاق على ذلك

الفعل عن اثر الانفاق على بناء المساجد و الربط فصرف المال فى مؤنة الزائر ليحصل الزيادة التى هى من سبيل الخير كصرف المال فى الاثاث لبناء البناء الذى
يبنى للمسجد تبرعا بقصد القربة فهو ما يجوز بعد و هذا بما لا يخفى على ادنى متامل ان هذا لا ينافى ما دل على حرمة الصدقة على الاغنياء لان المزكى لم يصرف
الصدقة الا فى تحصيل جهة خاصة كان لفعل الغنى مدخل و ليس تصدقا على الغنى و لذا لو فضل عن مؤنة العمل شئ يجب رده الى المزكى و صرفه فى المصارف
لمن للزكوة و الحاصل ان السبيل المصروف فيه الزكوة هو تحصيل نفس عائدة الفعل لانه من الامور الراجحة و قد يجعل نفس الفعل و الذى اعتبر فيه الحاجة هو
الاول الثانى و من هنا يعلم ان حكمهم بانه يعطى الغازى من الزكوة و ان كان غنيا انما ينافى ما دل على عدم حلية الصدقة للغنى اذا كان الدفع من باب معونة
الغازى و اما اذا كان من باب حصول لدفع العدو الحاصل من مال المزكى و بين الغازى فليس فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى
الهاشمى على الوجه الثانى الذى جوزته فى الغنى لانه ليس تصدقا عليه بل هو اشتراء الدفع و ايجاد سبب الفعل الذى هو من السبيل قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة
على بنى هاشم دلت على حرمة تعلقهم و تصرفهم فيها لانها اوساخ الناس لقلنا بكونهم كالاغنياء و على التقدير فان الحرام هو تملكهم من الزكوة و صرف
الزكوة بتوسيعهم الى سبيل باشروهم بابدانهم فالمانع هو ما ذكرنا و لذا لا يعطون من نصيب العاملين و لا الغارمين مع انه ما كان قوت السنة و واجب النفقة
يعطون من هذين النصيبين **مسئلة** لا اشكال فى عدم اجزاء دفع الزكوة الى مخالفى الامامية من الاغنياء و دعوى الاجماع بل النصوص مستفيضة و علل
فى بعض الاخبار المنع عن اعطاء الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة و عن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ثم لا اشكال فى استثناء المؤلفة من مستحقى الزكوة و ان
كان المحكى عن جماعة الاطلاق فى المنع و فى المسالك و المدارك الحاق بعض افراد سبيل الله و لعلهما ارادا مثل الغازى كما صرح به فى الوسيلة و ليس مرادهما لو كان
غير متعلق بتحصيل كبناء المساجد و القناطر و غيرهما مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد فى نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا للاستثناء من عبارة
الشرايع و فى كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله عن العبسة الحاق العاملين بالمؤلفة و نسب الى ظاهر الشرايع و النافع و التبصرة
و الرسالة الغرية اختصاص هذا الشرط بالفقراء و المساكين و التحقيق ان يقال ان ظاهر اخبار المنع هو النهى عن سد خلة المخالف بالزكوة فلا فرق بين الفقراء
و المساكين و الغارمين و فى الرقاب و ابن السبيل و فى سبيل الله اذا جعل السبيل نفس اعانة المخالف الغازى فى نفسه من الجهاد من باب اعانة كل كبير على حراء
لجوه و اما المؤلفة فلا ريب فى عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان اعطائهم ليس من باب الاعانة و سد الخلة و اما من سهم العاملين فالمجوز له النص
بناء على اشتراط العدالة كما ادعى الاجماع عليه و لو فرض القول بعدمه فالظاهر انه لا باس باعطائه لانه فى معنى الاجرة و ليس لمجرد الاعانة و سد الخلة و لذا يعطى
مع الغنا و اما فى سبيل الله فقد عرفت المنع من اعانتهم و سد خلتهم من الزكوة و اما اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذى هو السبيل فان كان ذلك مع مباشرة المخالف
له سبيلا و فرضنا انه لم يكن من العبادات بل كان من الامور المحصلة للغرض من اى فاعل صدرت كالغزو و دفع الخوف من طرق المسلمين و نحو ذلك فالظاهر انه لا يجوز الدفع
لان الفعل المذكور هو الذى صرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر و المساجد فالفاعل لم يعتبر له الاثر و الاخبار المانعة انما تمنع عن صرف الزكوة الى المخالف و منه ما
يقابل فيه بعوض لا تحصيل الفعل المذكور من الخارج و هذا ظاهر لمن تدبر الاخبار و تاملها تاملا قليلا و قد مر هذا انه يصح اعتبار الفقر فى سهم سبيل
و مما ذكرنا يعلم ان ما ذكرنا لا ينافى الحصر فى قوله انما موضعها اهل الولاية كما لا ينافى قوله لا يحل الصدقة لغنى ما تقدم منا من جواز دفع حصة سبيل الله الى
الغنى اذا قصد الدافع صرفه فى الفعل الذى يوجد منه و لوحظ الفاعل غير مستقل الاثر قال الشهيد فى نكت الارشاد عند قول المصنف و يشترط فى جميع المستحقين
بحسبه من يعقل فائدة و هو ان سبيل الله عند جاعله للعموم لا يتصور فى بعض مواده اشتراط الايمان ثم ان الظاهر اطلاق معظم الاخبار و كثير من الفتاوى
و تصريح البعض من كل منهما بعدم الفرق بين زكوة الفطرة و المال ففى صحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا ع خلافا للمحكى عن الشيخ و اتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف
اذا لم يجد المؤمن المستحق لها الا ان الملاقات المنع حتى صحيحة ابن سعيد انما هى لصوص و حيث ان المؤمن و عدمه بما دل على جواز دفع الفطرة لرواية يعقوب بن
شعيب قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعنى اخوانه و اهل الولاية قال يدفعها الى من لا ينصب لهم و موثقة الفضل عن ابى عبد الله ع قال كان جدى صلوات الله عليه
يعطى فطرته الضعيفة و من لا يتولى و قال هى لاهلها الا ان لا تجدهم فان لم تجدهم فلمن لا ينصب و لا تنقل من ارض الى ارض و موثقة اسحق بن عمار عن ابى ابراهيم ع قال سألته
عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتى من فقراء جيرانى قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة و رواية مالك الجهنى عن ابى جعفر ع قال سألته عن زكوة
الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا و صحيحة ابن يقطين المروية عن الفقيه قال سألت ابا الحسن الاول ع عن زكوة الفطرة ايصلح ان يعطى
الجيران و الظئورة ممن لا يعرف و لا ينصب قال لا باس بذلك فى الاعتماد على الروايات المذكورة مع تقييد الاخبار و معارضة الاجماعات المنقولة اشكال و يمكن
حمل روايتى ابن عمار و ابن يقطين على الجواز من باب التقية و مورد رواية ابن شعيب مختص بزكوة المال و القائل بجواز دفعها الى غير المؤمن عند تعذر الدفع
الى المعروف و لذا نسب الخلاف فيه الى بعض و رواية الفضيل تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع فى تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير المعاند للحق من المخالفين
و لو دفع الزكوة الى المخالف تقية اذا لم يكن منه مندوحة فهل يجب زكوة ام يجب الاعادة وجهان من اجزاء اداء المامور به على وجه التقية عن الواقع كما فى سائر العبادات
و ورود النصوص باحتساب ما اخذه منه من الزكوة على وجه الزكوة و ما تقدم من روايتى ابن عمار و ابن يقطين و من منع الاذن فى اداء المامور به على هذا الوجه كما
ورد فى الصلوة و الطهارة و ما ورد فى عدم احتساب الصدقة لاهلها و يمكن ان يقال انه لم يحصل منه مندوحة عن اصل الدفع فهو داخل فى مسئلة ما ياخذه المخالف

ما ياخذه بنو امية من الزكوة معللا بقوله انما هؤلاء قوم غصبوكم اموالكم و انما

بعنوان الزكوة قهرا و قد تقدم الروايات باحتسابه ان وجد المندوحة عن اصل الدفع الا انه على فرض ارادة الدفع لا منه و حنده عن دفعه الى المخالف
فالاقوى عدم الاحتساب للاصل و قوله انما هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم انما الصدقة لاهلها و للتصريح فى اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء عنهم ما استطاع ففى
صحيحة العيص بن القسم ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به و لا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين و مع فيجب الصبر الى ان يتمكن
من الاداء و لو بعزله و الوصية به ثم الطفل المتولد بين المسلم و الكافر الظاهر فى حكم المسلم و كذا المتولد بين المؤمن و المخالف اذا كان ابوه مؤمنا للنصوص الواردة
فى اعطاء اطفال المؤمنين مع شيوع اختلاف جهة المخالفة فى ذلك الزمان و اما اذا كان ابوه مخالفا فيمكن الاعطاء بناء على ان المخالفة مانعة و ان العداوة
و المعاندة الحاصلة فيهم للحق و عدم المعرفة لمن يجب معرفته صارت سببا لمنعهم الا اقارب فانهم موضوعة فى اموال الاغنياء الا ان الايمان شرط صحاح فيما نحن فيه
الى اثبات الحاق الولد بابيه احكام الايمان مع ان مقتضى العمومات جواز اعطاء مطلق الفقير خرج منها المخالف و هو لا يصدق على الطفل و ما دل على اختصاص الزكوة
باهل الولاية حصر اضافى بالنسبة الى المخالف و هذا الوجه و ان اقتضى جواز الدفع الى اولاد المخالفين الا ان الاجماع قام على كونهم فى حكم ابائهم و هو مفقود
فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار مانعية المخالفة بل لا يبعد دعوى ظهورها فى شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله انما موضعها اهل الولاية
و قوله ع انما الصدقة لاهلها مضافا الى خصوص حسنة حريز بن هاشم عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله ع الرجل يموت و يترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى
ينشاوا و يبلغوا و يسئلوا من اين كانوا يعيشون فاذا قطع ذلك عنهم قلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم و يحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون الا ان
يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا و عدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن وجه الجواز مع عدم المعرفة فكان اشتراط المعرفة
مركوز فى ذهنه و لم يصححه الامام ع بما يدل على اختصاص اشتراط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بان الوجه فى اعطائهم مع عدم المعرفة هو جهة تبعيتهم لابائهم فى المعرفة
و المسئلة مشكلة و الاحتياط غير خفى ثم انه هل يجوز للمالك صرف الزكوة للطفل و لو مع وجود الولى كان يطعمه فى حال جوعه ان لم يعلم بذلك الولى الظاهر عدم
الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف فى هذا الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز فى سبيل الله و يحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من
تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو الايصال **مسئلة** المحكى عن المشايخ الثلثة و اتباعهم اعتبار العدالة فى مستحق الزكوة و عن السيد
دعوى الاجماع عليه و عن الخلاف انه ظاهر اصحابنا و عن جماعة منهم الاسكافى اعتبار مجانبة الكبائر و عن جمهور المتاخرين و عامتهم عدم اعتبار شئ و هو
المحكى عن ابن بابويه و سلار و حيث لم يتعرضوا فى مقام البيان لاشتراط زيد عن الايمان و عن الخلاف انه مذهب قوم من اصحابنا و هو الاقوى للاطلاقات
بل العمومات الكثيرة الواردة فى مقام البيان و الحاجة مثل قوله ع فى رجل من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس و قوله بعد سؤال السائل بقوله الى من
ادفع الزكوة قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم قال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا و قوله ع بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع
بزكوة ماله قال يضعها فى اخوانه و اهل ولايته و قوله ع بعد سؤال الحضرمى بقوله ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففى من نضعها قال فى اهل ولايتك و فى صحيحة احمد
بن حمزة قال قلت لابى الحسن ع رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك و له زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم و رواية على بن مهزيار عن رجل يضع زكوته
كلها فى اهل بيته و هم يقولون بك قال نعم و لا يخفى ان الغالب فى القرابة اهل بيت الشامل للفساق عدم العدالة الى غير ذلك من الروايات و لا يقدح فى ورودها
فى مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتامل فى سياق الاسولة المذكورة يعلم قطعا ان المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر
المعلومة لكل احد من الكتاب و السنة بل الضرورة و يؤيد ما ذكرنا عموم ما دل ان الله عوض للسادة الخمس عن الزكوة مع ان المعروف عدم اعتبار العدالة
فى مستحق الزكوة فيلزم ح ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمى من الخمس عوضا عن الزكوة المحرمة عليه و خصوص المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل يعنى
ابا الحسن ع ما حد المؤمن الذى يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف و يعطى الفاجر بقدره لان المؤمن ينفقها فى طاعة الله
و الفاجر ينفقها فى معصية الله تعالى و المروى فى تفسير العسكرى ع عن ابائه عن النبى ص فى حديث فضل الله من يستحق الزكوة فقال المستضعفون من شيعة
محمد ص و اله الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته و حسنت بالولاية لاوليائه و البراءة من اعدائه معرفته فذلك اخوكم فى الدين امس بكم رحما من الاباء و
الامهات المخالفين فلا تعطوهم من الزكوة و نزهوهم عن ان يصلوا اليهم اوساخكم الحديث و كان فى النسخة غلط كثير و لذا اقتصرنا على موضع الدلالة
و المقصود ان الزكوة ينبغى ان تقسم فى مستضعفى الشيعة الذين لم تقو بصائرهم و اما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغى ان يواسى معهم فى المال بالصلة
و الهدية لا من الزكوة و لا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكبائر كما هو واضح و يؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس زكوة اموالهم لم
ما بقى مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدول فى غاية البعد من البيان و ما ورد ان افضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح و ما ورد فى تفسير القمى من
تفسير المساكين بانهم اهل الزمانات يدخل فيهم الرجال و النساء و الصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التى بايدينا لا يكاد تجد رواية تدل على تقييد جميع العمومات
المتقدمة و غيرها الواردة فى مقام البيان بصورة عدالة المستحق نعم ربما يدعى دلالة مضمرة داود الصرمى على ذلك قال سألته عن شارب الخمر هل يعطى من الزكوة
قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شارب الخمر و غيره و فيها بعد الغض عن السند عدم مقاومتها لو حدتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة من
الكتاب و السنة و من هنا يقال ربما يقدح على الخاص ان دلالتها على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه و لعل النهى

اعطائه ان حصول الفقر في مثل هذا الفقير غالبا لاحتياجه الى ثمن الخمر وما هو من لوازم شربه من الملاذ وقد عليه فان له مؤنا كثيرة لا يخفى وليس فقره باعتبار عجزه عن قوت السنة له ولعياله ويحتمل ان يكون النهي لاجل جعل كون منعه عن الزكوة والتضييق عليه في المعاش اذلالا له وزجرا له عما يوصل الى امثاله سببا لارتداعه عن فعل القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من الكبائر التي لا دخل لها في تضييع المال كالغيبة مثلا خرق للاجماع وعلى تقديره كونه خرقا فالفصل بين المقيم على الكبيرة وبين مرتكبها ولو مرة ليس خرقا كيف وهو المحكي عن الاسكافي حيث قال لا يعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وعلى تقدير عدم قدح الاسكافي في كون ذلك ايضا خرقا فليس مجرد ترك الكبيرة بمجرد الاتفاق بل لعدم التمكن مع وجود ملكة المعصية عدالة غاية الامر ان ارتكاب الكبيرة رافع للاستصحاب الثابت قبله وان ذلك من العدالة التي هي اما الملكة واما حسن الظاهر وعلى تقدير ثبوت الاجماع المركب على عدم جواز الفصل بين المنع من اعطاء شارب الخمر واعتبار العدالة فنقول غاية الامر كون هذه الرواية بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم من العمومات بالعموم من وجه فكما يمكن التخصيص يمكن حمل النهي على الكراهة لو جاز ارتداعه ولا نسلم اولوية مثل هذا التخصيص على مثل هذا المجاز في هذا المقام وبالجملة فلا يخرج عن تلك العمومات بتلك الرواية الواحدة المجبورة سندا ودلالة وان انجبرت بالشهرة القديمة والاجماع المحكي عن السيد للوهنين بمخالفة الشهرة المتأخرة وبعموم من القدماء وبالاطلاع على فساد مستندهم في اعتبار هذا الشرط خروج عن الانصاف نعم ربما استدل على اعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان الفاسق غير مؤمن لمقابلتهما في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعذيبه في النار مع ما ورد في الكتاب العزيز انه لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ومنع المتقدمين لاحتمال التكفير او العفو في الاخرة في الدنيا ولولا جعل الشفاعة واحتمال اختصاص الآية بالمؤمنين مع النبي ص لا مطلق المؤمنين واما الفاسق المقابل للمؤمن في الآية فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده في النار في الآية التي بعدها ومثل ان اعطاء الزكوة للفاسق اعانة له وقد منع عنه جميع ما منع عن اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على حرمة اعانة الفاسقين في غير فسقهم نعم قد يتحقق في ذلك اعانة الظلمة بالخصوص كيف و المشهور نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم اشد الفساق ومنظور ذلك يجاب عما لو قيل ان اعطاء الزكوة للفاسق ركون الى الظالم منهي عنه كما لو منه او يقال ان الفاسق محاد لله ولرسوله ص واعطاؤه موادة منهي عنها في الكتاب العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطائه موادة وهنا وجوه اخر اضعف من المذكورات فربما يؤيد هذا بمنع الغارم في المعصية وابن السبيل العاصي بسفره وفيه ان المنع في ابن السبيل انما هو كونه من الجهات المستحقين لا من باب احدهم عدم جواز صرف الزكوة في جهة المعاصي مع ان المعصية المذكورة ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو ايضا من باب اشتراط كون المدفوع اليه غير عاص لانه ربما يكون قد تاب وندم وصار من اهل الزهد بل لان صرف الدين انما وقع في جهة المعصية هنا في الفقراء غير مضر قطعا فانه يعطي هذا العاصي بعد التوبة بل كل من اتلف ماله في جهة المعاصي من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام في اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة في المستحق حين الدفع ومن هنا يعلم ان اخراج العامل عن محل هذا الخلاف غير جيد لان ما اجمع عليه هو اعتبار عدالته عند السبيل لا عند دفع الزكوة بل هو حج كغيره وكيف كان فالاقوى ما عليه المتأخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم ان الفرق بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة الكبائر غير خفي كما انهما متباينان ان قلنا بعدم اخذ اشتراط المروة في تعريف العدالة نعم لو اريد بملكة مجانبة الكبائر كما هو ظاهر لفظ المجانبة والتجنب توجه ما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار ذلك يرجع الى اعتبار العدالة بناء على عدم اخذ المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة في العدالة مختص بالشهيد في النكت وهو مخالف لاطلاق معظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة في مفهومها كما يظهر منهم في باب الجماعة ثم ان اكثر ادلة القدماء انما دل على مانعية الفسق لا اشتراط العدالة وهو ايضا معقد الاجماع المحكي عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق الا ان الشيخ عند دعوى الاجماع على اشتراط العدالة ولو بنينا على جواز التعبير عن غير الفاسق بالعادل وعن العادل بغير الفاسق نظرا الى ندرة وجود الواسطة امكن الجمع في كلام السيد في كلام الحاكين عنه حيث كان الادلة خالية بالمرة عن اشتراط ملكة العدالة فالاقرب مراعاة مذهب القدماء هو القول باعتبار عدم الفسق وان لم يحصل ملكة العدالة فيجوز اعطاء مجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق ودعوى ان الفسق قد يحصل بما يوافق الاصل كترك الفرائض مدفوعة بان الترك من حيث هو لا يوجب الفسق الموجب له هي المعصية التي قد تتحقق في ضمن الترك فالاصل عدم تحقق المعصية ولو علمنا بالترك كيف و اذا شككنا فيه ثم لو فرض العلم بحصول فسق منه كما هو الثابت في اغلب الناس فهل يتمسك باصالة عدم التوبة وبقاء الفسق او بظهور عدم اخلال المسلم بما هو الواجب عليه من التوبة الظاهر هو الثاني ثم الظاهر ان الفاسق كما لا يجوز ان يعطى كذا لا يجوز له الاخذ لو اعطاه الجاهل بحاله لان عدم الفسق شرط الاستحقاق كسائر الاوصاف مثل الفقر والايمان ويحتمل عدم حرمة الاخذ اذا اعطي لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة اعطائه لا على عدم حل الزكوة له كالاجل الغني الهاشمي فيرجع فيه الى عموم ما دل على حل الزكوة فيها للفقراء وان الفقراء شركاء الاغنياء ثم ان اعتبار العدالة على القول به في الفقراء والمساكين و الغارمين والعاملين وابن السبيل وفي بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن عجز عن الرقبة في الكفارة واما العبيد تحت الشدة او مطلقا مع عدم المستحق او مطلقا فالظاهر عدم اعتبار العدالة فيهما لانهما ليسا ممن يعطى من الزكوة وانما يعتقان من الزكوة بعد اشترائهما واما في سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم في اعتبار الايمان **مسئلة** لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته عليه مع يساره وبذله بالاجماع المستفيض نقله كالاخبار المعللة بانهم عيال

لازمون له او لانه يجبر على نفقتهم وباذائهما ما هو للتاويل والمحكي عن المنتهى كما في المعتبر والمسالك الاستدلال عليه بحصول الغنى لهم بالانفاق وهو ظاهر الباب قال ع من تجب نفقته غني مع بذل المنفق وهو الظاهر ايضا من جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وشارحي الروضة والمفاتيح بان دفع الزكوة المسقط لوجوب الانفاق عند صرف الزكوة في مؤنته فهو مخالف لادلة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع والاخراج ويرد على الاستدلال الاول مع حصول الغنى فان الغني من عنده مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة فلو فرضنا لهذا القريب الذي يجب الانفاق عليه عيالا لا يجب نفقتهم على المنفق ومن علم وجوب نفقتهم على منفقه فلا ريب في صدق الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه من المنفق وغيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع ليس لاجل الغنى والا لم يفرق بين المزكي وغيره واوضح منه ذكرهم عدم وجوب الانفاق شرطا لاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون الفقير غنيا يكتفي بها ويرد على الثاني منع ان دفع الزكوة اليهم لا يصدق معه الايتاء ثم ان ما يلزم من الايتاء من سقوط النفقة عنه لا يمنع من صحة الايتاء لان اسقاط وجوب النفقة باعطاء الزكوة الموجب لزوال الفقر بما لا مانع منه كيف وصدق الايتاء في الصدقة الواجبة والمندوبة على نهج واحد ولا شك في صدق الايتاء بالنسبة الى المندوبة نعم قد يسلم ما ذكره في العبد حيث انه لا يملك ولذا استثنى جماعة خصوص العبد فيمن دفع اليه الزكوة وتبين انه واجب النفقة واسقاط بعض ما يلزم من المؤنة بالزكوة مما لا اشكال فيه في كثير من المقامات كما لو كان له ارباح فدفع الى اجنبي من الزكوة ما صار به غنيا بحيث اشترك مع اخيه الدافع في نفقة ابيهما فان المالك قد اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غير ذلك من الامثلة فالتحقيق انه لو كان بعد عينا في صورة بذل النفقة له والتوقف في انه لا يكون في عيالها من يجب عليه نفقته لو تمكن فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق اتفاقا بل ولا من غيره وفاقا للمحكي عن التذكرة وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي واختاره في شرح المفاتيح والغنائم ولصدق الغني عليه بعد اجماع وصحيح وجوب الانفاق وبذل المنفق فان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا اذا كان المنفق وقدر المنفق عليه على الاستيفاء ولو بعون الحاكم لكنه محل تامل وكيف كان فالمحكي عن المنتهى والدروس وفي حاشية الارشاد جواز الاخذ لعدم خروجه عن الفقر بالانفاق فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره دفع الزكوة اليه كما انه لو تكفل الفقير اجنبي من باب الزكوة بحيث يوثق ببذله ثم صار قريبه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب انفاقه عنه كذلك الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لا شكال في الخروج ان يسمى الشخص على فرض الانفاق عليه وقيام القريب ببذل ما يستحقه والفرق بين وجوب الانفاق وجواز دفع الزكوة ان موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنة تغذيه وهذا حاصل وان تكفل رجل من باب الزكوة واما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتملكه على غيره ولو من باب التكليف مؤنة فموضوع الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع الانفاق اما راجع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع احد زكوة ماله الى اولاد الاغنياء من دون الزوجة عد داخلا في عداد الفقراء وان لم يكن كذلك فان لم يبذل له ما يليق بحاله كما وكيفا لاعساره او لامتناعه عند التمكن من اجباره او كان له عيال يتكفلهم لمؤنته عيال التي هي بمنزلة مؤنة نفسه فهو فقير وفاقا للمحكي عن المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشية الشرائع والمسالك لانه غير واجد لمجموع ما يبيناه من جواز الاخذ من غير المنفق التوسعة على نفسه فان الجواز لسد هو ما يحتاج اليه والتعليل الظاهر بجواز اخذ الزكوة من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة عن دفع الزكوة الى واجب النفقة اللهم الا ان يحمل جميع ذلك على الحكم الغالب اعني ذلك الصورة من اخذ الزكوة لسد خلة نفسه فحاصل الروايات ان الزكوة لا تصرف في سد خلة واجب النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع النظر عن وجوب الزكوة لانهم عيال لازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما في آخر فلا يجعل زكوته وقاية لماله على ما في بعض الروايات ويؤيده نحو ما سيجيء من جواز الصرف من المالك الزكوة في التوسعة على عياله فان جواز التوسعة عليهم من الزكوة يستلزم جواز سد خلتهم الشاملة لحاجة عيالهم منها او يلوح اليه ما ذكرناه في معنى الرواية قوله لتحقيق في المسالك في بيان ضابط الجواز والمنع ان القريب انما يمنع دفعها اليه حيث يكون الفقر القوت نفسه مستقرا مع وطنه فلو كان من ابناء الاصناف جاز الدفع اليه وكذا لوازم السفر اعطي ما زاد على نفقة الحضر وكذا يعطي لنفقة زوجته وخادمه اذا انتهى في الكلام في ان الواجب هو الاقتصار على ما يحتاج اليه لنفقة عياله او يجوز الاغناء حتى يستغني عن الانفاق عليه ظاهر صدق الفقير هو الثاني لكن ظاهر كلام بعض هو الاول ثم ان الظاهر جواز اخذ الزكوة للتوسعة من المنفق فضلا عن غيره اذا كان في معيشته قصور بعد الاخذ لدخوله في سد الخلة وصدق الفقير على واجب النفقة وانصراف ما دل على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللائق ويؤيده ما يدل عليه موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يكون له الف درهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكتسب بماله كفاف عياله لطعامهم وكسوتهم ولا يسعه لادامهم وانما يقوتهم في الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا قل او كثر فيعطيه بعض من تحل له الزكوة وليعد بما بقي من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلحهم من طعامهم في غير اسراف ولا يأكل هو منه ونحوها صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار ودعوى انهما في مقام زكوة التجارة المندوبة فيجوز التسامح فيها باعطاء من لا يجوز اعطاؤه الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسليم ظهور زكوة التجارة منه ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب من الالف درهم الى تمام الحول فوجب عين الزكوة لا دليل على ان المقام مقام تسامح في الزكوة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة اجماعا واما التوسعة الزائدة على النفقة اللائقة التي لو فرض تملكه لها ولثمنها كان الزكوة عليه محرمة فالظاهر عدم جواز الاخذ من سهم الفقراء بل مطلقا لحصول الغنى على ما عرفت خلافا لظاهر جماعة لظاهر صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول ع قال سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيوسع به ان كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا بأس لكن الظاهر منه ارادة التوسعة في مقام

النصوص ولو سلم ظهورهما في اراده الفضل على النفقة اللازمة فلا بد ان يحمل على ما ذكرنا لانها الاتفاق والعمومات الكثيرة المانعة عن اعطا الغني نعم لو بني
على ان وجوب الانفاق لا يرفع الفقر كما سبق عن جماعة جاز له الاخذ للتوسعة وفي استثناء الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من التفوق وغيره لانها تطالب
بعوض بضعها ثم لو كانت الزوجة ناشزة فالظ انها كالمتبعة وظاهر المحقق في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما و وجهه واضح لتمكنها من النفقة بالرجوع
الى الطاعة والمنقطعة المشروط لها النفقة بحكم الدائمة كما ان الدائمة المنقطعة المسقطة لوجوب النفقة بناء على جوازه كالمنقطعة واما المملوك
فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه وعلله في المعتبر بعدم الملك وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان على عدم الملك قال ولو قلنا بملكه فهو في حكم ملك السيد وظاهر من
ذكره هنا في واجب النفقة ان المانع وجوب الانفاق وهو الظاهر من ذكره في اخبار المنع عن اعطا واجبي النفقة معللا بانه يجبر على نفقتهم والتخصيص بانه لو انفق
المولى على عبده النفقة اللازمة فلا يجوز له اخذ الزكوة من مولاه ولا من غيره وان عجز المولى عنها جاز له الاخذ مطلقا اما الاول فلصدق الغني عليه على
ما عرفت من نحو كلام العلامة والشهيدين والفاضلين كما تقدم في اول المسئلة واما الثاني فلصدق الفقير عليه ولا مانع منه الا كونه غير مالك وفي حكم غير
المالك واداء المولى كونه اليه لا يسمى ايتاء ولذا لو شرط كون المدفوع اليه عبدا للدافع لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء لو تبين اخلال
الشروط الاخر وورود الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف الف ولا يعطى منها لو احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك
لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت ان حكم حصة الفقراء تمليكهم اياها كما قد يتراءى من ظاهر اللام في الاية ومن امثال قوله ع فلذا و
الى الفقير فهي بمنزلة الفقير يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق وشمل الرواية وارد مورد الغالب من كون الدفع على وجه التمليك
كالغني مع جواز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعام ياكله كما ذكرنا في اعطا الطفل نعم لو اريد تسليمه بحيث يخرج عن ملك المزكي قبل
اتلاف العبد له اعتبر اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في ما لكيته فان كان السيد فقيرا جاز له الاخذ من العبد وان كان غنيا ممتنعا
عن الانفاق حرم عليه الاخذ الا مع الابدال ولو عصى فاخذه فهو ملكه وهل يعتبر اذنه للاخذ حتى يقع التسليم بدونه غير مخرج للمدفوع عن
ملك الدافع وجهان اقوىهما ذلك فيصرف في العبد ان لم يكن غيره بتسليمه كالطفل المصروف فيه الزكوة واما الثاني فلمنع صدق الايتاء والاعطا
بعد عدم اعتبار التمليك في حصة الفقراء وما ذكره من انه لو تبين المدفوع اليه عبدا للدافع والصرف لم يجزه فالظ اختصاصه بغير صورة صرف الزكوة
اليه باطعامه الطعام من باب الزكوة فانه يصدق على ذلك الصرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان هذا الوجه لو تم
كان مانعا عن اخذ زكوة المولى لا غير ويرده بدفع الشك في المنع عن اخذ الزكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمانا واجب النفقة لو سلم كون المنع فيها
تعبدا لا من جهة حصول الغنى كما يشعر به التعليل بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع
الغنا ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظ ان المراد احتياج العبد مع غنا السيد عن كون طائفة من المال في يده مع ان المولى له في التصرف
فيها كيف شاء ومن المعلوم ان هذا الاحتياج لا يحل اخذ الزكوة كما ان ذلك الغنا لا يوجب دفعها بل العبرة في استحقاق الزكوة احتياج مولاه
وامتناع مولاه الموجب لاتصافه بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فجواز اعطا العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلو من قوة كما
صرح به في حاشية الارشاد والشرايع واختاره في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله والاحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه لا
فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة وبين الوجوب بنذر وشبهه لعموم التعليل المتقدم وصدق الغناء معه سيما اذا قلنا بان النذر وشبهه
يملك على الناذر ذلك ويستقر في ذمته بمجرد النذر ومنه يعلم وضوح جهة المنع فيما اذا وجب بشرط في ضمن عقد لازم **مسئلة** لا اشكال في
تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي وعن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه وعن المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به وهل يحرم على بني
عبد المطلب غير هاشم المشهور لا للاصل والعمومات بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وظ تخصيص بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم خلافا للمحكي من
الاسكافي والمفيد لرواية زرارة الموثقة عن ابي عبد الله ع قال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم
ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة والنبوي ص انا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية
ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد لانهم قرابة النبي ص يدخلون في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليه الزكوة ويمكن حمل المطلبي على كون نسبته الى
عبد المطلب كما في هاشمي في عبد مناف ويكون عطفه على الهاشمي تفسيريا مثل قوله ع لا ترى فيه عوجا ولا امتا وفائدة التصريح ويمكن ان يكون
التوجيه في الملازمة بين دفع الناس الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبيين ان توسعة الهاشميين يستلزم لتوسعتهم لكمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم
بانفسهم للخمس ولا تستبعد في الجواب مع مقاومته للعمومات الكثيرة وما يستفاد من تخصيص بني هاشم بالذكر في الاخبار المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع
ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه قول الكاظم ع في المرسلة الطويلة لحماد بن عيسى وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله تع
فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من بيوتات قريش ولا من العرب احد فيها الى ان قال ومن كانت امه
من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له واما النبوي ع فضعيف بالاجابة واما ذوي القربى فهو الامام ع كما سيجيء في الخمس والاطلاق

القرابة لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور ثم الظ من الاخبار سيما المطلقة الحكم بالتحريم بان الصدقة اوساخ الناس والواردة
في سهم العاملين الذي هو اشبه شيء باجرة العمل حتى نقم بعض العامة انتفاهم هو عدم الفرق في الحكم بين السهام حتى في سبيل الله الذي حكمنا بجواز صرفه
في الغني والكافر وان تامل في التعميم كاشف الغطاء ثم ان الظ عدم الخلاف في استثناء صورة الاضطرار مما ذكر من التحريم وحكاية الاجماع عليه مستفيضة
ويدل عليه الموثقة المتقدمة ولكن ظاهر المحكي عن جماعة كالشيخ في الانتصار والغنية والفاضلين في المعتبر والشرايع والمختلف والمنتهى الاكتفاء في الجواز
بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو بظاهره يدل على الجواز مع التمكن مما يحل له اخذه كزكوة مثله والصدقات المندوبة وهو في غاية الاشكال بل الظ الموثقة
المعتضدة بعمومات التحريم المقتصر في تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار في جواز الاخذ الا ان يقال ان المراد بالشيء في قوله لا يجد شيئا يعني نوعا
لخوص الاخماس والصدقات الجائزة له لا مسمى الشيء حتى يعتبر عدم تملكه لشيء اصلا وقوله ويكون ممن تحل له الميتة التنظير لمن لا يجد النوع المحلل من القوت
لا خصوص اعتبار كون اضطرار الهاشمي الى حد يباح معه اكل الميتة لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر اجماعا على الظ فحاصل الرواية ح جواز التناول
لمن لا يجوز له تناوله ويكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة في الجواز عند عدم وجدان ما يجوز اخذه لا بين نفس الزكوة ونفس الميتة فيكون
الرواية ح ساكتة عن مقدار المأخوذ وعن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين متمسكين بالموثقة المنضمة الى عمومات
الحرمة خرج منها المتيقن خلافا للمحكي عن الاكثر فلم يقيدوا المأخوذ بقدر لانه اذا ابيح له الزكوة فلا تتقدر بقدر لما دل على جواز اغناء الفقير المستحق للزكوة
وهذا مستحق ولعله مرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية عن جواز اخذ الزكوة للهاشمي اذا لم يجد الخمس من غير تعرض لقدر المأخوذ فيرجع
الى عموم ما دل على جواز اغناء من يستحق الزكوة وانكار استحقاقه عرضيا ثم المراد بقدر الحاجة هل هو سد الرمق كما عن كشف الرموز او كفاية السنة وهو المحكي
عن الدروس حيث قال انه يعطى التكملة لا غير ونحوه عن جامع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار الشهيد المحقق الثانيين والمحكي عن ابن فهد اقوال انسبها
بالموثقة المتقدمة الاول ويكون ما ياخذه اضطرارا عن الزكوة بدلا عن الخمس الذي لا يحتمل زيادة عن الكفاية فيساوي مبدله هو الثاني والاوسط
هو الثالث لا نحمل الموثقة على تنظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد عن السياق لان قوله ع لو كان عدل ما احتاج هاشمي لثبوت الحاجة لهم فلا بد ببيت عدم جواز
العدل الذي هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة تمهيد لبيان حل الزكوة للهاشمي من جهة حاجتهم المفروضة ولا ريب في ان حاجتهم
لم تبلغ غالبا الى حد اباحة الميتة بل لا تبلغ حاجة احد غالبا ولو كان من فقراء الكفار فاذا فرض انه لا يعتبر في اضطرارهم بلوغهم الى ذلك الحد فلا معنى لتحديد
المأخوذ بما يسد الرمق لانه شيء يجب على المحتاج المذكور قبل الاخذ مع انه حرج شديد ينفي مع انه لا يلائم حكمة التحريم التي هي لرفعهم عن اوساخ الناس
فانها لا تقتضي هذا المقدار من التضييق بل تقتضي ارتفاعها بمجرد الحاجة ثم لو اريد باخذ ما يسد الرمق اخذ ما يكفي لسد رمقه في السنة ليكون الفرق
بينه وبين القول الثاني جواز اخذ المؤنة المعتادة للسنة على القول الثاني دون هذا القول لم يخرج عن الحرج وان لم يكن بتلك المثابة لظ الرواية
فالاولى في فقه الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا معيشة له من غيرها بمنزلة اكل الميتة في الجواز مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا
تشبيه الزكوة بالميتة في وجوب الاقتصار على ما يسد الرمق في الحال ولا ريب ان ضابط التعيش في العرف والشرع من حيث الاكل على ما يستفاد من باب
النفقات هو القوت يوما فيوما ومن حيث الكسوة عند الحاجة اليها واما الحكم بجواز التكملة للسنة لمن عنده قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد عن سياق
الرواية سيما اذا رجا تمكنه من الخمس في بقية السنة واما كون المأخوذ بدلا عن الخمس بحيث يترتب عليه ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا اذ لا نسلم انه شيء
اباحه الشارع لسد الخلة حيث انه لم يبق للهاشمي على غيره وح فيجوز التعيش به عند الحاجة المضبوطة عرفا باليوم والليلة اقتصارا في مخالفة اصالة الحرمة
على القدر المتيقن بعد اثبات جواز التعدي عما يسد الرمق منها بكونها من سنة الى سنة نعم لو توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه ما يكمل مؤنة السنة عادة
دفع اليه ذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيين في حاشية الشرايع والمسالك قال انه لو وجد الخمس في اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي
من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما لو صار الفقير الآخذ للزكوة او الخمس غنيا بغير هما نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة على تنظير اصل
الزكوة او ما يسد به الخلة منها بالميتة كانت ظاهرة فيما ذكره من وجوب الاستعادة اما لو حملنا على تشبيه اصل الزكوة باكل الميتة في الجواز عند الاضطرار
فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملك له حين الاخذ لاضطراره ولا دليل على زوال ملكيته عن المأخوذ بعروض الغنا او بوجدان الخمس الا ان يقال بان الاستحقاق
انما يحدث يوما فيوما بالحدوث سببه هو الاضطرار وجواز الاخذ دفعة انما للدفع ضرر الحاجة في زمان عدم الوجدان الا الاستحقاق في مجموع المأخوذ حين الاخذ ح
يحتاج الى الزكوة فهو انما يملكه بقدر لا يكشف حاله بالغنا عنه هذا كله من حيث القوت واما من حيث الكسوة وسائر المؤن فيجوز ان ياخذ منها عند الحاجة ما يليق
وان كان يكفيه لمدة ثم ان المتيقن من الصدقات المحرمة هي الزكوة المفروضة وهل يلحق بها مطلق الواجبة من الصدقات كالكفارات والهدي او بالعرض كالصدقة
المندوبة والموصى بها قولان من عموم كثير من الاخبار بتحريم اصالة الصدقة او خصوص المفروضة والواجبة وخصوص من غير احد بحمل الوارد في تقسيم الخمس
العاطفة فيه الصدقة على الزكوة في التحريم منضما الى الطلاقات معاقد الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيدة بكونها للمال والمعللة بانها
اوساخ الناس بما فرض الله التطهير في قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ففي رواية زيد الشحام عن الصادق ع قال سئلته عن الصدقة التي حرمت عليهم

قال هي الصدقة المفروضة مطهرة للمال وفي رواية اخرى لزيد بعد السؤال المذكور قال هي الزكوة المفروضة ونحوها رواية اسمعيل بن فضل الهاشمي
عن ابي عبد الله قال قلت له ما حل له الصدقة لبني هاشم فقال انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فاما غير ذلك فليس به باس ثم لو فرضنا عروض الوجوب ولو بالعرض
فالظاهر ان الموصى به لغيره داخل لانه انما وجب التصدق على الموصى من حيث وجوب الوفاء بما اوصى به الغير فيجب عليه ايجاد التصدق الذي اوصى به الميت ولا ريب انه في
نفسه لم يكن واجبا والفرق بينه وبين الصدقة المنذورة ان في المنذورة تعرض الوجوب لجعل الصدقة واما في الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بعنوان الموصى
بالامر المندوب الذي اوصى به فهو كالتصدق الذي امر به المولى غيره مما يطاع نعم لو اوصى الميت بالتصدق لا من ماله بل من مال الموصى قبل الموصى وقلنا
بوجوبه بالقبول كانت بحكم المنذورة وفاقا للمحكي عن المحقق والشهيد الثانيين لان الواجب دفع المال صدقة عن صاحبه ثم ان المتبادر من الصدقة بما الحالة منها
يكون مقبولها سببا للمهانة والذلة وهو ما عن المنتهى في مقام الجواب عن احتجاج المخالف على جواز الصدقة المندوبة للنبي بانه كان يقترض ويقبل الهدية
وكل ذلك صدقة لقوله كل معروف صدقة قال في المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفع من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف
طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا يقال للسلطان اذا قبل هدية بعض عبيده انه تصدق عليه بشيء وحكي نحوه عن
النهاية وهو حسن على وجه المعونة وسد الخلة والترحم لا مطلق ما يملك مجانا قربة الى الله كالهدية والاضافة بقرينة القربة فان الظاهر انها لا تدخل
في الجزء منه الصدقة والاخبار دالة على ان كل معروف صدقة ثم انه لا خلاف في عدم تحريم الصدقة المندوبة وقد ورد به اخبار كثيرة الا ان في بعض الاخبار ما
على نفي الامتناع عن ماء المسجد معللا بانها صدقة وقد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب وام كلثوم عليهما السلام الصبيان عن اخذ الصدقة من اهل الكوفة معللتين بكونها
صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة اذا كان الدفع على وجه المهانة كما يدل عليه في شرح للفاتح وهل يحرم الصدقة المندوبة على النبي والامام فيه قولان
وعن المعتبر نسبة العدم الى علمائنا مسئلة المتولي لاخراج الزكوة الى مستحقها اثنان المالك ومن في حكمه نائبه وليا او وكيلا او وصيا ومنوب عنه الساعي اما
للمالك ونوابه فلا خلاف في جواز توليهم في الجملة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام مع حضوره والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة والقاضي
الاقتصار على وجوب الدفع مع الحضور واطلاق الاخبار الكثيرة يدفعها بل يخصص الاخبار ورد الزكوة الى ارباب المالك باخراجها وان هذا اذا قام قائمنا
بعد ليس خلق الرجل السوية الرحمن والفاجر نعم لا ريب في استحباب دفعها الى الامام والى الفقيه مع الغيبة لفقيه جماعة ولا نعرف هو اضعها واستدل
للمفيد بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع وليعترض بوجوه منها عدم دلالته على كون
الصدقة من الزكوة لجواز ارجاعه الى المال الذي اخرجوه من اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله وهم الاخوات المرجون لامر الله كما في ساير الاية وفيه ان
التخصيص لا وجه له فلعل الانتزاع منه لكل صدقة تطهرهم ويشهد لعمومه الزكوة واختصاصها بها استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكي بقوله وصل عليهم
ويؤيده ما في عدة من اخبار ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم ومما ذكرنا يندفع ايضا احتمال عود الضمير الخصوص للمتعين ومنها ان وجوب
الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء ان يفهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة كما يفهم من الامر بالجباد فعل مع ان الاخبار في جواز تولي المالك الاخراج فوق
حد الاحصاء وتخصيصها بزمان قصور ايدي الائمة كما هو مورد الاخبار وان امكن بتقريب المرسل قال اربعة الى الولاة وعد منها الصدقات الا انه يحتاج الى
دليل فمجرد ذلك لا يوجب التخصيص مع ان اكثرها آب عن هذا التخصيص وكيف كان فلو طلبها النبي او الامام وجب الدفع اليه لحرمة عصيانهما حتى فيما لا تعلق
بالواجبات الالهية لعموم ادلة اطاعة الرسول واولي الامر وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ومادل على حرمة ايذائه ولو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة
النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه والراد عليه راد على الله تعالى كما في مقبولة ابن حنظلة ولقوله في التوقيع الشريف الوارد في وجوب الرجوع في الوقائع
الحادثة الى رواة الاحاديث قال فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فرع لو طلب الامام او نائبه الخاص او العام الزكوة فلم يجبه ودفعها هو بنفسه فهل يجزى ام لا
قولان اصحهما انه لا يجزى وفاقا للمحكي عن الشيخ وابن حمزة والفاضلين في الشرايع والمختلف والشهيد في الدروس والروضة لان وجوب الدفع الى الامام
بالعرض يدل على حرمة الدفع الى غيره ذلك يعود ان يكون هو التقرب وليس ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما قيل حتى يمنع المبنى او من جهة ان
الظاهر من حال الامر عليه السلام رضاه بلحاظ الغير حتى يقال ان عدم الرضا ان كان لاجل الامر فرجع الى مسئلة الضد وان كان من الخارج فهو مجرد الدعوى بل من جهة اقتضاء
النهي عن هذا الضد بيان ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص قد يلاحظ من حيث هو فضده العام ترك الدفع وقد يلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص بعد
الفراغ عن اصل الدفع وفرض وقوعه عن المكلف لا محالة فيتوجه الايجاب الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى قوله ليكن الدفع الى الامام او ليكن
المدفوع اليه الامام فضده العام هو ترك ايقاع الدفع عن وقوعه الى الامام وهي عبارة اخرى عن ايقاعه عند غير الامام وان كان هو عصيانا وهذا
ونحوه لا ريب ان الغرض من الامر بالدفع اليه ليس الا مجرد ايجاد القيد بعد الفراغ عن اصل وجوب الاخراج الذي هو بامر الله سبحانه فالزام الدفع الى نفسه في
مقابلة المنع عن الدفع الى غيره ولعرض ان امر الله سبحانه بالطاعة يرجع الى الطلب لغيره ثم لو سلم الامر بالدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى الدفع المقيد لكن
نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة بوجوب اخراج الزكوة الى الفقراء بما اذا لم يطلبه الامام الذي هو اولى بالفقراء من انفسهم فيعارض بين جواز دفع المال
الى الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه الى وليهم فظهر التعارض الواقع بين تعيين عتق الرقبة المؤمنة المستفاد من اطلاق اعتق رقبة مؤمنة والنهي عن عتق

مسئلة

مسئلة الضد بل من المطلق والمقيد المثبتين اللهم الا ان يقال ان التكليف هنا بالمقيد تكليف آخر مغاير للتكليف بالمطلق لان التكليف بالمطلق انما هو بايتاء الزكوة
والتكليف بالمقيد الذي هو ما جاء به الامام نعم لو دل دليل على ان ايتاء الزكوة وجب ان يكون بالدفع الى الامام كان التقييد متوجها كما في المثال المذكور ولذا
يستحق الدافع الى الامام ثوابا على الزكوة وثوابا على اجابة الامام وكذا يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على معصية الامام
بخلاف مثل المطلق والمقيد فالتحقيق ارجاع المسئلة الى مسئلة الضد مع امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب
الاثر على دفع الحق الفقير بل المزكي بعد دفع المال الى الفقير مكلف بدفعه الى الامام فيجب عليه استرجاعه من الفقير ودفعه الى الامام او دفع الزكوة من ماله
وهذا معنى عدم الاجزاء كما ذكرنا نظيره في مسئلة من نذر التصدق بمال معين فان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال
والثاني جوازها بعموم ادلتها لكن يدفعه ان وجوب الدفع الى الامام مخصص بعموم وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه يقتضى العمل بالعمومات جواز الدفع الى
الفقراء المستلزم لسقوط التكليف لا يبقى موضوع لوجوب الدفع الى الامام فالعمل بالعمومات مخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام فالحكم بالاجزاء
من جهة العمل بظاهر العمومات لا يلزم منه خلاف ظاهر في دليل وجوب الدفع الى الامام بل يلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدليل بخلاف الحكم بعدم الاجزاء فانه
موجب لتخصيص العمومات مسئلة المحكي عن جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى اخر مع التمكن من صرفها في المنقول عنه بل يحمل انه المشهور بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا
اجمع وعن الخلاف الاجماع عليه وقد يحتج لنا بانه مناف للفورية الثابتة كما سيجيء ولانه تعزير للمال وتعريض له للتلف ولما دل على حد وعن النبي على تقسيم صدقة اهل
البوادي عليهم وصدقة اهل الحضر عليهم بل يحتمل الحلبي انه لا يحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وفي الادلة نظر لمنع منافاة النقل للفورية
لان السفر بها شروع في الاخراج ولا يجب البدار هنا اسرع مما لا يلزم بخبر القسمة بين المستحقين لامكان دفعها الى مستحق واحد مع ان الكلام في نفس النقل سواء
نافي الفورية ام لا وهذا غير مسئلة الفورية وجواز التاخير سواء اشتمل النقل ام لا واما التعزير بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب الاعادة لو تلفت ممنوع بل
نعم ربما مع الطريق عادة مع ان الكلام في النقل من حيث هو لا التعزير الذي يعتبر بين النقل بانه جزئي واما ما دل على النبي فلو سلم دلالته على الوجوب فلا دلالة
لها في مسئلة النقل بل من حيث القسمة واحدها لا يستلزم فقد يمكن تقسيم صدقة احدى الطائفتين على الاخرى من غير نقل كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل
طائفة الى اهلها كيف وقد ثبت ضرورة ارسال النبي العمال والجباة لنقل الصدقات الى البلد كما نص عليه الامام في الكلام الذي حكيناه عن نهج البلاغة
في اداب العامل ومنه يظهر الجواب عن رواية الحلبي واما الشهرة وحكاية الاجماع فموهونتان بذهاب كثير الى الجواز اما بشرط الضمان كما عن المبسوط والاقتصاد
والفاضل في بعض كتبه والشهيد في الدروس والمسالك ومن غير ذكر شرط كما عن المفيد وابن حمزة وعن الحلي والفاضل في بعض كتبه وهو الاقوى لاصالة الجواز
الثابتة باطلاق دفع الزكوة وخصوص المعتبرة مثل ما عن الفقيه بسنده الى هشام بن الحكم عن ابي عبد الله في الرجل يعطى الزكوة فيقسمها أله ان يخرج الشيء منها
من البلدة التي هو بها الى غيرها قال لا باس وباسناده عن درست بن ابي منصور قال قال ابو عبد الله في الزكوة يبعث بها الرجل الى غير بلده قال لا باس ان يبعث
بالثلث او الربع وفي الصحيح عن احمد بن حمزة قال سألت ابا الحسن الثالث عن رجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها في اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم
وظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على الجواز بمعنى ثبوت هذا التخيير للمالك باصل الشرع في دفع الزكوة الذي لازمه عدم الضمان الا ان الظاهر ثبوت الضمان لو
تلفت اذا تمكن من دفعها في بلدها الى المستحق وعن المنتهى الاجماع عليه وقد تقدم تحقق الضمان بالتمكن من التسليم ولعل مراد من نسب اليه المنع من النقل
هو سلب الجواز لا بحيث الفورية بالمعنى المذكور الذي لازمه عدم الضمان كما في ساير التصرفات فيما حيث انها لا يستعقب ضمانا ولذا نرى عن الناقل التعبير عن
المنع الا الحكم بالضمان ومما يؤيد ذلك ما عن الخلاف وفي التذكرة اتفاق العلماء على عدم المنع مع ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين مضافا
الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز في اكثر من كتبهما واوضح من جميع ذلك ان الشهيد في اللمعة والدروس بعد الجزم بعدم الوجوب وتفريع الضمان تردد
في الاثم واعترضه السلطان غفلة عما ذكره بانه لا معنى لاظهار التردد بعد الجزم ووجهه شارح الروضة بان المراد عدم الجواز عقلا لافضائه الى الضمان
ولا يخفى ان ما ذكرناه ارجح واضعف مما ذكره في بعض الحواشي من عدم المنافاة بين المنع وعدم الاثم لجواز ارتفاع الاثم باداء العوض كما في الكفارة لحنث اليمين
محمد بن مسلم باين هاشم قال قلت لابي عبد الله رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها
فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما
دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان ولذلك من وجد الى زكوة ماله المستحق بها ووجد لها موضعا فلم يفعل وهلكت
كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله عن الرجل بعث اليه اخ بزكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم
يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت فقال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء هذه الاخبار اخبار دالة على عدم الضمان
مثل رواية ابي بصير قلت لابي جعفر جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق قال قد اجزاه عنه ولو كنت انا لاعدتها
وعن بكير بن اعين عن ابي جعفر قال سألته عن الزكوة يبعث بها الرجل فيسرق او يضيع قال ليس عليه شيء وعن عبيد الله بن زرارة عن ابي عبد الله اذا اخرج
من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وعن جرير عن ابي بصير عن ابي جعفر اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل

بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه مقتضى الجمع بين الاخبار حمل ادلة عدم الضمان مع عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة بالعزل او مع نقل جميع النصاب ومع نقل بعضه من غير عزل فمقتضى القاعدة ايضا ضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من الزكوة في ضمن البعض المنقول وظ الروايات ولسان الذاهب ... وقد تقدم الكلام في ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف كما عن ... ذكره في الاجزاء لو قسمها بعد النقل هذا كله مع وجود المستحق في البلد اما عدمه فلا اشكال ولا خلاف في جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف ويدل عليه حسنة ابن مسلم المتقدمة وهل يكفي في الجواز عدم وجود الفقراء في البلد او عدم التمكن من الصرف فيه حتى سبيل الله مقتضى استدلالهم ... النص بالزكوة هو الثاني ولكن ظ كلمات المانعين هو الاول بل ظ معقد اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهر روايتي ابن مسلم وزرارة المتقدمتين في عدم الضمان بالنقل مع عدم وجود الاهل في البلد هو الاول وهذا هو الاقوى اذا فرضنا القول بالمنع للروايتين المتقدمتين وما يجيء من الاخبار في جواز البعث ووجود اهل الولاية في بلد الزكوة منضما الى عموم رواية ابن ابي حمزة المتقدمة في جواز النقل خرج منها على القول بالمنع القدر المتيقن من كلمات الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل ح وجهان من كونه من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع مطلقا انما الواجب الدفع الى المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق في البلد فله ح ان يحفظ وينتظر به ويضعف هذا بمنع تقييد ادلة الدفع بصورة وجود المستحق في البلد نعم في بعض الروايات انه اذا لم يجد لها احدا ينتظر بها سنة المستقبل الى اربع سنين فان وجد والا فليجعلها في حرز وليطرحها في البحر قال فان حرم الله اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي الرواية ضعف سندا ودلالة ويمكن حملها على صورة تعذر الايصال ولو بالنقل اذ لا ريب في تقديم النقل على الطرح في البحر الا ان يقال ليس المراد حقيقة بل هو من باب الاحالة على المحال فان عدم وجدان المصرف في اربع سنين نادر جدا وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جدا كالتمسك على وجوبه بظاهر وجوب البعث الى الشيعة في مقابل جواز الدفع الى المخالفين بخبر ابن ضريس قال سئل المدايني ابا جعفر ع قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففيمن نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفع الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح ونحوها رواية شعيب اذ الظ ان المراد هنا بيان المصرف وانه مختص باهل الولاية وان لم يكونوا في بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجود غيرهم كعدمه لا يسوغ الدفع اليه بمجرد حضور اهل الولاية فان ذلك لا يصير علة في الدفع اليهم ثم الظ اختصاص الخلاف بجواز النقل فلا اشكال في اداء المثل او القيمة في بلد اخر وان كان الافضل الصرف في بلد الزكوة وما ذكره في الروضة من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من مال الزكوة من غير عزل فيصرفها في بلد اخر ضعيف جدا ثم المراد بالضمان ضمانها باشتغال الذمة بالزكوة فلا يتعين دفع القيمة اذا اتلف العين المنقول بل له دفع المثل من باقي المال الزكوي ومن غيره ودفع القيمة ولو تلف من غير المال ... لظ ضمان القيمي بالقيمة لانه الاصل في ذوات القيم ودفع المثل من المالك ليس للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه سابقا قبل التلف القيمة **مسئلة** لا اشكال في جواز عزل الزكوة في الجملة وانما الخلاف في صورة وجود المستحق وظاهر اطلاق الاخبار الصحيحة ولو لدعوى انصرافها الى صورة العدم لزوم الاقتصار في العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان يكون ولي الفقراء تعين لهم باعتبار عدم التمكن منه وفيه صحة العزل على القول الاخر ومعنى العزل على ما ذكروا تعيين الزكوة في مال خاص فلو قلنا ليس له الابدال ولا يضمنه الا بالتفريط او تاخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال في الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو نمى كان له يعني المالك قولا اما جواز افراز الزكوة في الجملة فيدل عليه اخبار الاخراج والعزل وكذا عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تاخيره مع التمكن كما يدل عليه المستفيضة فلانه لولا التعيين بالتعيين كان حال التلف بعد التعيين في انه لا يحتسب من الزكوة الا ما يخص التالف بنسبة الى الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال لكان الواجب الكلي المردد بين المعزول وغيره فلا يسقط بتلف خصوص المعزول هذا لو فرضنا منع خروجه عن الملك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لا يحتاج الى ثبوته ولاية واما ملكه للنماء المتصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لانه جزء منه واما المنفصل فهو مبني على خروجه عن ملك المالك والا فهو له ان لم يظهر ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس غاية ما يمكن ان يقال باستفادة ذلك منها ومن النصوص والفتاوى من عنوان الاخراج والعزل حيث انها تدل على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك ولذلك الحكم بالضمان في الاخبار عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجا عن ملكه وبعبارة اخرى ظاهر اخبار العزل والاخراج الضمان تحقق القسمة بين المالك والفقراء بولايته من المالك ويؤيده قاعدة تلازم كون تلف شيء من شخص وكون نمائه له المستفادة من الاخبار مثل ما ورد في بيع الخيار من حكم الامام ع بكون غلته للمشتري وقال الا ترى انها لو احترقت كان من ماله فاستشهد على ملكية النماء بكون التلف منه ويؤيد ذلك ايضا بل يدل عليه رواية الثمالي عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة سندا بل ولا دلالة حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار بها الظ بقرينة ذكر التجارة بالعين التجارة بالنقود دفع العين عوضا او في الاعم منها ومن التجارة بالعين وان كان ظ اللفظ من حيث الوضع الاتجار بالعين الا انه قد طغى استعماله في الاعم حيث يكون هو المتبادر كما لا يخفى وهذا خلاف المعروف الا ان يخص ذلك بالتجارات المعاطية كالمغصوب ومال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف ... ورد في الكل روايات لكن المشهور لم يعملوا باطلاقها مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في

بالعين لا بد اما مر في ذلك في التجارة المغصوب وتقييد تبعية الربح بصورة اجازة ولي الزكوات اعني الامام او نائبه واما عن اخراجها بجعل العامل لا الرواية بعكوفه يحكم عليه وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل والاول مع انه مستلزم لتقييد استحقاق الربح بصورة الاجازة مع كمال البعد عن سياق الرواية وامثالها الواردة في التجارة بالمغصوب ومال الطفل لا يلائم كون الوضيعة على العامل لان الولي ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال والا فليس له اخذها لانفساخ المعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى ملك مالكه ح فان تمكن الولي من الرجوع الى البائع بالثمن فيسترده منه ولا وضيعة على العامل وان لم يتمكن منه فالظ الرجوع الى العامل بمجموع الثمن لانه حائل بينه وبين ماله ولا معنى لكون الوضيعة عليه اذ الظ من كون الوضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن وبين قيمة المتاع المنتقل اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية في غاية الاشكال واما الوجه السابق عليها من ان كون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت ان التلف في المقام من مال الفقير لم لا يجوز ان يكون التالف مملوكا لرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه لان التكليف الذي صار متعينا عليه في ضمن العين الخاص قد انتفى بانتفاء موضوعه نظير تلف المال المعين الذي نذر ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف بعد تعينه فلاثبات خروج المعزول عن الملكية لا بد من التمسك بالادلة المشتملة على عنوان الاخراج والعزل فان الظ منهما هو الخروج عن الملك وصيرورة المخرج والمعزول زكوة حقيقة ويؤيده الحكم بالضمان الظ في خروج المضمون عن مال الضامن وممن منع الملكية شارح الروضة بل منع عدم جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون العزل من عين النصاب او من مال خارجي كما يستفاد من الشهيدين وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالاول لعدم تعين في العزل البتة كما لا يخفى **مسئلة** الظ عن الاكثر المنع عن تاخير دفع الزكوة عن وقت اخراجها المتقدم بيانه في بيان وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العذر لان المستحق مطالب بشاهد الحال كما في المعتبر او لان وليه وهو الشارع طالب بالمقال كما عن الايضاح ولصحيحة سعد بن سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة في ثلث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدها ما تقدم في مسئلة النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق ولم يدفعها اليه فيكشف عن عدم الاذن في التاخير لان القاعدة في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعي سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط المالك اعني الفقير تابع لكيفية تكليف الشارع في التوسعة والتضييق لا العكس كما في مثل الوديعة والدين فلا يقال ان المنافي للضمان هو الامانة المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة ح فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية والكل لا يخ عن نظر لما في المعتبر من بعد تسليم مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما يوجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة فيهم وهو غير لازم الا ان يقال ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء بل ملكا لهم والاية لا تدل الا على حصر مصارف الزكوة في مقابل من لا يستحقها ممن كان يلمز النبي ص في الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك في المصرف لا المشاركة في الملك فهي وما اشبهها من الروايات لا ينافي اختصاص ملكية الفقراء بالفقر لجواز دفع مال الفقراء الى مصالح غير الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح فمع فرض مطالبة الفقراء لو لم يصرفها في المصارف الاخر سقط الدفع اليهم كان امساكه ظلما لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا لمطالبة اربابها نظير الوديعة والدين واما اذا لم يكن كذلك بل كان الامر بالعكس كما هو الظ في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة والتضييق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن للفقراء ولا لوليهم المطالبة وما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح ثم نقول بعد تسليم الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما واما الروايتان مع ضعف الثانية بالجوهر والبطالة في عدم دلالة الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع زكوتي تحل علي في شهر رمضان ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فاذا كتبتها واثبتها ايستقيم لي قال لا يضرك ورواية حماد بن عثمان لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس فالتحقيق في المقام بعد القطع بعدم كون التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها العمر وبعد ما يظهر من السيرة والاخبار من عدم الفورية بحيث لا يباح تاخيرها الا للضرورات المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة والاهمال في تركها بحيث يعد الرجل متسامحا بها ويدل على ذلك مضافا الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاداء ح ما دل من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم منضما الى ما يستفاد من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التاخير للاعذار العرفية مثل تحري خوف السائل مطلقا او من اعتبار الاخذ كما في رواية يونس المتقدمة فقوله فيها اعطها كيف شئت اي على ما تريد بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة في التاخير مطلقا ولهذا لم يقل اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس فان الظاهر من التماس الموضع هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دينية او دنيوية لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون

محلا للالتماس والطلب سيما على القول المشهور من تعميم سبيل الله سيما مع عدم التعدية في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع ان السائل قد يقسم البعض على قسمة الباقي ثم ان العذر الغير البالغ حد ابا ثمه المخطور كعدم المستحق او الخوف من الدفع اليه ليس مسوغا للتاخير المطلق فلا يجوز تاخير الزكوة سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل للتعميم ونحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا بل غايته ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التاخير الى قريب السنة الاتية والا نظم روايات وضع الزكوة وانه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة ما بقي محتاج هو وعدم جواز التاخير من شتى الوجوه ثم انه حيث جاز التاخير فان كان لغرض كعدم المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصا وفتوى وان كان غير ذلك من الاعذار المسوغة للتاخير كالتعميم وانتظار المستحق فالظاهر ثبوت الضمان وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع اذن الشارع ولو استحبابا لكشفه عن الغاء جانب المالك فهو بالمالك فهو بمنزلة من تلف من ماله عنده فلا يكون بمنزلة اذن نفس المالك فيدل عليه ما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان مضافا الى ما عن المنتهى والتذكرة من اطلاق دعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق ان تمكن من الصرف في سبيل الله لان حملها على صورة عدم التمكن من مطلق المصرف ولو في سبيل الله يوجب ندرة مورد اطلاق نفي الضمان بل عدم الموجود ومن ذلك يظهر وجه التمسك بما تقدم من الاخبار النافية للضمان عند ارسالها الى بلد اخر فقطع عليه الطريق او سرق المحمول على صورة عدم التمكن من الدفع نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مراده ما التمكن من الاداء الى المستحق لا بمجرد الصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء الى انه صنف كان يكفي في الضمان فلو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التاخير في الاعطاء لكل واحد بمقدار ما يعطى غيره وفي الضمان حينئذ تردد انتهى والاقوى عدم الضمان هنا وفاقا للمدارك لانه لم يؤخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظهر ما دل على الضمان المخالف للاصل مع الاذن اختصاصها بصورة التاخير في اصل الدفع مسئلة المشهور عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطا والفرض خلافه وان كانت متصفة بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الى ان يقع بعد قيام الدليل على جواز التعجيل يكون ما يعجل زكوة لكن لا يجب دفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند هلال الثاني عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل والاخبار الناهية عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذا الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدي اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلي الاولى قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو بمعنى فعل الشيء قبل وقته نظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة فتشبيه تعجيل الزكوة بادلة اشتراط الحول فكيف ينافيها نعم تقتضي تلك الادلة عدم الامر به قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان ففيما ذكرنا اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل منها صحيحة ابن عمار وابن حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة العزل وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله ع في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطي الزكوة ومنها رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل الحل قال اذا مضت خمسة اشهر فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل ياتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال الامام ع ما احسن ذلك مشيرا الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض ثم الاحتساب مع مخالفته لظاهر الجميع يأباه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا يلائمه الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة الا على مذهب صاحب الحدائق من عدم اعتبار مطابقته لمذهب العامة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور ثم على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع والمال على الشروط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض كونها شرطا وهل يراعى ببقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعاة في جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعاة في جانب الدافع لاجل اعتبار اجتماع الشروط في تمام الحول اتفاقا فاختلاله كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلم يشترط صفة الاستحقاق فيه الا عند قبض الزكوة الواقعي والمفروض ان بقاء الدافع والمال على الشروط يكشف عن كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض اياها حال القبض فلا يقدح انتفاءه بعده فظهر من ذلك ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجتزاء بما دفع اليه لو ارتفع استحقاقه من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا تغاير الفرد الاخر الا في الزمان شبه العبادة الموقتة التي لا تغاير الفائتة الا في الوقت ومن ثم ظهر

عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقة فيحمل تعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز حيث قال في وجه الاستشهاد بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو كان التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطي عند حلول الوقت نعم اعترض في الغنية بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض عن الاستحقاق لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل يمنع الرجوع بها على الفقير بعد زوال صفة الوجه لجواز الدفع كيف ولو كانت زكوة الحقيقة لا يتحقق ولا يحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل في الحقيقة صدقة مستقلة اسقط الشارع بها الزكوة عند حلول الحول ولعل الاستقاط بحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض على الوصف المعتبر في جواز قبضه كما يعتبر في بقاء دفعه على الوصف المعتبر وجود دفعه اللهم الا ان يدفع بان ظاهر النص والفتوى من الاخبار والمجوزين هو كون المعجلة زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على استرداد العين وبدلها لو لم يبق الدافع على الشرائط لكشف ذلك عن عدم كون المدفوع زكوة ودعوى اشتراط حدوث تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم المشروط على الشرط مسلمة الا انه قد وقع نظير ذلك في الشرع كتقديم غسل الجمعة عليها وتقديم صلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة في اتيان الموقوف قبل وقته المضروب له بالجعل الاولي لكن الانصاف انه لا يمتنع ان يخص الشارع هذه الرخصة بما اذا وقع الدفع من بقي على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحيحة الاحول دليلا على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخلو عن وجه المقصد الثاني في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة ويحتمل الثانية والفطرة هنا اما بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة والجمرة والقبلة وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان وان تركها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار واما الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة حينئذ كونها من اركانه ومن شعائره لا اختصاصها بالمسلم عند الهلال لما يستفاد من ظاهر البعض للاجماع على اشتراك الكفار في التكاليف نعم لو اسلم بعد الهلال تسقط عنها كغيرها واما من لفظ مقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من ان بها تقبل الصوم كما ان الصلوة على النبي وآله صلوات الله عليهم بها تقبل الصلوة وكيف فوجوبها بعد من الضروريات بل هو منها وقد دل عليه الثلاثة ويشترط في وجوبها اذا ثبتها شروط الاول البلوغ فلا يجب على الصغير لا لاجل نفسه فضلا عمن في عيالها بلا خلاف وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه خبر المرفوع والمحكي عن المقنعة يجب الفطرة على كل من يجب عليه الزكوة وقد تبين سابقا عدم وجوب زكوة المال عليه وكون التمسك هنا بمفهوم الوصف لا يقدح لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس وخصوص مرسلة محمد بن الفضيل المصرح في المصحح البيزنطي قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب ع لا زكوة على اليتيم وعلى المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر ذيلها عدم سقوط الفطرة عن مملوك الصغير وحمله في الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو مع بعده لا باس به بالنسبة الى الثاني العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف ظاهرا بل الاجماع كما عن غير واحد للمرفوعة المتقدمة للتقريب المتقدم وقد صرح المعظم بان في حكمه المغمى عليه واستشكله في المدارك بعدم الدليل عليه وبين النوم الا اذا استوعب وقت الوجوب اقول المستفاد من المشهور في مواضع كقضاء الصلوة والصوم وزكوة المال وغير ذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي ولو بالقوة كما يتعلق بالنائم والناسي والمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف اخويه ويكشفون بذكره مع العقل او التكليف في الاحتراز عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة اذا عرض الاغماء الموكل او الوكيل وربما يومي الى ذلك قوله ع في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء ليس في القضاء حتى يكون عذرا فيه فالمراد العذر في الاداء ومن البين ان المعذورية في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من المعذورية هو عدم تعلق الحكم الواقعي الشاني اعني المطلوبية بالمغمى عليه فلزمه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك ما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون فقد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والساهي لمانع فتم فان تمام ما ذكر لا يخلو عن اشكال ولذا استوجه في المدارك عدم ما تعين الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب وعدم الدليل على انه يعتبر في ذلك ويرده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال اذ فيه انه ان اريد بالشرائط شرائط تنجز التكليف فهو مما لم يقل به احد والا لمنع النوم والنسيان والغفلة ونحوهما وان اريد بها شرائط دخول شوال للوجوب فقبول ان عدم كون الاغماء منها عين محل الكلام واستشهاد صاحب المدارك لصورة الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا للسببية بل السببية حتى يرد بما دل على اعتبار الشرائط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من القدرة والالتفات وغيرهما في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع عن توجه الخطاب لا محالة الثالث الحرية فلا يجب على المملوك بلا خلاف في نسبته المعتبر الى علمائنا وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم لكونه فقيرا لا يقدر على شيء بل لكونه على مولاه

اذا لم يعله غيره لان مؤنته عليه وان كان من كسبه فان قلنا بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكل من طعام مضاف غيره
الى اذن المولى له في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه ايضا فانه في الحقيقة فيدخل فيمن ينفق عليه من يعول بل في العيال فيجب نفقته على المولى
فيسقط عنه ولا فرق في جميع ما ذكرنا من الادلة عدا الاخير بين المكاتب وغيره خلافا في المكاتب للمحكي عن الصدوق فاوجبها عليه لعله لانه مالك ولا دليل
على الحجر عليه في الواجبات القهرية لان ادلة حجره معارضة بادلة وجوب الفطرة ولخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان
او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة يريد بذلك كيف
يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته يعني ان شهادته جائزة والفطرة عليه واجبة واستجوده في المدارك وربما يستدل للمشهور بما دل على وجوب زكوة المملوك
على المولى بخصوصه رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق
عليه بابه ونحوها مرفوعة محمد بن احمد فيدل الكل ظاهرا في المملوك الذي يعوله المولى فان ثبت ان المكاتب من عيال الرجل حيث ما يثبت ملك المولى فلا كلام
في وجوب فطرته عليه والا فهذه الاخبار لا تنفع للمطلوب بمقتضى الانصاف هذا كله في المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما المبعض
فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصتين ولم يعله المولى او غيره والا فعلى المعيل ولانه لان الاشتراك في العيلة والاشتراك في
الملك يقتضي ذلك وفيه نظر لان الاشتراك في العيلة لو سلم اقتضائه التشريك فانما نقتضيه اذا كان ذلك عن اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع
نفسه فلا دليل على الاشتراك بل مقتضى العمومات السليمة عن معارضة ادلة العيلة المختصة بصورة استقلال المعيل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب
على نفسه وكذا الكلام في الاشتراك في الملكية فان المسلم منه لو تعدد المالك الا ما لو تبعض في الرقبة فالاقوى بحسب القاعدة هو الوجوب على نفسه لو اجتمع
سائر الشرائط والا فالسقوط عنه وعن المولى اما الاول فلعمومات السليمة عن المخصص الا مرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم حيث ان المبعض لو ملك النصاب
بجزئه الحر وجب عليه الزكوة فيجب عليه الفطرة وقد يستدل بما يحكى من رواية الصدوق في الفقيه عن العياشي الناطقة بالزكوة في العبد المشترك
بين شريكين حيث قال فيها وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء عليهم الرابع الغنا وهو ان يملك قوت السنة لنفسه وعياله الواجبي النفقة لا عن
المال الذي تحل له الزكوة كما تقدم وفي دلالة المستفيضة على نفي الفطرة عمن ياخذ الصدقة وان من حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له و
اقتصر الاسكافي على ملك قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة لاخبار كثيرة ظاهرة في وجوبها على مطلق الفقير وانه يتصدق بما يتصدق به عليه ويتعين حمله على
الاستحباب مع انه ليس فيها اعتبار ملك قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلي ان الغنا يتحقق بتملك نصاب من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق
قيمتها وظاهر الحلي الاجماع على ما ادعاه قال في المعتبر ولم نقف له يعني للشيخ على حجة ولا قائل من قدمائنا ولعله للمرفوعة المتقدمة تجب الفطرة على
من تجب عليه الزكوة ومثل قوله ع امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث انها تدل على مقابلة الغني للفقير في الزكوتين والغني
في زكوة المال بملك احد النصب فليكن في الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار شروط وجوب زكوة المال من الحرية
والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب وكيف كان فلا ريب في قوة ما اخترناه وعليه فهل يعتبر ان يملك فعلا او قوة مع قوت السنة مقدار الفطرة
ام لا قولان اظهرهما الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقر مانع عن مطلق وجوب الفطرة فكما ان وجوده يمنعه كذا حدوثه بعده فان الدفع من قوت السنة
يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرائع خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني وغيرهما للعمومات
خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعين الدفع من القوت بان وجوب الدفع موجب لعدم تمام ملكه لمقدار
الفطرة فلا يبقى ملكه مستقرا على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيجتمع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد دلت الاخبار المتقدمة مثل من حلت له
الخ على التنافي بين وجوب الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا
او كراهة بل ولو حراما للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من تحمل معاشه ففي الصحاح علته شهرا اذا تحملت معاشه وفي الخبر
صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر او عبد وعلى كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر الرواية وفي اخرى عن المعتبر ان النبي ص فرض صدقة الفطرة على
الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه
فيحضر يوم الفطر فيؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دل على وجوب فطرة الضيف من حيث
كونه ممن يعال واحتمال كون الجملة بعد نعم مستانفة مع انها خلاف الظ لظهور كونها هي الجواب لا يقدح لانها لو لم يكن نفس الجواب فلا محالة يكون
جملة مستانفة مسوقة لبيان ضابط من يجب عنه الفطرة مطرد ومنعكس بحيث يدخل فيه الضيف اذ كونها قاعدة اجنبية خرج عنها الضيف حيث
ان زكوتها تجب لا من حيث العيلولة لا يخفى بشاعته مع الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كما في نفي كون
فطرة الضيف او غيره ممن يجيء الخلاف فيه كالزوجة والمملوك واجبة من حيث هي ثم لما كان الظ من عنوان من يجب عنه الفطرة تلبسه بذلك العنوان في زمان
تعلق الوجوب اعتبر تحقق العيلولة في ذلك الزمان سواء بقي بعد ذلك او ارتفع وسواء وجد قبل ذلك ام لا وح فالمعتبر كونه عيالا حين هلال شوال

ومن

ومن هنا اختار من تاخر كفاية صدق الضيف في اول الهلال المستلزم لصدق انه عيال وان لم يصدق عليه العيال الظ فيما اذا كان العيلولة استمرارا بل الظ
كفاية صدق انه ضم الى عياله كما دل عليه رواية عبد الله بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك الخ فالمدار على صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال
ومن هنا ان الاجير المشترط نفقته على المستاجر منضم الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين خلافا للفاضلين وشيخنا في المسالك فجعلاه من قبيل الاجرة
وغاية ما يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق الانضمام الى العيال ثم ان المدعو الى مكان الداعي لياكل عنده الذي يطلق عليه الضيف في عرف العوام قد يشكل فيه
الحكم من جهة صدق كونه ضيفا ومن عدم انه لاجل فيمن انضم الى العيال اذ المراد الانضمام في العول وهو الانفاق وصدقه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب
فطرة المملوك والزوجة الواجب النفقة على المولى والزوج اذا لم يعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل افرط الحلي فاوجبها على الزوج كل زوجة حتى الناشزة
والصغيرة وغير المدخول بها لعدم تمكينها مدعيا في ذلك الاجماع والعمومات وان طعن عليه في المعتبر بان ذلك لا يعرفه لم يوافق من فقهاء الاسلام وعن بعض
في المشهور وكيف كان فالظ ان مستند المشهور اطلاقات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار فعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتاخرين بانكار ذلك
الاخبار حتى المشتمل منها على ذكر الزوجة والمملوك ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة والخالي منها عن هذا القيد محمول على الغالب والقول القائل بوجوب نفقة
المملوك والزوجة من حيث هما ان خص الحكم بهما من بين واجبي النفقة فالظ انه لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا بانفسهما في خبر حتى يمكن التمسك باطلاقه على الحكم بهما
ذكرا اما في عنوان من يعول واما بانفسهما متضمنين الى سائر واجبي النفقة فلا وجه للاختصاص ان طرد الحكم في مطلق واجبي النفقة كالابوين والاولاد على ما
من الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر فيمكن الاستشهاد له بما دل رواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب ان يعطي عن نفسك وابيك وامك وامرأتك وخادمك
وقريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج وفيها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين للاقتصار على ذكر الغالب ولا
ينافي ذلك ما دل على اناطة الوجوب بالعول والانفاق الظ في الفعلية اما اولا فلان ذكر هذا الضابط مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته بمن يعول عليه
فعلا فهذا ضابط في مقام العكس لا الطرد ولذا اكده الامام ع في مقام الاجمال بعد التفصيل ببعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت الى عيالك
وما ذكرناه واضح على المنصف المتامل فيكون للعيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا اخر مع ان المحتمل ان يقال ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المنفق تحملها
عن واجبي النفقة حيث انها زكوة البدن ويخاف بتركها الموت فيجب كما يجب النفقة فيشبه بذل المال لثمن الطهارة او الساتر في عسر ساعة من الموت دهونا وكونها
من الموت خرج وجوبها او الكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على اشتراط الفطرة على كل احد عند سقوطها الا المانع لا لعدم المقتضي **مسئلة** من وجبت فطرته
على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقط عنه بلا خلاف وظاهر الاخبار الحاكي من وجوب الفطرة على الضيف او للضيف ورد بعموم قوله ع لا ثنا في صدقة ولانه لو
بنفسه ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله ع وانه الضيف يؤدي عنه ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف وان لم يكن تحملا حقيقيا
كما سيعرف ولو لم يجب فطرته على الغير لاعسار او لا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا او مملوكا او فقيرا فلا اشكال في سقوط فطرته عن
نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل يجب عليها ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على وجوب الفطرة على كل احد جامع للشرائط
خرج منها من يخرج عنه الغير وبقي الباقي خلافا للشيخ ره فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل
على تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السليمة عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب
الفعلي حتى ينفى التخصيص مع انتفاء اعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على الزوج فالزوجة خارجة عن عمومات
وجوب الفطرة باصل الشرع ادى الزوج عنها ام لم يؤد عنه ام عمدا وهو لا يخلو عن اشكال نعم يمكن القول بالسقوط مع ترك الزوج عصيانا من جهة خروج ذلك
المورد عن عموم المخصص اعني ما دل على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم الا ان يقال ان مجرد وجوبها عليه لا يوجب السقوط عنها ولا نسلم تخصيص عموم ما دل
على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوته على العيال الا ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين غيره
مسئلة العبرة في اداء وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه او غيره باستجماعه الشرائط عند هلال شوال فلا عبرة بحدوثها بعده كما لا عبرة باختلالها فلو كان
عند الهلال عبدا او فقيرا او ناقصا او غير معيل للشخص لم يجب عليه وان حدث الشروط لغده ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معوية بن عمار
قال سئلت ابا عبد الله ع عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا دلت على ان
العلة في عدم حدوث وجوب الفطرة للمولود هي خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتامل ان المراد من قول السائل عليه فطرة في سؤال المولود وسؤال المسلم
معنى واحد كما في الرواية الاتية هو مجرد تعلق الفطرة باستعمال واحد بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه في غاية الكثرة والمراد به ما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو هذا
المعنى المشترك والتعليل راجع الى نفسه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب الاخراج عنه فلا يتوهم ان العلة لحقيقة
النفي وجوب الفطرة عن شخص فلا يدل على حكم حدوث شروط وجوب الاداء بعد الهلال مع ان ظاهر ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم هو كون حكمة تعلم
الوجوب على المسلم ايضا متفرعا على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي بن ابي حمزة عن معوية بن عمار في مولود يولد ليلة الفطر قال ليس عليهم فطرة
ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر دلت على اختصاص تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج او الاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان كان قد ادرك الشهر حال

[illegible]

واليهودي والنصراني حين اسلما ليلة الفطرة

الشرائط

الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج
فاذا حمل الاستحباب المناسب لما من انتهاء وقت الفطرة بالزوال سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم دل
على ذلك الصحيح الاول من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبدأ طلوع الفجر نعم دل على ذلك الصحيح الاخر من حيث التصريح بوجوب كونها يوم
الفطر الذي مبداه طلوع الفجر فلا يجزي قبله ومنه يظهر ضعف تضعيف الصحيح بان قبل الصلوة كما يعم عند طلوع الفجر بلا فصل كذا يعم قبله القريب منه ولا
قائل بالفرق مع ان المتبادر من السياق ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه
لا قائل بهما للاتفاق على كون ما بعد الفجر بلا فصل وقتا مع انه غير متبادر منه جدا هذا وانت خبير بان هذين الضعيفين ناظران الى الاستدلال على التوقيت
بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بقوله يوم الفطر حيث انها تدل على ان وقت الفطرة يوم الفطر قبل الصلوة فقبل اليوم لا وقت كما بعد الصلوة واضعف من
ذلك حملها على الافضلية بقرينة قوله في رواية الفضل يعطى يوم الفطر افضل وهو في سعة ان يخرجها في اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق
الرواية يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطر من التقديم عليه على حد التعجيل وهو خارج عن المطلوب اذ لا نزاع لهم في القول بجواز التعجيل بجواز اخراجها ليلة
الفطر بل قبلها على حد التعجيل بل النزاع في الوقت المضروب باصل الشرع الذي اختار القول فيه نحو ليلة فتحصل من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيح
الا اذا دل الدليل على عدمه وقد تعرض لخروج الفطرة بالصلوة فالعجب ممن قال هنا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيح مع تعويله ثم في مسئلة اخر وقت الفطرة
انتهاؤه الى الزوال بل اخر النهار كما اتفق لصاحب المدارك فان ظاهر الصحيح ان دل على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول
بانتهائه بالصلوة وان دل على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء الوقت بطلوع الفجر والحاصل ان الرواية تدل على اول الوقت واخره بدلالة
واحدة وكيف كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتاخرين وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلي فاوجبوها بهلال شوال لما تقدم من رواية
معاوية بن عمار في المولود يولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر الاخرى فيمن اسلم بعد الهلال والمولود يولد كذلك فقال ليس عليهم فطرة ليس
الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من انه دلوا لها على تحقق وجوب بعد الهلال لو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخل
في الوجوب ولا تحرم بصوم مدخل في عدم الوجوب ولكن التمسك بها مشكل لانهما مسوقان لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث
عن ان المولود يولد بعد الهلال او اسلم بعده هل يتعلق بها الفطرة بعينه في الوقت المضروب لها ام لا وليس السؤال عن فعلية التعلق بهما بلا فصل كما ان
التعلق في السؤال والجواب متفرع عن خروج فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر بحيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت
على ادراك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا اشارة فيهما الى توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعلق ظرفا الوجوب وظرف الاخراج
فيستقيم ما ذكروه في مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بانه لو مات المكلف بعد الهلال وجبت الفطرة في ماله ولولا كونه واجبا لم يخرج من التركة
فضلا عن صلبها بحيث يتحاص مع الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك
ومثله حيث اجاب عن الرواية بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك الشهر لا على ان اول وجوب الاخراج الغروب لحدهما عن الاخر وقد يظن بارادة
تغاير وقتي الوجوب والاخراج فيورد عليه بانه خلاف ظاهر كلماتهم بل خلاف الاصل حيث ان اصالة الاطلاق وجوب شيء في وقت جواز ادائه بعد تحقق الوجوب
وفيه مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذي يكفي به مقيدا للاطلاق فانه موقوف على عدم سوق الاطلاق في مقام بيان اصل الوجوب نعم يشكل
ما ذكروه من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب الفطرة ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة نظير تعلق وجوب
الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما صرح بذلك في المعتبر فلا منافاة بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع
الفجر شبه الدين المؤجل وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال فاصالة التاخير مع عدم امكان قصد التقرب بالفطرة
عند الشك مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن اعتبار القربة من حيث الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يتوهم
ثبوت فيضل الاشتغال بعد الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يشك في تعلق التكليف لا بالعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان فيشك
في البراءة عن ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف يتحقق في زمان يقينا والشك في الرافع فيستصحب ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان
السابق بالخصوص **مسئلة** حكي في الدروس والمسالك عن المشهور جواز تعجيل الفطرة من اول شهر رمضان معتمدين في ذلك في صحيحة الفضلاء المتقدمة
حيث قال فيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص ذلك برمضان بعيد جدا سيما مع ان ظاهر الضمير في قوله يعطيها
الرجوع الى نفس الفطرة وسيما مع جعل الحكم من باب التوسعة والرخصة في مقابل الفضيلة اذ لا ريب في ان اقراض الفقير واداء الفطرة في وقت الفضيلة
فلا معنى لجعله من باب الرخصة الفاقدة للفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية البعد واما اشتمال ذيلها على كفاية نصف صاع فالجمع على خلافه فهو
غير ضائر ويدل عليها رواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن تعجيل الفطرة بيوم قبل العيد او بهلال لحي الى العيد ان ذلك العموم في مقام بيان الوقت
الاصلي في التقديم للدليل نعم يخصص بما ورد في تعليل المنع عن تعجيل زكوة المال بقوله لا تصلي الاولى قبل الزوال انكان في نفسه عاما لو دام اذا احدث امام فوضع

احمد

احمد بن محمد عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت هل للزكوة وقت معلوم تعطى فيه قال ان ذلك ليختلف في اصابة الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة
الحديث فهو ايضا لا ينافي الروايتين لان السؤال فيهما عن الوقت الاصلي المضروب وربما يؤيد هذا القول بما تقدم من رواية معوية بن عمار الظاهرة في ان المناط في
الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر في سببية شهر رمضان لوجوب الفطر نظير قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك
الركوع ادرك الركعة وقال انه في لفظ الادراك دون الحكومة هي الغاية التي لا بد لها من بداية وليس هنا اجماعا الا اول الشهر وفيه ان لا ادراك الشهر انما
جعل في الروايتين سببا للوجوب مع اجتماع الشرائط فهو من الكمال والحرية والغنا فهو قوله ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر وجوب الفطرة على من ادرك
الشهر متصفا بالشروط المعتبرة ظاهر هو ان ادراك ما قبل الاخر من اجزاء الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء
بالصفات ثم فقدها في الجزء الاخر والظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب ودعوى ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع على كونه مشروطا باجتماع الشروط
في الجزء الاخر فيكون وجوبها عند دخول رمضان لكنه غير مستقر الا بادراك الجزء الاخر مستجمعا للشروط مدفوعة بان دليل اعتبار الشروط في المخرج
والمخرج عنه ليس فيها تقييد بوجودها في الجزء الاخير بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب الفطرة على
كل من يعول وانما اعتبر وجودها في اخر الشهر من جهة هاتين الروايتين الدالتين بالتقريب المتقدم في محله على عدم تأخر حدوث تعلق الفطر عن الهلال فاذا كان المراد الا
نظير ادراك ركعة من الوقت وادراك الركوع فادراك اي جزء من الشهر مع الشرائط لا بد ان يكون سببا وان فقدت الشرائط بعده والحاصل ان استدلال
العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على سببية ادراك الشهر ودل دليل اخر على اعتبار اجتماع الشرائط
في اخره هذا نعم لو ثبت كفاية اجتماع الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل والمختلف حيث استدل على جواز التقديم بانه نفع للفقير لا نه ربما
افتقر الدافع او مات قبل الوقت فيحرم عليه الفقير امكن ما ذكره تاما بناء ان الروايتين لو تمتا لانهما على الوجه المذكور دلتا على ان وقت الفطر المضروب لها باصل الشرع
هو هلال رمضان فلا يكون بتعجيلها نظير زكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف والظاهر عدم الخلاف في جواز التعجيل
في ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقت الاصلي حيث قال في رد استدلال المانعين بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الا قرضا انا نقول بموجبه
ونقول ان وقتها شهر رمضان لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المضروب لشرعية الفعل ولو من باب الرخصة في التعجيل
ويشهد له بان الوقت في كلام المانع هو ما يعم هذا ولذا ادعى ان التقديم منحصر في القرض ويشهد له ايضا رد دليلهم الاخر وهو انه لو جاز في شهر رمضان لجاز
التقديم بان السبب فيه الصوم والفطر فيجوز فعلها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول والحاصل انه لا اشكال في
ان مرادهم من التقديم هو التعجيل الا التوقيت كما ينادي بذلك عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في وقت الوجوب وحصرهم الخلاف في
بين القول بوجوبه بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان
دفوع التعجيل فطرة مشروط ببقاء الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه خلافا لظاهر عبارة المختلف المتقدمة وجهات فقد بعض الشرائط ينكشف عدم
وجوب الفطرة فلا يكون المال المدفوع فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمفروض استحقاق الاخذ
لها وانما قلنا باعتبار بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق في زكوة المالية المعجلة للنص المتقدم في تلك المسئلة فيقتصر على موردها **مسئلة** واما اخر
وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تاخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو محكي عن الاسكافي وقوا
الفاضل في المختلف والشهيد في البيان والدروس وهو ظاهر المحقق في الشرائع والمحقق الثاني في حاشية الشرائع وفي حاشية الارشاد وعن المنتهى امتداده الى
اخر النهار مع انه في المنتهى نسب تحريم التاخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في المختلف لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال اليه في المدارك
دليل الاول بل احيا دكثرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص ورواية ابراهيم بن ميمون وذيل رواية العيص انما تدل على جواز التاخير مع العزل
ومنها الصحيح المروي في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها
العياشي عن سالم بن مكرم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعط الفطرة قبل الصلوة وان لم تعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة ونحوها المروي في
الاقبال ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبد الله بن سنان اعطاء الفطرة قبل
الصلوة وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الافضلية الى تقديمها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من القبل الزمان القريب سيما بقرينة حكمه بخروجها عن
الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فهي ايضا في مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة
قوله وهو في سعة الخ واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم روي عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجها
بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيه قلت فاصلي الفجر واعزلها فامكث يوما او بعض يوم اتصدق بها قال لا باس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة وبعد كون
الظهر سهوا من الراوي فقال المحدث كما يفصح استفاضة الروايات حتى نفس هذه بتحديدها الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن حمل الظهر الا اذا اريد
وقتها وهو خبر صحيح في كثير منها بعد صحته في نفسه واما استضعاف هذا القول بانه قلما لا يصلي العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض

بغير حيث ان التحديد غير لغة القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفصل وهو ممنوع اذ لا يعقل تعميم هذا التحديد لصورة ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون في صورة الترك يكون التحديد بالزمان المقابل لفعل المكلف اياه كان تركها المكلف لعذر او لا لعدم صلوة جامعة الشرائط بحيث قد تترك الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام او نائبه الخاص او العام او مطلق الامام لو قلنا به لوجوبه معهم عينا فيقضي عند فوت الصلوة وان ترك بالعزم فالعبرة بالزوال وبما قبله بعقيد الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع فيه الصلوة نعم قد يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطرة واشتغل بالصلوة فانه يجب تقديم الفطرة وتأخير الصلوة فيفسد صلوته ولا يتوهم ان فساد صلوته مستلزم لعدم فوت وقت الفطر فلا يحرم فلا يفسد نظير ما ذكر في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم الفوت الناشي من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان عدم تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب دفع التحريم والمعصية وربما يؤيد القول الثاني بما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن ابراهيم انه قال لا تقبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكل من اسلم قبل الزوال فعليه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة لان المفروض على ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب الفطر قبل الزوال ولو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطر بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها اذ لا معنى لاستحباب القضاء عمن لم يولد حين الاداء بل لا معنى له فيمن اسلم بعد الصلوة مع جب الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التأييد بهذا الحكم لا يخلو من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا محضا ولذا حكم جماعة ممن نسب اليهم القول الاول كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والمحقق في المعتبر نعم في الشرائع قيد الاستحباب بما لم يصل العيد نحو العلامة في القواعد والارشاد ومثل القضاء من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي رواية الفقيه عن محمد بن مسلم قال سئلته عن مولود من حر او عبد صغير او كبير ممن ادرك منهم الصلوة وان ولد بعده فلا وكذلك من اسلم قبل الزوال او بعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين فيكون الاول لكن في الاستحباب الثاني وكيف كان ان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم باستحباب اخراجها المولود قبل الزوال والحاصل في اعطاء الفطرة عنه ويؤيدها في الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطائها قبل الصلوة وبعده صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة لما بعدها المحكوم بكون الفطرة فيه صدقة فيكون الاعطاء للاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تعد وتصير صدقة ولعل المراد قرب الصلوة حتى يكون مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى حيث قال وروي انه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها لفظ ينبغي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدي الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعد ما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما روي عن امير المؤمنين من اداء الفطرة في خطبة العيد المتأخرة عن الصلوة وبيانه بعض احكامها بقوله في خطبة ادها كالزمنكم عن نبيكم كلكم ذكركم وانثاكم صغيركم وكبيركم حركم ومملوككم من كل انسان منهم صاعا من بر او صاعا من شعير الخ ويؤيد الكل ان من المستعمل جدا وقت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس لعدم العلم بوجوبها على الناس والعمل مع اختلاف زمانها ممن تقع منه واما دليل ما اختاره العلامة وما اليه في المدارك والذخيرة فهو دليل صحيحة العيص المتقدمة وقد عرفت ان الظاهر حملها على صورة العزل كما ذكره غير واحد وامكان الانصاف كونها مخالفا للاطلاق بل لظاهر الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى على المتأمل وقد عرفت من العلامة في المختلف الاجماع على حرمة تاخيرها عن الزوال **مسئلة** الظاهر جواز عزل الفطرة في وقت ادائها وفي الحدائق انه لا خلاف بين الاصحاب في انه متى وقصد بها الفطرة وعينها في مال مخصوص قبل الصلوة وانه يجوز اخراجها بعد ذلك ان خرج منها والمستند في اصل هذا وعبر العزل الاخبار المستفيضة تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق بن عمار وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزم على ما ذكره جماعة تعيينها في مال خاص بقصد التقرب فيصير امانة شرعية في يد المالك لا يوقت اعطائها بوقت مقتضى قاعدة الامانات الشرعية انه يجب ايصالها فورا مع الامكان وان لم يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز التاخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما تقدم من قوله ع في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة وذيل صحيحة العيص بناء على حملها على صورة العزل وعلى ذلك ايضا يحمل رواية الحرث عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة فان التحديد بهلال ذي القعدة يابى عن الحمل على صورة عدم العزل **مسئلة** لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد ونهار يوم العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقواها وجوب الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعموم ما وجوبها وان تركها بخاف الفوت في انها من تمام الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العموم فمقيدها بادلة التوقيت ودعوى ان ادائها في الوقت المذكور تكليف مستقل بنفسه الاجماع على اتحاد اذ ليس في ادائها في الوقت امتثالان احدهما للمطلق والاخر للمقيد والتزام تعدد العقاب في تركها في الوقت خارجه عند من القائل انما هو لاجل التكليف المترتبة كما في رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل تحقق تكليفين متوجهين اليه فعند احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه المرسل بالعموم ما بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ان ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سواء اوجوابا هي التي وجبت في الاخبار

المطلقة وكانها بيان لوقت ذلك الواجب الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة الا لبيان اصل وجوبها كما لم يتعرض في ادلة التوقيت الا لبيان وقتها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة فما احتمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخرجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة ومعنى اخراجها عن ضمانه اخراجها الى المستحق بحيث يخرج عن عهدة ايصالها فقوله والا فهو ضامن الخ يعني انه في عهدة الاداء والايصال وكون الفطرة الاولى عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت لاحتمال او ظهور ان المراد ان مع العزل ضامن لها حتى يؤديها في وقتها المقرر فحاصل الجواب انه مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه فهي في عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعموم حيث انها تدل على استقرار الفطرة في ذمة المكلف عند دخول وقتها وحرمة تاخيرها عن وقتها المضروب لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات ولا يجب ذلك تعدد التكليف بالمطلق والمقيد فقد حتى يحصل الامتثالان باتيان المقيد نظرا الى ان المطلوب مسوق لبيان اصل مطلوبية الفعل ما لم يحصل في الخارج لا لبيان مطلوبيته في زمان موسع بحيث يدل على تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون مغاير التكليف بوجوب ايقاعه معينا في مقدار خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان ذاتا فعدة وانما يوجب ذلك تعدد التكليف تعددا بمعنى بقاء الامر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية من المكلف كما في رد السلام ونحوه ويمكن ان يقال ايضا ان المستفاد من العموم ما هو الوجوب الشبيه بالحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة المكلف بهذا المقدار للفقراء وتوقيت الشارع لم يعتبر لها تاجيل الدين لا يسقط عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين هذا وما سبق ان الباقي بعد خروج الوقت في الوجه السابق هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفي هذا الوجه هو الحكم الوضعي

قد تم بحمد الله تعالى على يد العبد الاقل الجاني ابن مرحوم ميرزا سيد محمد رضا احمد الطباطبائي الاردستاني ١٢٩٩

كتاب الخمس

ما كتبه الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى نور الله مضجعه في الخمس مستقلا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مسئلة لا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ويدل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين المقاتلين وغير المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في التذكرة وفي باب الجهاد وابن حمزة وابن زهرة في الوسيلة والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرائع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب احياء الموات والشهيدان هنا وفي الجهاد وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف كما اعترف به في المناهل وتبعه في الغنائم صاحب الحدائق مدعيا اختصاص النصوص بالغنائم المنقولة مع ظهور شمول الارض في غير عليها بعد عموم الاية واطلاق معاقد الاجماعات بل تصريح المعظم مضافا الى دلالة بعض الاخبار كرواية سمع الاية ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه الخمس نعم بعض الاصحاب لم يتعرضوا في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس منها ثم ظاهر التحرير تعيين اخراج الخمس من حاصلها لكن في الشرائع والقواعد في باب الجهاد التخيير بين افراز الخمس من عين الارض ومن حاصلها كل سنة وظاهر كلام الشيخ المحكي في جهاد التذكرة هو تعيين الافراز من العين قال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس والاربعة الاخماس الباقية للمسلمين قاطبة الغانمين وغيرهم ويقبلها الامام لمن شاء باخذ ارتفاعها يصرف في مصالح المسلمين ولا يصح بيع شيء من هذه الارض ولا هبته ولا معاوضته ولا تملكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته ولا ارثه ولا يصح ان يبني دورا ومساجد وسقايات وغير ذلك من انواع التصرف الذي يتبع الملك ومتى فعل شيئا كان التصرف باقيا على الاصل ثم قال ره وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام ع فغنمت كانت الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ع ان صح شيء من ذلك يكون للامام ع خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما يغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي قدمنا ذكرها فما حواه العسكر يخرج منه الخمس بعد ما يصطفي الامام باختياره ما لم يجحف بالغانمين واربعة اخماس ما يبقى بين المقاتلين وما لم يحوه العسكر من الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه الخمس والباقي يكون للمسلمين قاطبة مقاتليهم وغير مقاتليهم من حضر منهم ومن لم يحضر من ولد ومن لم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج الخمس من الارضين او من ارتفاعها والباقي للمسلمين ويظهر ذلك منها ومن الشهيد والمحقق الثاني في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة لكن ظاهر كلام الشيخ في التهذيب اباحة التصرف في اراضي الخراجية من غير التعرض لاخراج الخمس من العين او من الارتفاع وظاهره كونها كالانفال لا يجب فيها في زمان قصور يدهم شيء له ولا لقبيله مستدلا مضافا الى ما ذكره سابقا من روايات احلال الائمة صلوات الله عليهم حقوقهم لشيعتهم بصحيحة عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله ع فقال اني قلت حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت اليك بخمسها ثمانين الف وكرهت ان احبسها عنك اذا عرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال ع وما لنا في الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا وما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال ع يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض

ثم يبرء الولاة يحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسوق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم
ويخرجهم منها صغرة الحديث لكنه خبر بان ظاهر ما يدل على جواز التصرف في ارض الخراج من غير اداء خراجها الى الجائر او الى نائب الامام ع والظاهر انه خلاف الاتفاق
كما يظهر من المحقق الثاني ويمكن حمله على ارض الانفال او على حصة الامام وقبله من ارض الخراج ايضا **مسئلة** لا خلاف ظاهرا ولا اشكال في تعلق الخمس بالمعدن
من التذكرة المعادن كلها يخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة وعدّ امثلة منها الملح والمغرة والنفط والقير والكبريت ثم نسبه الى علمائنا اجمع ونحو
ذلك عن ابن الاثير في النهاية وفي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان منها بحيث يشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها ومنها الجص
وطين الغسل وحجارة الرحى ويزاد في الباب النورة والموجود في النصوص لفظ المعادن وقد ذكر في بعضها اشياء خاصة كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر
وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس وفي رواية فقلت
فهذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض قال هذا واشباهه فيه الخمس وفي المدارك المعدن منبت الجوهر من ذهب ونحوه وهو المحكي عن
القاموس والازهري وفي التحقيق ان المراد بالجوهر ان كان مطلق ما يقابل حجر الارض من النباتات فلا فرق بين ما في المدارك والتذكرة وان كان اخص من ذلك ففيه اجمال
من جهة اجمال لفظ الجوهر فلا ينفع الا الاخذ به مع كون تفسير التذكرة المحكي عن ابن الاثير اعم منه فهو اولى بالاخذ من الاخص الذي يجب ما لا ينفيه بل يدعى الاخص منضما الى
دعوى الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى بل لا يبعد دعوى افهمية العرف ايضا مضافا الى عموم ما دل على وجوب الخمس في الارض وما اخرج الله منها ويؤيد ذلك ان اللازم من
تحديد صاحب المدارك كون مثل النفط خارجا عن المعدن ملحقا به من جهة الصحيحة السابقة مع انهم يجرون عليه احكام المعدن من حيث الشروط والاحكام واما ما في المسالك
فالظاهر انه اعم من ذلك لكن مساعدة العرف له محل تامل مثل حجارة الرحى لا يظهر اطلاق المعدن عليه فان الظاهر من المعدن هو ما خرج عن اسم الارض وان كان اصله منها
كما صرح به في المنتهى وكيف كان فما ذكره في التذكرة قوي جدا فمثل حجارة الرحى وحجارة النار وطين الغسل يشكل اطلاق اسم المعدن عليها واما الجص فلا يبعد
دخوله كما يشير اليه عد المغرة مع ان مغايرتها لاصل الطين ليس باوضح من مغايرة الجص واما النورة فيمكن دخولها في المعادن كما صرح به في محكي السرائر والمختلف
وحمل اهمال الشيخ لها وللمغرة وغيرها في طي الامثلة على عدم ارادة الحصر ثم الظاهر اعتبار النصاب في المعدن وفاقا للجمهور من المتاخرين لصحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن ع
عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين دينارا ولا يبعد ان يكون ذكر العشرين من باب اتحاده مع مائتي درهم في
ذلك الزمان والا فالمعيار بلوغ نصاب الزكاة كما صرح به ولا مع احتمال الاقتصار على خصوص الدينار فيكون الموصول في الصحيحة اشارة الى جنس الدينار بل الاولى
ذلك من الموصول اقرب من حمل العشرين على المثال مع الاصلح نصاب النقدين هو المائتان واعتبار العشرين لانها على المائتين كما يظهر من الاخبار وعن ابي
الصلاح اعتبار بلوغ دينار وهو ضعيف كمستنده من حيث الدلالة وحمله جماعة على الاستحباب ولا اشكال في اعتبار اخراج المؤنة بل لا خلاف فيه ظاهرا وفي المدارك
انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الخلاف والمنتهى دعوى الاجماع ويدل عليه الاخبار المصرحة بان الخمس بعد المؤنة وهل يعتبر النصاب قبل المؤنة او بعدها الاقوى الثاني
وفاقا لصريح جماعة بل في المسالك انه الذي صرح به الاصحاب وعن الرياض نفي وجدان الخلاف وظهور الاجماع لان الظاهر من قوله ليس فيه شيء حتى يبلغ عشرين هو وجوب
الخمس فيه اذا بلغ عشرين بل يكون الخمس في نفس العشرين ولا يتأتى ذلك الا اذا اعتبر العشرون بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين تمسكا بعموم وجوب
الخمس في المعدن خرج منه ما لم يبلغ المجموع العشرين ضعيف جدا لما عرفت ثم ان الظاهر من الروايات اعتبار النصاب فيما يخرج من المعدن دفعة او دفعات في حكم الواحد بان لا يتخلل
بينها الاعراض وفاقا للمحكي عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرائع وشرح المفاتيح والرياض خلافا للشهيد في الدروس والمسالك والاردبيلي وصاحبي المدارك
والذخيرة تمسكا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس في هذا النوع وفيه ان العبرة بما يستفاد من دليل اعتبار النصاب وهي الصحيحة المتقدمة والظاهر منها ما ذكرنا ولا عبرة
بالعمومات الا ان يقوى بان ظهور الخبر في ذلك ليس على وجه يعتد به في رفع اليد عن اطلاقه فيصير اللفظ من قبيل المجمل بالنسبة الى المطلق والمقيد فيرجع في غير المتيقن
من الخروج بهذه الرواية عن العمومات وهل يعتبر اتحاد المعدن ام لا قولان اظهرهما الاول وفاقا للروضة وحكاه عنها عن العلامة لظهور الصحيحة المتقدمة في المعدن
الواحد وظاهر المحكي عن غير واحد التوقف في المسألة نعم لو اشتمل معدن واحد على نوعين انضما والظاهر ان الاعتبار بقيمة النصاب يوم الاخراج فلا عبرة بغيره من
الاوقات وعن الشهيد الاجتزاء بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام وهو ضعيف ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المخرج مشتركا بينهم فصرح بعض
باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيحة عدم اعتبار ذلك ولو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء ففي وجوب خمسه وجه من حيث عدم اعتبار الاخراج
من المكلف بالخمس ولهذا صرحوا بانه لو وجد المعدن في ملك غيره فاخرجه فهو للمالك وعليه الخمس ويؤيده ايضا ما سيجيء من ان المحكي عن الاكثر لزوم العنبر
للماخوذ من وجه الماء او من الساحل معدن نصاب المعدن مع ان وجه المأخوذ من الساحل ليس معدنا للعنبر نعم قد ينظر في حكمهم هذا من هذه الجهة المحقق الاردبيلي
حيث قال ان المتبادر مما استخرج من معدنه الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء ثم المعدن الموجود في اراضي الانفال الظاهر صيرورته مملوكا للمخرج المؤمن لاذنهم ع
في التصرف وتحقيق بقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني آدم كالماء والكلاء ومنه يظهر حكم الموجود في المفتوحة عنوة من الاراضي ويمكن ان يقال
يكون المعدن بنفسه مواتا وان كان في ارض عامرة وقت الفتح فهو لمن احياه **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس في الكنز والاخبار به كحكاية الاتفاق
مستفيضة والمراد بالكنز هو المال المذخور في الارض وزاد في الروضة والمسالك قيد القصد والظاهر انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون او المخبوء

في التعريف والظاهر انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون من النقدين او من غيرهما واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه حاكيا هذا الاستظهار ايضا عن مجمع الفائدة
وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لعموم النصوص ومعاقد الاجماعات في لفظ الكنز الذي قد عرفت انه عبارة عن المال المذخور من غير تخصيص بالنقدين
وفي صحيحة زرارة كل ما كان ركازا ففيه الخمس نعم ظاهر المحكي عن جماعة اختصاصه بالنقدين حيث لم يذكروا غيرهما وافهم في ذلك كاشف الغطاء فجعل ما عداهما لقطة وتبعه
بعض المعاصرين متمسكا بظهور صحيحة البزنطي الآتية بحملها على المماثلة في النوع وهو ضعيف لظهورها في المقدار كما اعترف به في الرياض ناسبا له الى الاصحاب
ويؤيد ذلك ورود رواية بعض معاصري عمدة المقداد نعم عن كاشف الغطاء عدم اعتبار القصد لا الفاعل بل المذخور مطلقا بنفسه او بفعل فاعل ويمكن ان يدعى
الحاق المذخور بنفسه بالكنز لصحيحة زرارة كلما كان ركازا ففيه الخمس فمنه يظهر وجه الحاق المذخور في شعب البيوت والحيطان واصول الاشجار ولعله لذا حكم الاصحاب
بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة والسمكة ولعله لذا عطف في الدروس الركاز على الكنز ولا اشكال ولا خلاف في اعتبار النصاب وعن جماعة دعوى الاجماع
او الاتفاق والمعروف في نصابه هو نصاب الزكاة وحكي عن الصدوق في الامالي انه دينار واحد وهو وان حكي عن الغنية مدعيا عليه الاجماع الا انه شاذ يرده صحيحة البزنطي
عن الرضا قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس وظاهرها الاكتفاء بمائتي درهم ايضا خلافا لظاهر جماعة فخصوها بالدينار وحملوا غيره
واحد على ارادة المثال والكلام في اعتبار اتحاد الاخراج وفاقا للمحكي عن السرائر والمنتهى وغيرهما ولا فرق بين ان تكون الكنز مشتملا على نوع واحد من المال
بين ان يشتمل على نوعين ولو كان نكتين فظاهر الرواية اعتبار النصاب في كل واحد الا مع الاتحاد عرفا ويعتبر النصاب المذكور بعد المؤنة لظاهر الصحيحة حيث انيط بلوغ
الى مجموع ما يجب فيه الزكاة كما لا يخفى ولما كان وجوب الخمس في الكنز فرع تملكه جرى بعضهم على بيان اقسام الكنز وغيره مما يملكه الواجد تطردا والكلام الى الكنز وغيره
مثل الموجود في جوف الدابة والسمكة فذكروا ان للكنز اقساما اربعة الاول والثاني ما يوجد في دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وقد صرح جماعة بان
الاصحاب قطعوا بكونه لواجده وان فيه الخمس وفي الحدائق كما عن الكفاية نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدلوا عليه بان الاصل في الاشياء
الاباحة وجواز التصرف في مال الغير انما يثبت اذا كان المال محترما او ورد به خصوصا او عموما والكل منتف هنا ويمكن ان يقال ان الاصل في كل مال العصمة لعموم الناس
مسلطون على اموالهم ولقوله في التوقيع المروي في الاحتجاج لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال الا باذنه خرج من ذلك من علم عدم عصمة ماله كالحربي مثلا وبقي
الباقي ولو قيل ان الخارج هو الحربي الواقعي فالشبهة في الموضوع ويجري فيه البراءة قلنا اصالة عدم الانتقال الى الواجد حاكمة على البراءة نظير المرأة
المشتبهة بين الزوجة والاجنبية والمال المشتبه بين مال نفسه او غيره حيث يجري فيهما اصالة عدم الزوجية وعدم الانتقال اللهم الا ان يدفع اصالة
عدم الانتقال بما هو حاكم عليه من اصالة عدم تسلط احد عليه فان الحربي ليس مسلطا على ماله بحيث لا يكون للغير انتزاعه منه وبعبارة اخرى اصالة
عدم احترام المال الكلي خير ان ما ذكروه من اصالة الاباحة لا يدل بنفسها على الحكم الوضعي وهو التملك بمجرد الحيازة بل هذا الاصل يجعلها في حكم المباحات
الاصلية فيضم الى ما دل على تملك المباحات بالحيازة فاندفع بذلك ما اورده بعض من ان الاصل انما يفيد الاباحة في كل احد لا خصوص الواجد ويمكن ان يتمسك
في المقام ببعض الاطلاقات الاخبار الواردة في تخميس الكنز لا جميعها فان اكثرها مسوق لبيان وجوب الخمس بعد الفراغ عن صيرورته ملكا للواجد وما سيجيء في تملك
ما يوجد في الدار المتروكة من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظاهر ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس لما مر من الدليل واستشكل
بعض في التملك مع الامان له او شبهة الامان حيث انهم لا يجوزون اخذ مال الغير اذا كان مدفونا وحل ان المدفون في داره من جملة ماله بل يكفي الشك في الامان بناء على ما علم
من اصالة عدم التملك اللهم الا ان يندفع باصالة عدم تحقق الامان الحاكمة على ذلك الاصل الذي عرفت ما فيه واستشكل بعض آخر في وجوب الخمس بعد انصراف ادلة
وجوب الخمس في الكنز الى ما علم اباحته بل اخبار يكون من قبيل ما يؤخذ قهرا من حربي وخفية ويمكن دفع الاول بان المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المأمون لوضوح
ان الامان لا يوجب عصمة مثل هذا المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفنه او علم الدافن في الموجود في دار الحرب لا يشكل شمول ادلة الكنز لانصرافها الى غير معلوم المالك
فهو مما ذكرنا يظهر الجواب عن الاشكال الثاني لان كان من حيث كون الحربي مالكا اصليا له وان كان من حيث ان الكنز تابع للدار في الملكية مطلقا او حيث يعلم بعضهم تبعيته
القسم الثالث يكون في دار الاسلام فان علم كونه للمسلمين فالظاهر انه مجهول المالك لعدم صدق اللقطة عليه لانها المال الضائع فلا يصدق على المكنون قصدا وان
لم يعلم كونه لمسلم او حربي فاذا علم او ان يكون في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ع او مملوكة للواجد او لغيره وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر
الاسلام او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه لواجده بل استظهر الاتفاق عليه بعض مشايخنا وفي الحدائق نفي الخلاف ويدل عليه ما مر
من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حرب باق في دار الاسلام كما تقدم واما الثاني ففي جواز تملكه من غير تعريف او كونها لقطة يحتاج الى التعريف
قولان اقواهما الاول للاصول في صورة كل من الدار والاثر فان اجتماعهما لا يوجب العلم بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم حتى تنتقض حالة من دون وجوب التفتيش
على ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان اللقطة التي ثبت من الاخبار وجوب التعريف فيها عموما لانها ليس الا ضائعا عن صاحبه
بل يدل عليه حسنة ابن مسلم بابن هاشم بل صحيحته عن ابي جعفر ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة
قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى لابن مسلم نعم في موثقة محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان
يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينهما اما بحمل الصحيحين على ما بعد التعريف او على ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز

او التعريف على تعريف المالك الخبر لكن الحملان في الصحيحين بعيدان اما الاول فلانه في مقام البيان واما الثاني فلمكان الشاهد مع ان الورق على ما عن القاموس
الصحاح هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفا الى ما عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من جهة ترك الاستفصال والانصاف ان الحملين في الموثقة كل بعيدان اما
الثاني فظاهر واما الاول فلان حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحين بالمكنوز مع ان الظاهر الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوجد في خربة باد اهلها
الكنوز وغيره في كونه ملكا للواجد وربما يجاب عن الموثقة بانها قضية في واقعة وهو ضعيف لان راوي الخبر محمد بن قيس له كتاب في قضايا امير المؤمنين يرويها
عن الباقر ع والظاهر من ذكر المعصوم لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية ولذا استدل على هذه القضايا اكثر كما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل الموثقة
على ما علم كونه من الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية في زمن الاخبار صلوات الله عليهم في غاية القلة مضافا الى عدم الشاهد **فرع**
ثم ان الموجود في دار الاسلام المراد به الملك المختص بغير الامام فالموجود في الانفال كالمفتوحة عنوة حكمها ما ذكرنا وان كانت المفتوحة عنوة للمسلمين والانفال للامام
وان كانت الارض مملوكة للواجد وعلى المال اثر الاسلام لان ملكه الواجد بالاحياء فهو له لانه في الحقيقة وجده في المباح وكذا لو ملكه بالارث المختص انا لم يعلم انتقاله
ملك مورثه عن غيره ولو ملكها بالابتياع ونحوه فظاهرهم وجوب تعريف المنقول عنه فان عرفه او ادعاه فهو له من غير بينة ولا يمين ولا وصف لانه ذو اليد فيصدق
في دعواه ويدل عليه ما سيجيء مما ورد في الموجود في جوف الدابة وفي الموجود في بعض بيوت مكة بل يمكن ان يقال بكونه ملكه الا ان ينفيه عن نفسه فلا يعتبر في الادعاء
بل يكفي عدم الانكار كما يومي اليه بل يدل عليه صحيحتا ابن مسلم المتقدمتين وعن الشيخ في الخلاف انه اذا وجد كنزا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض
له اجماعا وما تقدم في المدارك في وجوب التعريف انما يتم مع الحمل على ما يدل عليه لا لاصالة البرائة لا يعارض مقتضى دلالة اليد على التقدم لا يجري الا مع احتمال تجدده
بعد الشراء وليس كلامهم فيه ظاهرا بل يدل على ذلك استدلالهم عليه بانه لو ادعاه حكم له باجماع وربما يعارض اصالة عدم تقدم الكنز الناشئة لتسلط البايع
على تقدم الملك لا يثبت كون الكنز في يد البايع فالاولى ما استظهره بعض من كلام الفقهاء ويؤيد هذا الحكم ما سيجيء من وجوب تعريف ما يوجد في جوف الدابة ولو
لم يعرفه المالك الاول فذكر جماعة انه يعرفها المالك السابق عليه لانه ايضا كان ذا اليد فحكمه حكم من بعده وقد يشكل وجه حكمهم بالترتيب بين الملاك مع اشتراكهم
في اليد سابقا ولاحقا على الترتيب لكن يمكن دفعه بان اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلة لها فما لم ينتفع الحادثة بانكار ذيها لم ينفع القديمة ولذا لو
تداعيا قدم الحادثة فالاولى الاشكال في وجوب تعريف المالك السابق بعد عدم معرفة اللاحق مع انتفاء العلم بثبوت يد من عدا اللاحق عليه بل عرفت انه لولا العلم بوجوده
قبل الانتقال عن اللاحق لم يكن دليل على وجوب تعريفه اياه ولذا حكي عن ظاهر جماعة عدم وجوب تعريف من عدا المالك اللاحق كما يظهر من الرواية الاتية فيما يوجد في
جوف الدابة وما سيجيء من رواية اسحق بن عمار في الموجود في بعض بيوت مكة بل لولا الرواية بضميمة تنقيح المناط المؤيد بعدم ظهور الخلاف اشكل الحكم بوجوب
التعريف بل كان اللازم اما عدم اعتبار اليد نظرا الى ما ذكره بعض من منع صدق اليد على مثل هذا المدفون الذي لا يشعر به المالك فان المتيقن حجيته فيما
العلم بوجود الكنز عند مالك ذلك المالك لا تسلط عليه بمجرد وجوده عند ملكه لا يوجب ملكه تبعا للدار لانه غير داخل في الدار وتوابعها المنقولة واما وجوب
دفعها الى المالك من غير تعريف ولا توقف على دعوى كما يدل عليه صحيحتا ابن مسلم المتقدمتان بل احتمل بعض استحقاقه له حتى مع العلم بعدم ملكه له وانكار كونه له لاجل
الصحيحين قال ولا استبعاد في حكم الشارع بتمليك المالك كما قد يحكم بتمليك الواجد فلو كان صبيا او مجنونا دفع الى وليه ولو كان ميتا دفع الى وارثه الخاص
او العام نعم لو كان مستند التعريف اعتبار اليد علما بجريان يد الكل كان اللازم تعريف الجميع على الترتيب او التصدق عنه وكيف كان فلو كان من يجب
تعريفه من الملاك متعددا وجب تعريفهم فان ادعاه كل واحد جاء التداعي وان ادعاه بعضهم وانكره الباقون فان اطلق او ذكر سببا مختصا دفع اليه وان
ذكر سببا مشتركا بينه وبين الباقي كالارث دفع اليه حصته قطعا وحكم الباقي كما لو انكره جميعا وليس لباقي الورثة مزاحمته في حصته لانكارهم تملك مورثهم
له ولو فرض كون باقي الورثة صغارا فليس عليه اعطاء حصتهم منه بمقتضى اعترافه باشاعة العين واشتراك كل جزء منه بين الكل الا ان السبب الموجب لدفع
ذلك الجزء انما اوجب دفعه من حيث كونه حقا للمدفوع اليه لا من حيث هو هو ولا يلزم من ذلك الاختصاص عند الدفع ولا توقف دفع حصته الى دفع الكل الا
اذ لو دفع بعضه المفروض اشتراك ذلك البعض لزم تخلف السبب عن السبب الموجب لدفع جميع حصة البائع لو ادعاها بعض الورثة ولم يسنده الى الارث فالظاهر
عدم العبرة بدعواه اذ المفروض انه لا يد له من جهة الارث واليد من هذه الجهة لا يوجب تملك الكل نعم لو فرض ثبوت اليد له من جهة اخرى فهو خارج عن عنوان
الوارث ثم اذا لم يعرفه احد ممن جرى يده عليه فهل هي لقطة مطلقا كما عن الفاضلين في النافع والمنتهى والتحرير الا ان الموجود في النافع هو القول الثاني وكذا
المحكي عن المنتهى من العبارة صريحة في اختصاص حكم اللقطة بما عليه اثر الاسلام فراجع والظاهر انه لم يقل به الا الشيخ في احد قوليه كما حكي في باب اللقطة او
لواجده مطلقا كما عن النهاية والسرائر والشرائع والارشاد واللمعة وحاشية الشرائع او لقطة مع اثر الاسلام وللواجد بدونه كما عن المبسوط والدروس
والتنقيح والمسالك لكن المحكي عن التنقيح الاجماع على كون ما فيه اثر الاسلام لقطة وهو مبني القول الثاني وفي الحدائق نفي الخلاف عما يوجد في دار الاسلام
ولم يكن عليه اثر الاسلام انه لواجده سواء كان في ارض مباحة او مملوكة ولم يعترف به المالك وهو مبني القول الاول لكن ذكر في اخر كلامه ان المحصل من كلامهم ان
ما وجد في ارض الاسلام مطلقا ولم يعلم انه للمالك فانه مع عدم اثر الاسلام كنز للواجد وعليه الخمس ومعه يكون محل الخلاف المتقدم سواء كان في ارض مباحة او مملوكة
للواجد او غيره مع عدم اعتراف احد من الملاك به ولا يخفى منافاته لما ذكرنا من القول بكونه في الارض المملوكة مع اعتراف الملاك لقطة ولو مع عدم اثر الاسلام

مضافا الى ما فاته لما حكي عن الشيخ من الاجماع ثم ان ظاهر الشهيد في البيان والمحقق الثاني في حاشية الشرائع ان الموجود في غير المملوك من ارض الاسلام مع وجود
اثره لقطة والموجود في المملوك منها مع الاثر وانكار المالك لواجده خلاف ما يظهر من المسالك من ان الموجود في الارض المملوكة من الاثر لا يقصر عن الموجود في غيره في ظهور
كونها لقطة الا ان الانصاف ان وجوب التعريف هنا لا دليل عليه لو قلنا بوجوبه في الموجود في الاراضي المباحة للموثقة المتقدمة اذ لم يثبت صدق اللقطة على القرض
حتى يتمسك في وجوب تعريفه بالعموم لما عرفت من ان اللقطة المال الضايع فلا يصدق على المدفون قصدا بل المدخور لعاقبته وما ذكره في المسالك من انه لا يقصر
عن الموجود في الارض المباحة فيه انه لا مضايقة عن قصوره عنه نظرا الى ان الموجود في المملوك بحسب الظاهر محصور بين من جرت ايديهم عليها فتعريفهم يغني عن التعريف العام
المحكوم به في اللقطة وهذا وان لم يصلح وجها للفرق لانه يصلح لابداء الاحتمال نعم لو تم ما ادعاه في التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه لكنه غير ثابت ويدل على عدم التعريف
العام بعد التعريف الخاص ما ورد في الموجود في جوف الدابة وحملها على ما ليس فيه اثر الاسلام بعيد جدا ثم الكلام فيما وجده في ملك غيره كما لو وجده في ملكه المنتقل اليه
ويدل على وجوب التعريف فيه مضافا الى عدم الخلاف ظاهرا موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما
مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله محمول
على الاستحباب ولا يخفى ان الظاهر منه عدم وجوب تعريف المالك السابق وعدم وجوب التعريف العام في الموجود في الاراضي المملوكة وقد تقدم بيان الحكم في المقامين **مسئلة**
لو تنازع مالك الدار ومستاجرها في الكنز الموجود فيها ففي تقديم قول المالك او المستاجر قولان من تعلق يد المستاجر وظهور ان المالك لا يؤجر دارا فيها كنز كما في
الخلاف ومع اصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لاصالة عدم تقدم وضعه ومن ان يد المستاجر انما هي على المنافع لا الاعيان فلا تنفع غلبة يده واما الظهور المدعى فلا
يجدي ما فيه ولان يد المالك اصلية ويد المستاجر فرعية كما في حاشية الارشاد واما اصالة عدم ثبوت يد المالك فمع انها لا تثبت يد المستاجر مدفوعة بان اشتمال ملكه عليه
كاف في ثبوت يده والا لم يكن للمالك الفعلي يد على ما قصد دفنه وقد تقدم تضعيف الخدشة في استلزام اليد على الدار اليد على مثل الكنز المخفي فيها والكلام هنا على
فرض ذلك وكون الكنز في يد المالك لولا معارضة المستاجر واما اصالة عدم الكنز على الاجارة كما في المدارك والذخيرة فمما لا دخل له في المقام لانها لا تثبت يد المالك
ولا تنفي يد المستاجر كما لا يخفى نعم يمكن ان يستدل على تقديم المستاجر بالموثقة المتقدمة الدالة على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة لاهل المنزل الظاهر في سكنته
ولو استيجارا بل هو ظاهر في خصوص المستاجر لان ظاهر الرواية وجوب السؤال على اهل ذلك المنزل بعد الوصول الى الكوفة فالظاهر ان المراد به خصوص الذين حجوا
من الكوفة الذين لو امعنوا الدار استيجارا ويؤيده صحيحتا ابن مسلم المتقدمتان الظاهرتان في كون الموجود في الدار المعمورة لاهلها الظاهر في سكنتها دون ملاكها
بل المخصوص منع كون المالك ذا يد بمجرد الملك فان اليد معنى عرفي تتحقق في المستاجر دون المالك ولا نسلم وجوب تعريف المالك اذا كان الساكن غيره وما ذكرنا
سابقا من ان يد المستاجر انما هي على المنافع وان ذكره غير واحد الا انه يدفع بان يده على العين لاجل استحقاق المنفعة كيف ولولا يده على العين لما ثبت
دعوى ملكيتها مع انها مقبولة منه اجماعا الا اذا ثبت انه مستاجر فتقديم قول المستاجر غير بعيد وفاقا للخلاف والمختلف والبيان والمسالك وغيرهم خلافا لجماعة
نسبه المحقق الثاني الى المشهور ولعله لان ثبوت اليد يحصل للمالك بمجرد اشتمال ملكه على ذلك الشيء وان لم يكن المالك في يده حسا بل لم يقبضه من يوم ملكه وكيف
في البلاد النائية وما في يده مال او كدار لم يسكنه منذ يوم ملكه وكيف كان فملك الشخص منزل بيده واما المستاجر فحيث لم يملك الا المنفعة فلم يشتمل ملكه على
الكنز ولم يثبت له يد حسية بحيث يصدق عليه عرفا انه في يده وقياسه على الاموال الظاهرة الموضوعة في البيت صحيح مع فرض كونها ايضا مما لم يعلم به ولم تر
ولم تصرف فيه بحيث يصدق بواسطة هذا ان تلك الاشياء في يده ويشبه ما نحن فيه الكنز الموضوع تحت البلاط فانه لا يخفى الفرق بينه وبين الموضوع في جوانب البيت خاليا
كلام الاصحاب في وجوب تعريف المالك محمول على ما هو الغالب من تصرفهم باشخاصهم اذ العلم بعدم كون الكنز للمستاجر غالبا وكذا الكلام لو تداعيا في عين اخرى مما
يكون في الدار منقولا كان او غيره الا ان يكون من اجزاء الدار عرفا ومثله الكلام في المعير والمستعير **مسئلة** لو وجد في جوف الدابة المشتراة شيئا فلا اشكال في
كونه ملكا لو كان من المباحات الاصلية بل قد يتوهم تملكه له فهو من غير قصد وهو ضعيف وان كان من المملوكات فمقتضى الاصل المتقدم اعني اصالة بقائه على عدم
الاحترام الاصلي هو جواز تملكه ايضا من غير تعريف سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وسواء علم انه كان من العمران او من المفاوز والخربة او لم يعلم شيئا من ذلك
ويؤيد ما ذكرنا من الرواية الاتية في الدابة المملوكة حيث حكم بوجوب التعريف العام بعد انكار المالك السابق مع ظهورها كما سيجيء فيما فيه الاثر ويحتمل ان
يكون ما عليه اثر الاسلام لقطة بناء على ما تقدم من جماعة من ان الاثر علامة سبق يد المسلم فيكون مالا ضايعا للمسلم يجب تعريفه للعموم كما يظهر من المسالك
وحاشية الشرايع فيما يوجد في جوف السمكة فان الدابة فيما نحن فيه بمنزلة السمكة ويحتمل ان يكون مط لقطة لصدق المال الضايع عن صاحبه عليه ولا يعتبر في
اللقطة ان يعلم او يظن كونه ملكا لمسلم لاطلاق ادلته ولذا تقدم عن بعضهم منهم الشيخ في احد قوليه الحكم بكون الموجود في الارض المملوكة بعد عدم المالك لقطة
وان لم يكن عليه اثر الاسلام ويحتمل الفرق مط او مع اثر الاسلام بين ما لو علم انه من العمران فاللقطة وبين ما لم يعلم ذلك فللواجد ويحتمل ان يكون مط او مع
الاثر من قبيل مجهول المالك فيحتمل الحكم بكونه مع اثر الاسلام بمنزلة اللقطة في وجوب تعريف سنة ثم لما ورد في المال الذي اودعه بعض اللصوص عند رجل ولو
كانت الدابة مستقلة اليد من مالك محترم وجب تعريفه اياه لصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما
ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الحل

بخصوص اشتمالها على صورة الدراهم الظاهرة فيما عليه اثر الاسلام عند اختصاص الحكم بالخالي عن الاثر وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة فيما اذا
وجد في الارض خلافا لما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حاشيتهما على الشرائع وظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين الا ان يتمسك بتنقيح
المناط لعدم الاثر بانه اعلم وجوده في ارضه قبل ذلك لكانه لو لم يعلم بوجوده في زمان تملك البايع الاخير لم يجب تعريفه ايضا فان الرواية محمولة على الغالب مع
ان الموجود في الاضاحي ثابت حق تملك البايع لها واما وجوب الخمس فيه فهو مشكل لعدم الدليل لعدم صدق الكنز مع خلو الرواية بل ظهورها في اختصاصه بكله وكونه داخلا في
الغنيمة لا يجدي بعد اجماعهم ظاهرا على عدم الخمس في غير السبعة المعدودة او ما وقع فيه ما استثنيه وانفراد جمع كلما كان ذكرناه في الخمس مشكل جدا مسألة لو
وجد في جوف سمكة شيئا فقد ذكروا انه للواجد ان اصطاده غير الواجد لان حيازة الصائد انما وقعت على السمكة دون ما في بطنها الا ان ظاهرهم اعتبار نية التملك فيها لان
الالتفات اليه والعلم به شرط لاجماله الا كالعلم بالبعض في ضمن الكل معتبر في مفهوم الحيازة فتم وتستدل على ذلك مضافا الى انه هو مقتضى الخلاف في الاصل المتقدم اخبار
وردت في شراء بعض الفقراء من خباز ابل سمكة فوجد في جوفها لؤلؤتين والفقير الذي اعطاه سيد الساجدين صلوات الله عليه قرصي خبز فاشترى باحدهما
سمكة وبالاخرى ملحا فوجد في جوف السمكة درة او درتين والظاهر فيما ذكرنا من الاهمال تضعيف عدم الفرق بين اشتمال الموجود على اثر الاسلام وعدمه في المسالك
حاشية الشرائع كونه مع الاثر لقطة ولعله لوجود المقتضي للتعريف فيها وجوازه وجد في دار الاسلام وجود اثره وهو حسن لو ظنا براءة ما لك من جهة عموم ما دل اللقطة ودلالة
الاثر على سبق يد المسلم وان لم يفد براءة او قلنا من جهة مراعاة موثقة محمد بن قيس فلا دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها ودلالة
عن ذلك على القول بكون الاثر موجبا للحكم باللقطة ان ما يخرج من البحر مالك المخرج وان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع انه لا امارة على
ابتلاع السمكة له في جوفه من البحر ثم ان السمكة المملوكة في موضع خاص لمالك اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها ان حكمها حكم الدابة بتنقيح المناط الا عند من
من جهة من بعض سادة مشايخنا على ظاهر النص حيث انه استشكل في التعدي الى غير البيع من النواقل وقوى عدم الالحاق ثم مجرد مملوكية السمكة لا يوجب ظهور كون
ما في جوفها من مال المالك والحاقها بالدابة التي يظن دخول ما ابتلعها من جملة ما اعلفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق
بل لا يتحقق ذلك في السمكة واما وجوب الخمس في الموجود فهو ايضا مشكل لعدم صدق احد العناوين المعدودة في كلام الاصحاب مسألة لا اشكال ولا خلاف
ظاهرا في وجوب الخمس فيما اخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار بين مشتمل على لفظ الغوص وهي اكثرها وبين مشتمل على
عنوان ما يخرج من البحر مثل مصححة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز
الخمس ونحوها رواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن ع قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا
بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج بالالة من دون خوض في الماء
ولو من وجه الماء وعدم شمول الغوص لذلك وشمول الغوص للخوض في الشطوط بخلاف الثاني فحينئذ اما ان يجعل عنوانين لما يجب فيه الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس
واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر او يقيد به من جهة الانصراف فيختص ما يخرج بما كان بالغوص والغوص بما كان في البحر واما ان يرجع احدهما الى الاخر بان يدعى
ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب والاخراج منصرف الى الاخراج من غير وجه الماء لا بالالة اذ لا يدعى ان ذكر خصوص الغوص من باب ان الغالب اخراج ما
في قعر البحر ما عدا الحيوان بالغوص لا بالالة والتحقيق ان يقال ان ما يخرج من البحر لا يشمل ما يوجد في وجه الماء فان الظاهر الاخراج من داخل لكنه على اطلاقه من حيث الاخراج
بالغوص او بالالة واخبار الغوص محمولة على ما عرفت من الغالب واما الغوص فالظاهر انصرافه الى الغوص في البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصل ذلك يرجع الى
اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الادلة ارجاع الغوص الى ما يخرج من البحر لكن بعد تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر بذلك ضعف
ما تقدم من تقييد ادلة ما يخرج من الماء بما كان بالغوص اما اولا فلعدم التعارض بينهما واما ثانيا فلان الظاهر كما عرفت ورود التخصيص بالغوص مورد الغالب اللهم الا
ان يقال باختصاص ما يخرج من البحر بما يخرج بالخوض فيه من اجل الانصراف لحكم الغلبة لا من جهة تقييد بادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها
ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول وجوب الخمس اذا اخرج مثل اللؤلؤ ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في المسالك وفي
البعض في القائم الثاني عدم الوجوب اذا اخرج ما في الشطوط والانهار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يؤخذ من وجه الماء وفاقا
لجماعة واولى منه بالعدم ما اخذ من الساحل الرابع لو خرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الخوض في الماء فان جعلنا العبرة بادلة الغوص فالحكم لا يشمله وان شمله لغة
الا انك قد عرفت ان العبرة بالاخراج من البحر بطريق الخوض وليس لفظ الغوص ماخوذا في منصرف اطلاق ما يخرج حتى يدعى انصرافه الى غير الحيوان كما لا يخفى فوجوب
الخمس فيه لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخلو عن اشكال فادخاله في الارباح اوفق بالاصل
كالواو خرجه لا بطريق الغوص ثم انه لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من القديم ولو كان عليه الاثر فظاهر المحقق والشهيد الثانيين
كونه في حكم مال المسلم في لقطة الا ان يتوقف ... وفي رواية السكوني في سفينة انكسرت في البحر حكم بان ما اخرجه الماء فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص وقد حكم
الشهيد في البيان بالترديد في المسألة والاقوى ما عرفت في المسألة المتقدمة من التملك لانصراف اللقطة الى غير مثل ذلك الا ان المسألة لا تخلو عن اشكال ثم انه
لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤنة المتقدمة في المعدن ولا في اعتبار النصاب والمشهور فيه ما في الرواية المتقدمة وعن التنقيح والمنتهى والسرائر والغنية الاتفاق على

ذلك

ذلك لكن عن المفيد انه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر تلك الرواية كون النصاب عشرين دينارا وفي اعتبار كون الغوص متحدا في حكم المخرج عنه وافادة نوع المخرج
ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه
الخمس وظاهرها الاتفاق عدم الفرق بين اخذه بالغوص او غيره وظاهرها ايضا اتحاد حكمه مع غوص اللؤلؤ فيجب من حيث الغوص لا من حيث ارباح المكاسب الا ان يقال فلا يوجب
انصرافه الى المخرج بالغوص والملخوذ من وجه الماء او من الساحل الا ان يكون في حكم الغوص ولذا لم يقل غوص العنبر واللؤلؤ من حيث النصاب واستثناء مؤنة الغوص
دون السنة وان لم يكن منه الا ان يمنع ظهور السياق في ذلك فالرواية ساكتة عن احكامه لكن لا ريب في استثناء مؤنة الاخراج للعمومات واما النصاب فيتردد بين
نصاب المعدن ونصاب الغوص ولا يعتبر نصاب مع استثناء مؤنة السنة كالكتاب او لا مسها الاول ويحكى عن الاكثر والرابع ظاهر جماعة مسألة يجب الخمس فيما يفضل
عن مؤنة السنة من ارباح المكاسب على المعروف بين الاصحاب بل صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع
البحرين الاجماع عليه بل عن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وظاهر كلام الاسكافي وجود المخالف في مسألة فلا حجة قال ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة
التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظاهر ان ثبوته في هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه الا ان خلافهما في العفو عنه وهو شاذ في الغاية حتى ادعي في البيان والمدارك
انعقاد الاجماع في الازمان السابقة عليهما على خلافه اقول وكذا في الازمنة المتاخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاجماع من اساطين الدين على الوجوب ويدل مضافا
الى ما تقدم العفو والتحليل وظاهر عموم الاية الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به المدارك وان تامل في الحكم من جهة اشعار بعض
الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام ع مع اعترافه بدلالة بعضها على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض اخر على اباحتهم حقوقهم لشيعتهم
اقول ليت شعري بعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم ودلالة بعضها على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف يجوز للمتامل من حيث اشعار بعض الاخبار
باختصاص هذا القسم بالامام ع مع احتمال الظهور كون الاختصاص من باب ان لا بد الامام ع على قبيلة بل على مستحقي الزكوة وبيت المال الذي له ان يعطيه رجلا واحدا
كما في رواية الكاهلي بل على جميع المؤمنين حيث انه اولى بهم من انفسهم فضلا عن اموالهم ونظير هذا ما ورد في خمس غير الارباح المتفق على عدم اختصاصها بالامام ع كما
في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام ع فغنموا كانت الغنيمة للامام ع واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام ع الخمس وغير ذلك مما ورد من ان الخمس
وسيجيء بعضها وكيف يجوز العمل بذلك الاشعار الذي قد عرفت حاله في مقابل ما اعترف به من ظهور الاخر في اشتراك هذا القسم بين جميع الاصناف مضافا الى
التصريح به في اية الخمس العشرة المستفيضة بطلاق الافادة بل ما فيها واما ما زعم دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله فبني على ما ذكره مصححة الحرث بن المغيرة
النصري عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا ذلك لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم
وكل من والى اباي فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية الحرث الاخرى المطلق فيها تحليل الخمس وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر ع قال قال
امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا ان شيعتنا من ذلك وابائهم في حل وصحيحة زرارة المروية عن العلل عن ابي جعفر ع
قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل
ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد
ورواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو
حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله ع قال قلت واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك
في حل ليزكوا وفي رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع نحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي المحكي عن كمال الدين فيما ورد من التوقيع
على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان روحي فداه واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث
ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة
يضعونه حيث شاؤوا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس من شيء عند الله
يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد هؤلاء امهات الاولاد وقيل في توجيهه هو المؤخر
ثم ان الاستثناء راجع الى اصل مسألة الخمس اذ لا دخل له بمسألة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على تحليل ما في يد الشيعة المحمول المحامل كثيرة مثل ان يراد
من بعضها ما يقع بايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من لا يخمس ومن بعضها ما يقع من الانفال المختصة بالامام ع ومن بعضها خصوص التحليل للشيعة في زمان خاص مثل
التقية وعدم التمكن من اقامة الوكلاء لجباية الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل بطيب الولادة في اكثرها وصرح به في رواية ابن محبوب عن
ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم
ورواية الفضيل قال قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما يجيء في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما الضيق
على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم ما كان مذهبهم وجوب الخمس فيه كما يظهر مما ياتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الادلة
القول بسقوط الخمس من غير تفصيل بين افرادها وتوبيخه ما ورد من كراهة الامام ع انما ايضا لكون القطر اليه مع انه لما كان غير الساداة فكيف الخمس

للخمس

الخمس منه وتقبيله وبالجملة فان الناظر فيها بعين التأمل بعد ملاحظة ما دل على تشديدهم في امر الخمس وعدم التجاوز عنه بغيرهم وورود ما على الصد المحامل المذكورة
من تلك الاخبار مضافا الى عموم ما ثبوتها الظاهرة في عدم سقوطها بالتحليل الا لعذر من الاعذار المذكور بعضها منها رواية ابي بريد قال كتبت جعلت فداك
تعلمني الفائدة وما حدها وما رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة
من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة وظهور الرواية في عدم العفو لا ينكر ومنها صحيحة ريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي في
غلة رحى ارض في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت
في القطيعة المشتراة بما اقطعه السلطان من قطع اراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بارباح المكاسب كما ذكره جمال الدين
في حاشية الروضة بعيد مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد من بعض النصوص بل اكثر الفتاوى
الخالية عن ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا الحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الارض فان ارض الخراج لا يجب تخميس غلة الحاصلة
من الابنية الموجودة فيها غاية الامر وجوب تخميس طسوق الارض وما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا ع
يسأله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا
وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذل ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم
وما تمهدون لانفسكم في يوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبهذا الاسناد قال قدم قوم من
خراسان على ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما احل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل احدا منكم في
حل وفي خبر لا نجعل الله احدا منكم في حل وهاتان الروايتان في الدلالة على المطلوب كالنص وفي رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين
فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك
اليوم وفي مكاتبة قرأها علي بن مهزيار بخط ابي جعفر ع من اعوزه شيء من حقي فهو في حل دلالة الروايتان على ان تجاوزهم عن حقوقهم من جهة الضيق او الخوف
الانتشار واما لكثرة الظلم على الشيعة في اموالهم اما الاعتبار بعضهم بعد الاستغناء نعمه كما يدل عليه الرواية الثانية وما حكي عن ابن طاوس قدس الله روحه
بسنده عن ابي ابراهيم عن ابيه عليهما السلام ان رسول الله ص قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن
ابي طالب ع وصي محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقام الصلوة لوقتها
واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة
من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز فلم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة ع فمن لم يقدر على ذلك
فلشيعتهم ممن لا يأكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اني لآخذ
من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل
الينا حقنا وما روي عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى بن جعفر ع قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله ص وما كان لرسوله
فهو لنا ثم قال والله لقد يسر على المؤمنين اذ رزقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به
ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه بالايمان وفي رواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل
وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع فكتب ع بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والجواب المذكورين فيهما مع تحليله للشيعة كالعفو وفي رواية علي بن
راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم اي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء
فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده قال اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي رواية علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع
عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما
الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع ع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما يسمر نادرة في فروع المسئلة وغيرها والعجب من
يلاحظ هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوى ودعاوى الاجماع المعتضدة بظاهر الكتاب وبالاصل كيف يجتري بالحكم بالعفو عن خمس هذا القسم سيما مع ما ورد
من ان الخمس لبني هاشم عوض الصدقة المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارده وفي جنب باقي اقسام الخمس يقرب من تحريم الصدقة
عليهم بغير عوض ومنه يظهر ايضا ضعف اختصاص هذا القسم بالامام ع فانه وان كان يعوضهم من ماله الا ان ظاهر التعريض كون الحق لجميع بني هاشم اعزهم الله تعالى
قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل وايراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار المحللة قال الشيخ ره واعلم ارشدك الله
ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار عن الائمة ع لتطيب ولادة
شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي جعفر ع الى علي بن مهزيار

المستلزمة على قوله بعد اسقاط خمس بعض الاشياء عن شيعته في سنة الكتابة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من
شيء فان لله خمسه الآية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم ان
المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما بملاحظة ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا وجوب الخمس في كل مال يحصل للانسان بالاكتساب وهو العمل المحصل
للمال من حيث هو مال او بغيره بالاختيار او بقصد الانتفاع لا انه يشكل التمسك بها مع ضعف اكثرها واعراض المشهور عن عمومها فان ظاهر اكثر الفتاوى ومحل دعاوى الاجماع والشهرة
اختصاص ذلك بما استفاد ويكتسب ففي الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك قريب منها عبارة السرائر حيث عبر فيها بقوله
وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي الانتصار وتابعها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكى خلاف القديمين
ثم ادعى الاجماع على ظاهر خلافهما ونحوه عبارة التذكرة الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة ولا يخفى ما في الاستثناء وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والصناعات و
جميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحوه عبارة التحرير وعن مجمع البيان قال اصحابنا يجب الخمس في
كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك والحاصل ان عباراتهم في الفتوى ودعوى الاجماع بين ما ظاهره الحكم بالاستفادة
وبين ما ظاهره الاكتساب او التكسب والاول لعموم ظاهر الاية طلب الفائدة من حيث كونها فائدة والاكتساب طلبها من حيث المالية وفي الغنائم عن الجوهري والفيروزآبادي
التصريح بان الاكتساب طلب الرزق وفي الاصطلاح ما اشتهاه النفس استفادة لا اكتسابا والاوفق بالعموم هو الاخذ بالاعم الدال والعمل عليه ترك العموم مما لا يتحقق مع
كثرة ما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المدعى في كلام جماعة مع سلامة الاخبار منها مما يدل على الاختصاص بالاخص بل الظاهر ان مراد المعبرين بالاخص هو الاعم ايضا بل لا
يبعد ان مراد المعبرين بها هو الاعم فيشمل مع الفضل الاختياري منها ينبغي حمل كلام الاخبار كما يشعر به ما يدل عليه كلمات جماعة منهم الاسكافي حيث قال فاما ما
استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك فجعل الطلق الاستفادة بالنسبة الى الميراث والصلة وظاهره
عموم الاخبار لمثل الميراث والصلة ويجيء كلام العماني في مسألة الميراث وقد استدل في الحدائق للحلبي بعموم رواية الاشعري المتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيد الرجل
ويدل على ان في كلما افاده في اللمعتين حيث ادخل الميراث والهبة في المكاسب ليصح ثانيهما بانه لا يشترط فيهما ان في المكاسب حصولها بالكسب اختيارا ومثل
ظاهر عبارة المعتبر حيث صدر المسئلة بالاكتسابات مع انه في اثناء كلامه الى قول الحلبي بوجوب الخمس في الميراث والهبة وقد تراهم استثناهما في كلامهما في كلام صاحب المدارك
من عموم انواع التكسب ومن ذلك ان الشهيد في البيان مع انه ذكر عنوان التكسب حكم بوجوب الخمس في نماء مثل الميراث وغيره مما لا خمس مع انه لا يصدق عليه ان النماء مستفاد
ومكتسب الا اذا قصد ابقائه لذلك وتؤيده ايضا مسئلة المشتركة بعموم الاية بعلم ان عمومها مسلم عندهم ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم تحصل بالاستفادة
ولذا عد في افرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات وعن الرضوي تفسير الغنيمة بربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث
وغيرها قال لان الجميع غنيمة وفائدة نعم حكى الفاضل القمي ره في غنائمه عن جماعة كالعلامة في المنتهى والمقداد انها هي الفائدة المكتسبة وحينئذ لا يشمل مثل الارث
بل الصدقة والهبة ايضا وقد صرح بما ذكره صاحب مجمع البحرين والشهيد في الروضة والغرض من ذلك ليس عموم ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل
الارث والهبة المعوض تصحيح اطلاق الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد ان يكون مرادهم من عنوان تناولهم ومعاقد اجماعاتهم هو
الاعم وان كان خلاف الظاهر ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب على الحلبي هنا ويمكن ان يقال ان مع الاطلاقات اعني دعوى انصرافها الى ما هو كلام الاصحاب الى
من العكس والاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل بغير قصده واستفادة يشبه الاجتهاد في مقابل النص لتصريحهم بعد ثبوت الخمس في مثل الارث
والهبة وفيه تأمل بل لا يبعد قوة ما قدمناه ان المستفاد ما يعم الحاصل بغير قصد اليه كالمواد بالاستفادة اخذ الفائدة واحرازها فالفائدة ليس اعم مما حصل بالاستفادة
وبغيرها بل الفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدته من علم او مال والمسئلة محل توقف فيما ابعد عن ما قويناه وما يظهر من جمال الدين الخوانساري ره في حاشية
اللمعتين من اعتبار كون الاكتساب صنعة للمكتسب لا مجرد استفادة شيء اتفاقا حيث انه بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس فيما يجتنى مثل الترنجبين والخشك وامثالها قال
معللا في ذلك بان كلها اكتساب قال الظاهر انه اذا اخذ كل واحد منها وامثالها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له
تامل انتهى بل قال في حاشية مسئلة استثناء المؤنة بعد ما حكى عن المحقق الاردبيلي ره جواز اجتماع المعدن او الكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا
او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة لم
يدخل في شيء نعم تدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا هذه مسئلة الكنز كما قيل وجوب الخمس في الميراث والهبة على ظاهر كلام الحلبي الاتفاق حيث ذكر انه لم يذكر
وجوب الخمس غير الحلبي واستدل لهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالها مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن
قوة وفاقا للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو ظاهر الاسكافي لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارته المتقدمة عدم الفرق
بين المستفاد بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر من كلام العماني عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت الخمس
حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى على الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى ومنه يظهر ان الاية

على ان من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكى التصريح به عن جماعة وبعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما عليك بزيادة حماد لمن النصوص المتقدم بعضها ومعا
الاجماع المتقدم على وجوب الخمس في كل ما يستفاد بناء على ان الحاصل من الارث والهبة منها كما صرح به عبارة الاسكافي المتقدمة والخصوص المستفيضة في
الهبة المتمم في الميراث بعيدا القول بالفرق مهما وطيبة بها المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله ع الفائدة ما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة
والمحكي عن السرائر في كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كتبت اليه عن الرجل يهدى الى مولاه
والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب ع الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما
يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع واشتمالها على احمد بن هلال لا يقدح بعد
ايراد ابن محبوب اياه في كتابه وهو اعلم بحال ابن هلال مع ان روايات ابن ابي عمير في ذلك الزمان ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة لاشتمال الكتب عليها فذكر
احمد من جهة اتصال السند وفي مكاتبة ابن مهزيار الطويلة عد من الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والنفيس بالخطر العلم لمن يغير جاني
المؤن غالبا ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر
منه فهو الانكار له وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح به صاحب الخمس لا كونه تبرعا ثم ان المحكي عن الحلبي في المختلف والدروس واللمعة كما عن التنقيح هو
ذكر الصدقة ولم يذكرها عند ذلك غيرهم وكيف كان ففي وجوبها في مثل الزكوة والخمس اذا فضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه ملك السادة و
الفقراء فكانه يدفع اليهم ما يطلبونه فيشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض غالبا يتفق في الخمس بناء على عدم وجوب الاقتصار على الدفع على مؤنة السنة ثم انما
ذكرنا يظهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب زيادة متصلة او منفصلة في امواله وان لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة فان
باعها فالظاهر تعلق الخمس بالزائد على اشكال من حيث انه في مقابل ماله فلا يحسب فائدة وان لم يبعها فالظاهر عدم ثبوت الخمس فيه لان رغبة الناس امر اعتباري لا يؤثر في
العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها او ادخرها للقوت لعياله ووقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكي
عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى
وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشائه اما فساد تخيل وجود الخلاف فلان ما يفضل عن مؤنة السنة السابقة من الاقوات ان كان قد
وضعها عن مؤنة السنة السابقة للاشتراء من المال المخمس فلا تأمل لاحد في عدم وجوب خمسها بل لا ينبغي الخلاف فيه وان كانت من غير المؤنة المستثناة من المال المخمس بل كان
اصلها من مال غير مخمس او استثناها من وجه لا يوجب الخمس فيه كمال الهبة والميراث فلا ينبغي التأمل عمن لا يوجب الخمس في اصلها في عدم وجوب الخمس فيها والحاصل ان الفاضل
عما اعده للمؤنة لا خلاف لاحد في ان حكمه حكم اصل المال فان كان مخمسا فلا خلاف في عدم وجوب تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدم وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على اختلاف
اجناسها عن مؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد فالظاهر ان المراد منها ما يفضل من غلة البستان والزرع الذين لم يقصد بهما الا صرف نفس الحاصل في عياله كالبساتين
الضيقة والخضروات ونحو ذلك لا المعدة للاسترباح والاكتساب فيكون هذا اشارة الى الرواية المتقدمة عن السرائر في البستان الموجود في الدار الذي يأكل العيال ثمره
ثم يفضل منه الشيء فيباع وبهذا يندفع ما توهمه المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس فيما ادخر للقوت مما اشتري لاجله اذا فضل وعما قيل ان الظاهر ان في العبارة
غلطا وان الصواب الاكتسابات الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات لولا في عبارة المنتهى تكرار وان وقع التعبير بمثله في التحرير لكن الظاهر انه مأخوذ من
المنتهى وقد اشار الى المناقشة في عبارة المنتهى والتكرار فيها الاردبيلي في شرح الارشاد نعم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات
والزراعات مسئلة لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم عما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من
المؤنة غير مؤنة التحصيل التي قد تقدم استثنائها في الغنيمة والغوص والمعدن والكنز فان استثنائها هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردين في النص والفتوى
لا يصدقان الا بعد مؤنة التحصيل فالمراد هنا مؤنة الشخص وحكي الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار ومجمع الفائدة وغيرها وفي
المعتبر والمدارك كما عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه مضافا الى ذلك الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك
الا ان التمسك ببعضها ومنها قوله ع الخمس بعد المؤنة كما في مكاتبتي البزنطي والهمداني لو لا شكل بعد الاستدلال به على اعتبار اخراج مؤنة التحصيل في المعادن والكنز والغوص
اذ لو اريد مطلق المؤنة لكون دالا على استثناء كل مؤنة وخرج ما عدا مؤنة التحصيل في الكنز واخويه تكلف جدا فالاولى الاستدلال بغير ذلك من المستفيضة مما تقدم
اكثرها مثل قوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤنة الضياع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فانها صريحة في مؤنة الشخص لا في
مؤنة تحصيل الحنطة ومثل قوله في رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان علاحظة السؤال دال على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من الاستفادات
الصنائع لا يحتاج تحصيلها الا الى بعض مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله في مكاتبة الهمداني الى قوله ابن
مهزيار الواردة في خمس الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر من مؤنة الشخص عند
الاطلاق مؤنة السنة له كما يقال فلان كسبه لا يفي بمؤنته مع ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة
والمدارك والذخيرة ومبدأ السنة من حين ظهور الربح كما صرح به اولئك والمراد بالمؤنة كلما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس والمسكن

والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا وفي الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل
المستغل والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذا اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك
وقد قيد ذلك في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع بالاقتصاد فان اريد به ما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان اريد به التوسط ففي اعتباره نظر بل يمكن القول في بعض افراد
الاسراف اذا لم يصل حد صرفه عرفا اضاعة للمال وان كان شرعا كذلك لا يخرج عرفا عن المؤنة لكن الاقوى خلافه ثم انه قد عد جماعة من المؤنة الهبة والصلة والضيافة اللائقة بحاله
استقرب سيد مشايخنا في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لازما عليه شرعا او عادة وبين ما يكون متبرعا فيه فلا يكون واجبا ولا عادة فاستقرب عدم وضع ما كان من قبيل
الثاني وفيه نظر بل لا يبعد الوضع اذا كان لغرض صحيح في نظر العقلاء يوجب استحسانا نوعا منه وان لم يبلغ حد اللزوم عادة والاصل في ذلك ان اطلاق المؤنة منصرف الى
المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاشه ومعاده ومن جملة التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة اليه فيستثنى لادانى الاعيان من حيث الغنى والشرف
الفضل كما السند [illegible] للمتعارف ولامثال بناء المساجد فضلا عن الهدايا والتحف للسلاطين لغير غرض لازم وان كان حسنا ثم انه لا اشكال ولا خلاف في ظاهر ان [illegible]
الدين المتقدم على عام الاكتساب تابع لما يصرف فيه فان صرف في مؤنة اصل الاكتساب او المؤنة بالمعنى المتقدم فهو مستثنى من الربح ووجهه واضح وان كان لغير ذلك مما
اخرج من الربح لم يحسب من المؤنة كاشتراء ضيعة فظاهر جماعة عدم استثنائه حيث قيدوا الدين المقارن بالحاجة اليه وهو مشكل لان اداء الذمة من الدين محسوب
من المؤنة عرفا وان كانت الاستدانة لا للحاجة ولمن كان لتجارة ولذا يجب اداء الدين الثابت من مؤنة هذه السنة وان لم يكن لمؤنة هذه السنة واما الدين السابق
على عام الاكتساب فان كان لمؤنة عام الاكتساب سواء كان كالمقارن والا فان لم يتمكن من وفائه الى هذا العام او تمكن ولم يؤد عصيانا او مع عدم مطالبة الى هذا العام ومع بقاء
احتياجه الى ذلك المقابل بحيث لو اداه سابقا احتاج الى تحصيله في هذا العام فالظاهر انه كذلك لانه من المؤنة وان لم يتمكن من وفائه قبل هذا او كان الوفاء باقيا الى هذا العام
مع عدم الاحتياج اليه في نظام امره ففي احتسابه من المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون غيره مما لا يتعلق به الخمس اشكال العدم ووضوح كونه من مؤنة هذه
السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما او خيره بينها احتمال اقواها الخيرة اوسطها وفاقا للشهيد
والمحقق الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل من الارباح عن
مؤنة السنة لاصالة البراءة ولان الظاهر من قوله الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل لمؤنة التحصيل اذ لا خلاف ظاهرا في ان مؤنة التحصيل مستثناة من
الربح لا غير ولقوله ع في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة حيث قال لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان
الظاهر ان قوله مما يفضل عن مؤنته مضافا الى ترك الاستفصال في الجواب الظاهر في قوله في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف
السدس الخ والتحقيق انه كان للمال الاخر مما يحتاج اليه في الاكتساب كراس المال في التجارة وما يحتاج اليه في الزراعة فلا ينبغي الاشكال في عدم كونه من المؤنة وكذا لو كان
مما لا يحتاج ولكن لم تجر العادة بالانفاق منه كدار لا يحتاج اليها وكالزائد عن مقدار الحاجة من راس المال فالظاهر انه كذلك ايضا وان كان ما جرت العادة بصرفه في المؤنة
كمقدار من الحنطة والادام ونحو ذلك فالظاهر عدم وضع ما قابله من الربح من المؤنة عرفا فاما يحتاج اليه مما عدا ذلك كالاكتفاء بالدار الموروثة ونحوها وان لم تجر عادة
في صرفها ففيه اشكال نظرا الى ان جميع ما ذكر للقول الاول لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح فالتمسك
بمثل هذه الاطلاقات في الخروج عن اطلاقات الخمس لا تخصيصا للاخذ فيه مشكل بل الظاهر من كثير من الاخبار وجوب تخميس اصل ما يستفاد كما هو مقتضى اطلاق قوله في رواية
المتقدمة ان الخياط ليخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين انه جعل لهم خمسة دراهم جعلوا لربهم
واحدا واكلوا اربعة الى غير ذلك فيكون وضع المؤنة رخصة شرعية لدفع الضرر ومشقة التكليف فالمسئلة محل اشكال الا ان الاصل والظاهر بعض ظواهر النصوص
والفتاوى يقتضي القول الاول خلافا للمحقق الاردبيلي والفاضل القمي في الغنائم فاختار الاول لكن عبارة الاردبيلي غير مطلقة حيث قال فيما حكي عنه الظاهر انه
لو خرج عن الاموال التي تصرف في المؤنة عادة في المؤنة كاصل المال في التجارة وان كان كثيرا يكفيه التجارة ببعضه ونحو ذلك وقد صرح الثاني باختصاص الاشكال بالمال
الاخر المستعد للصرف دون مثل راس المال ولم اقف على قائل بالثالث ولعل وجهه ان تخصيص المؤنة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيؤخذ منهما بالنسبة
ثم قد عرفت انه لو اسرف في المؤنة احتسب عليه لان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فما اتلفه اضاعة فعليه غرامة ما فيه من حق السادة وقد صرح العلامة والشهيد
والمحقق الثاني بانه لو قتر حسب له لما ستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعل المراد في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها
فان كانت مؤنته المتعارفة قدر مائة فالمستثنى من الربح هي المائة سواء انفقها ام زاد عليها ام نقص منها وفيه اشكال لان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما ينفق
بالفعل على غير جهة الاسراف وليس المراد منه مقدار المؤنة المتعارفة حتى لا يتعلق بها الخمس سواء صرفت ام لم تصرف وقولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم ما يفضل عن
مؤنة السنة ما يبقى بعدما صرف في المؤنة المتعارفة لا ما فضل عن مقدار المؤنة المتعارفة لان المؤنة المتعارفة تختلف باختلاف الانفاقات وليس امرا منضبطا حتى يراد
استثناؤه فكلما وقع في الخارج فهو منها ولو تبرع متبرع بمؤنته فالظاهر عدم وضع مقدار المؤنة مما يجيء من الغير بما ينفقه فعلا بل كذلك لو اختار المؤنة
كلا او بعضا من المال الاخر الغير المخمس فليس له الانفاق من الربح وما تقدم من اختيار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لا استثناء
مقابل المؤنة من الربح وان اخرجها من غيره او اسقطها مسقط تبرعا او تركها الشخص تقتيرا وقولهم ان الخمس فيما يفضل معناه ما يفضل عما ينفقه

فعلا الا ما عدا مقابل المؤنة نعم لو اراد وضع المؤنة قبل صرفها فله وضع ما يعلم او يظن انه سينفق هذا المقدار فان اتفق انه لم ينفق الجميع ولو لتبرع متبرع فنقول بوجوب الخمس في الباقي فالمؤنة هنا نظير مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها فكما ان العبرة بما يصرف فعلا ولو على وجه التقتير والتضييق ولا يحسب التفاوت الحاصل بينه وبين المتعارف والوسط ولا يوضع ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا ولذا تأمل في ذلك المقدس الاردبيلي وبعده جمال الدين الخوانساري بل صرح في كشف الغطاء باختيار العدم وهو الاقوى مضافا الى عموم ادلة الخمس فيما يستفاد والمتيقن خروج ما يبذل فعلا وحينئذ فالتقييد بالاقتصار اللازم الاخراج عن الاسراف في الانفاق ثم ان الحول غير معتبر بهذا على المشهور فيجب الخمس فيما يفضل عن المؤنة من الربح عند حصوله وعن الحلي وجوب انتظار الحول متمسكا بما دل من النص والاجماع على ان الخمس بعد مؤنة الرجل طول سنته فاذا فضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس من قليله وكثيره قال وايضا فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كميتها الا بعد مضي سنته لانه ربما ولد له الاولاد وتزوج الازواج وانهدمت داره ومسكنه او ماتت دابته التي يحتاج اليها او اشترى خادما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده والقديم تعالى ما كلفه الا بعد هذا جميعه ولا اوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول السنة انتهى وفيه ان المراد بالبعدية في النصوص والفتاوى ليس التأخر من حيث الزمان حتى يكون معناه توقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة صرف خمس تمام الربح فتعين ان يكون المراد تأخر تعلق الخمس بالمال من حيث اضافته اليه […] عن تعلق المؤنة بهذا الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق في مال اخراج الخمس والمؤنة منه كليهما فلا يكون في الربح الذي يكون الفاضل اعني ما بين المؤنة التي اعني خمسه مثلا بل يلاحظ تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج المؤنة به ولازم ذلك تخمس […] مثلا الى اضافة الخمس الى ما يبقى بعد المؤنة فلا يجوز ان يضاف الخمس الى اصل الربح لان المؤنة مضافا اليه […] اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا لا دخل له بزمان اخراج الخمس بالاضافة الى زمان اخراج المؤنة ولما كان هذا المعنى مرادا من هذه العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع اتفاقا حتى من الحلي لم يمكن ارادة المعنى الاول وهو التأخر من حيث الزمان والا لزم استعمال اللفظ في المعنيين واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة ففيه مع انه لا ينافي حصول العلم بكمية المؤنة او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم بها لا يوجب عدم تنجز الوجوب في الواقع غاية الامر انه لزم القطع وكونه مراعى بعدم حدوث مؤنة اخرى وهذا غير اعتبار الحول فيه نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكون ما يدفعه خمسا اذ لعله لا يبقى فاضل عن المؤنة الا ان يدفع ذلك بالتمسك باصالة عدم حدوث سبب اخر ثم لو دفع الخمس ثم تبين زيادة المؤنة ففي ظاهر المسالك وحاشية الارشاد انه يذهب على المالك ولعله لانه دفعه خمسا بناء على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى فملكه الاخذ فلا وجه لاسترداده الزائد وان بقي عينه بل يمكن ان يقال ان مقتضى قولهم بجواز تأخير الخمس احتياطا للمكلف هو تعلقه واقعا بالمستفاد في اول استفادته بعد اخراج مؤنته بحسب ملاحظة حاله في ذلك الوقت وانما صار موسعا الى اخر الحول لغبطة المكلف بكل جزء من الوقت بما اخراجه بلحاظ المؤنة بحسب ذلك الجزء من الوقت وليس معنى ذلك ان تجدد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس به في اول الوقت اذ الاحتياط للمالك في مقابل تعسر استرداده من المستحق وهو مما لا ينفع ملاحظته وجعله احتياطا بل الظاهر ان الاحتياط للمالك عند خسارته بان يذهب عليه الخمس مع ان اللازم على هذا عدم جواز التأخير اذا لم يتحقق الاحتياط بان يعلم بعدم تجدد المؤنة والخسارة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على ما ذكره الشهيد والمحقق الثانيان اولا بالنقض بما لو دفع الزكوة على تقدير سلامة النصاب ثم تلف فانهم قد حكموا بالاسترداد مع بقاء العين واحتسابه من كونه مال اخر مع البقاء والتلف اذا تلف ولم يكن القابض عالما بالحال وثانيا بان زيادة المؤنة يكشف عن نقص الخمس لانه انما يجب بعد المؤنة والواجب في هذه السنة انما هو خمس الفاضل عن المؤنة الواقعية لا ما اعتقده مؤنة ويمكن دفعه بان وضع المؤنة من باب الرخصة للمالك كما يستفاد من الاخبار فاذا اقدم المالك على الدفع من الابتداء معولا على اصالة عدم مؤنة اخرى فلا يجوز له الاسترداد ومنه يظهر الفرق بينه وبين مسألة الزكوة فان المدفوع على تقدير تلف المال ليس كونه له لكن الانصاف ان ما ذكراه لا يخلو عن نظر ومنع […] بيانه في اخر المسألة ثم ان الظاهر تعلق الوجوب بمجرد ظهور الربح من غير حاجة الى الانضاض لصدق الاستفادة بمجرد ذلك ولو خسر بعد ذلك فالظاهر جبران الخسران بالربح اذا اتفقا في تجارة واحدة بان اخذ شيئين صفقة فربح في احدهما وخسر في الاخر ولو كانا في مال واحد في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين في مال واحد ففي لفظ انضمام الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتأخر للخسارة المتقدمة ولم نجد على مذهبه مع ان مبدأ الحول ظهور الربح اذا اراد الخسارة المتقدمة على الربح الاول كما هو ظاهر اذا المتعقب للربح فيجبر بالربح المتقدم ولا يحتاج الى الانجبار بالمتأخر ولو كانا في مالين ففي الجبران اشكال الاقرب ذلك كما قطع بالجبران في الدروس وعلله بعض بان المناط الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا في خصوص كل مال واما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبر التالف ليس من المؤنة

مسئلة

لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب في عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة من فضلات سنين متعددة وجب كل سنة اخراج خمس ما فضل في السنة وتعلق الخمس على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الدار ونحوها مما يلزم عرفا فان ما يفضل عن مؤنة سنته وان لم يف بتحصيل ذلك الامر اللازم الا ان حفظه ليضم اليه ما يفضل عنه في سنة اخرى في تحصيل ذلك الامر اللازم معدود عرفا من المؤنة والاقوى اخراج مؤنة الحج من ربح عام الاكتساب وان حصل معظم الاستطاعة من الفواضل السابقة بناء على ما اخترنا من اخراج المؤنة من الربح وان كان له مال اخر ولو فات الحج في عام الاستطاعة فان كان لعذر فلا خلاف في استثناء مؤنته وان كان عمدا عصيانا فهل هو بمنزلة التقتير يحسب له ام لا الاقوى العدم لما مر من اعتبار الفعلية في الانفاق دون الشأنية ثم ان الاظهر في الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يضاف اليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليه واما

مبدء حول المؤنة فيما يحصل بالاكتساب هو زمان الشروع في التكسب وفيما لا يحصل بقصد اصلا او غالبا هو زمان حصوله فان في الاول يجعل اول زمان ظهور الربح بل جعله بعضهم زمان حصوله اما الاول فلان المتعارف وضع مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع عام زراعته السنوية من اول زمان الشروع في الزرع ويلاحظ المؤنة ويأخذ من فائدة الزرع مؤنة اول ازمنة الاشتغال الى اخر الحول واما الثاني فلان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من سنته بل السنة من حين ظهوره والحاصل ان مبدء الحول لما تعارف بين الناس في اضافة الربح اليه لاخراج مؤنة من ذلك الربح فمثل الزارع والتاجر والصانع انما يأخذون من مستقام مؤنة حول الاشتغال فانهم يعتمدون على الربح المرجو ويستدينون عليه بل قد يكون ظهور الربح في اخر السنة كما يجبي فان اداء ثمن الطعام ونحوه من القرض […] من الربح الحاصل بعد اخراج المؤنة منه فلا يتم ما توهمه بعضهم من ان الامر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق الا بان يأخذ العام من الزارع فلا بد ان يكون مبدء حين ظهوره وهذا غير معروف بل من لاحظ الغرض في صناعاتهم ولو فرضنا انه تعارف في شيء اخذ مؤنة حول ما بعد حصوله كان هو المتبع مثل من يوجر ضيعة بمقدار من حاصلها فان الظاهر ان المتعارف فيه مثلا ان يؤخذ من الحاصل مؤنة سنته المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح […] وعند

اول الحول

يكون زمان ظهور الربح وقد يكون وسطه وقد يكون اخره نعم لو لم يكن تعارف فمدة الحول من حين حصول الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لجعل بعضها من حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مخصوص بالكاسب المتعارف مثل الامثلة المتقدمة ثم ان الثمرة بين القولين المذكورين مما لا يخفى فان حول الزارع من اول الشتاء الذي هو اول زمان الاشتغال الى اول شتاء اخر على المختار وعلى القول الضعيف هو زمان حصول الربح الى اول الصيف وهذا يتفاوت المؤنة فيهما نعم لو استدان في اول الشتاء دينا كان اداؤه من المؤنة على القولين اما على المختار فلانه بعض الحول واما على غيره فلان الدين السابق من المؤنة ثم انه اذا حصل ربح بعد ربح فان اتحد زمان التكسب لهما فلا اشكال على المختار من اتحاد الحول لهما في اتحاد اخرهما حتى انه لو اتفق حصول الارباح متعاقبة مترتبة على الكسب الذي شرع فيه في اول رمضان واتفق حصول الاخير منها في منتصف القبل كان اخر السنة اخر حولهما ولا يجوز ان يوضع منه المؤنة للعام المستقبل كما لو زرع من الخضراوات مما له قطعات متعددة او زرع منها او من الحبوب اجناسا متعددة يحصل في ازمنة متعاقبة فان اختلف زمان التكسب فيها فحول كل ربح في زمان الشروع في تكسبه والمؤنة في الزمان المشترك بينهما موزع عليهما او يختص كل بمؤنة زمانه المختص فاذا شرع في اول الشتاء بزراعة الحنطة والشعير وفي اول الصيف بزراعة الارز الصيفي كان مؤنته من اول الشتاء الى اول الصيف مخرجة من فائدة زرع الشتوي ومن اول الصيف الى اول الشتاء الاخر موزعة على كلا الزرعين فيخرج خمس الشتوي لتمام سنته منه الى اول الصيف الاخر […] من الصيفي ويخرج خمس الصيفي لانقضاء حوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الاخبار الا ان المستفاد منها وجوب الخمس في كل مستفاد وبعد تقييده في تلك الاخبار بما بعد المؤنة يصير الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب ان مراعاة هذا قد يؤدي الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح جديد متعذر او قريب منه وهو منفي بالعقل والنقل مضافا الى السيرة القطعية مع ذلك كله فهو موقوف على كون كل ربح ربح موضوعا ومورد للخمس في اخبار المكاسب حتى يقال ان كل ربح وكل فائدة منها الخمس بعد وضع المؤنة منها وهو ممنوع بل ظاهر قوله الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله هل الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب وعلى الصانع ان المراد بالمؤنة مؤنة سنة التحصيل والصناعة فيكون جميع ما يستفاد من اول التكسب الى تمام السنة كمستفاد واحد يخرج الخمس مما فضل منه عن المؤنة واظهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة على وجوب الخمس في التاجر والصانع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة من التجارة والصناعة مع حصول الارباح المتدرجة تدل على ان المستثنى من الجميع مؤنة واحدة ولا تكون الا بان يكون لها سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد تكون تدريجية فاستثناء مؤنة واحدة يدل على ان للجميع سنة واحدة اولها اول الشروع في الاسترباح او ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع ان المتعارف بين الناس في الارباح التدريجية تقسيط المؤنة عليها بل يصرف الربح الحاصل الاول فالاول في المؤنة فاذا بقي باقيهم في اخر السنة من الربح الحاصل اخرا بعد انه مستفاد سنتهم الماضية فلا وجه لاستثناء المؤنة المستقبلة المعروف من ان العبرة بحول الربح فهذا في الحقيقة يرجع الى القسم الاول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الارباح المتعددة متحدا فان الارباح المتعاقبة بمنزلة الارباح المتعددة الحاصلة في زمان واحد ولهذا لا يفرق العرف بين من خص مجموع احدها في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل في اطلاق ربح العام على الباقي ثم ان ما ذكرنا واضح فيما لو كانت الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجارة والصناع المستمرين على شغلهم طول الحول فان متعلق الخمس فيها شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو المقيد بما بعد المؤنة فالمراد بسنة هذا الامر الواحد اما الاستفادات المتعددة التي ليس لها جامع واحد فمقتضى […] الى التفطن فيها عن هذا الامر الاخر وهو ان مثل الاية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقوله في موثقة سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل وكثير لا ريب في افادته العموم بالنسبة الى افراد المستفاد والمغنوم وهل هو بالنسبة الى افراد الاستفادة ايضا عام بمعنى ان كل مستفاد باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس واذا استفاد عشرة اخرى ففيه ايضا الخمس فيكون هذان المستفادان فردين من العام تعلق بكل منهما حكم مستقل بلحاظ او انه ليس كذلك بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموضوع في الاية والرواية فان قلنا بالاول فيتقيد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما فيحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار ما استثني منه من المؤنة فاذا اتفق اشتراكهما في تمام السنة او في بعضها فلا بد ان يكون لو مؤنة الزمان المشترك بينهما فان قلنا بالثاني فالمقيد هو المجموع المستفاد بالاستفادتين فالعبرة فيه لا بسنة هذا المجموع فيستثنى ما مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين

وبعض الباقي وجب أن الظاهر المتأمل في الأخبار هو الوجه الثاني كما أن حكم ما ذكرنا وجه الظهور أن جملة الموصول في الآية والرواية للجنس فالوحدة والتعدد غير ملحوظ فيه فالمراد بالموصول
مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة ولذا لو استفاد عشرين درهما بأربعين استفادة كل مرة نصف درهم يصدق عليه أنه استفاد عشرين فإن قلت الحكم بوجوب الخمس يتعلق
بالمستفاد بالاستفادة الأولى لا محالة لتحقق الجنس وتقييد هذا الحكم بما بعد وضع مؤونة سنة الاستفادة الثانية أيضا سبب مستقل لثبوت الحكم أيضا فيما استفيد
بتلك الاستفادة فيتعدد الحكم ويتقيد كل منهما بما بعد وضع مؤونة سنة قلت تعلق الخمس بالمستفاد أولا مسلم لكن من حيث تحقق جنس المستفاد فيه فلما استفاد العشرة
الثانية يصير العشرون مستفادا واحدا لجنس المستفاد فيتعلق وجوب الخمس به ولا يصح أن يلاحظ العشرة الثانية فردا آخر للعام غير الفرد الأول إذ بعد ملاحظة
الجنس في الاستفادة ليس العشرة مجموع ما استفيد لجنس الاستفادة بل بعض المفروض أن للموصول عموما بالنسبة إلى أجزاء كل مستفاد كان له عموما بالنسبة إلى أفراد
ثم هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بخصوص هذه الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بأن المراد بالموصول كل فرد مستفاد باستفادة مستقلة
كان العشرون فردين من الموصول ولا يرتاب في أنه خلاف الظاهر وينبه على ما ذكرنا أنه في صورة وحدة زمان الاستفادات المتعددة لا يتعلق بالمكلف أحكام مستقلة
فيتقيد كل منها بما بعد وضع المؤونة حتى يكون توزيع مؤونة تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فإن ذلك تكلف لا يخفى على المتأمل في المقام بل يحكمون بأن الخمس متعلق
بالمجموع من حيث أنه مستفاد واحد بجنس الاستفادة فيخرج المؤونة عند من أي جزء كان وقد يصرفون مستفادا واحدا بأجمعه في المؤونة ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان المقدار
الخمس من المستفاد المصروف بتمامه ولا يفهمون من الأحكام ثبوت أحكام متعددة لكن لا يخفى أن هذا الكلام مناف لما اخترناه في مسألة إخراج الغوص واستخراج الكنز دفعات
متعددة أن الظاهر من قولهما يخرج من المعادن أو ما يخرج من البحر هو الدفعة والدفعات التي لها جهة اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل فالإنصاف أن الحكم بكون ما يتجدد
بالاكتسابات الجديدة في أثناء السنة بعد حصول الربح من كسب آخر أولها معدودة من ربح تلك السنة في غاية الإشكال وقد عرفت أن مورد السؤال في أخبار المؤونة لا يحتمل
مثل هذا فالرجوع فيه إلى مقتضى وجوب الخمس فيه بعد إخراج مؤونة سنة لا يخلو عن قوة مع أن هنا كلاما آخر على فرض عدم ظهور الأدلة إلا أن في الاستفادات
المستقلة وهو أن الثابت من أخبار المؤونة تقييد وجوب الخمس في المستفادات المتعددة بإخراج مؤونة واحدة لسنة المجموع فإخراج مؤونة سنة مستقلة لكل واحد
لو ثبت توزيع الزمان المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع إلى إطلاقات الخمس مثلا إذا استفاد الإنسان في أول رجب عشرين واستفاد بعد عشرة أشهر أيضا مائة
فالمتيقن من قوله الخمس بعد المؤونة مؤونة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد إذ ليس في الأخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد
والمتيقن سنة جنس المستفاد والحاصل أنه لم يعلم من أدلة المؤونة لا من الأخبار ولا من معاقد الإجماع أنه إذا استفاد في آخر السنة شيئا آخر لا بد أن يفرز من هذا
بالخصوص مؤونة سنة مستقلة يدخل بعضها في بقية السنة السابقة فيجب الرجوع فيه إلى عمومات الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام سنة الأولى فلا مناص عن
استئناف سنة له **فرع** ثم إن الكلام في فورية وجوب إخراج الخمس بعد الحول بل بعد التمكن من تعيين المؤونة والعلم بنفاد ما يصرف فيها إلى آخر الحول وإن لم يتم الحول
كما تقدم في وجوب الزكاة وكيف كان ففي إطلاق الحكم بجواز التأخير إلى الحول بحيث يعم صورة العلم بالمؤونة الراجع إلى العلم بوجوب هذا المقدار من
الخمس عليه في هذا الآن نظر إلا أن يحمل كلامهم على الغالب من عدم العلم أو يقال بجواز التأخير وإن علم المكلف بالمؤونة ومقدار ما يجب عليه نظرا إلى كثرة تخلف علم
الناس وانكشاف كونه جهلا وهذا لا ينافي حجية العلم ووجوب العمل بمقتضاه إذ المقصود أنه يجوز للشارع بملاحظة ما ذكرنا عدم إناطة الحكم بالأمر الواقعي حتى
يرجع إلى حجية العلم وعدمه جواز التصريح بعدم جواز العمل فيحكم بجواز تأخير أداء الخمس عن وقت تنجز التكليف به ويجعله واجبا موسعا إلى حول تام **مسألة** لو جعل
الغوص واستخراج الكنوز والمعادن مكسبا فهل يتعلق خمس آخر بها بعد إخراج مؤونة الحول أم لا وجهان من قاعدة الجمع بين تحصيل كل من الأدلة على تعدد الأسباب
ومن قوله لا ثنى في الصدقة بناء على إطلاق الصدقة على الخمس كما ادعى في الرياض شيوعه مضافا إلى ظهور أخبار ثبوت الخمس في الغوص وأخويه في عدم وجوب أزيد من
ذلك فيها مع كونها في مقام البيان سيما بعض الأخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل من أصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي
خمسنا ويطيب له وما ورد من قوله خذ مال الناصب وابعث إلينا بالخمس ونحوها غير واحد مما ورد في الكنز والمعدن والغوص مما ظاهره مقام البيان ولا يجدي هنا دعوى
كون الإطلاق في مقام بيان حكم العنوانات الخاصة لأن المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما يجب في ذلك العنوان من كل حيثية كما لا يخفى على الناظر فيها بأدنى تأمل
على أن المستفاد من آية الغنيمة سيما بضميمة الأخبار المفسرة أن لكل موارد الخمس غير أرض الذمي المشتراة والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل الظاهر من
بعض النص فليس هما عنوانان متغايران يتعلق الخمس بكل منهما حتى يكون في مادة اجتماعهما خمسان أو أكثر بل الكل غنيمة إلا أن لبعضها شروطا أخر
منافية لشروط غيره فتدبر وفي المحكي عن تحف العقول عن مولانا أبي الحسن الرضا فيما كتب إلى المأمون أن الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسألة** المحكي عن
الشيخين والمتأخرين وجوب الخمس في كل أرض اشتراها ذمي من مسلم وعن الغنية دعوى الإجماع عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته إلى علمائنا وعن كنز العرفان
ومجمع البحرين نسبته إلى أصحابنا للصحيح إلى أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر أيما ذمي اشترى أرضا من مسلم فإن عليه الخمس ونحوه مرسلة المفيد عن الصادق
وتأمل في الحكم بل أنكره بعض متأخري المتأخرين وعلله بعضهم بأن مذهب مالك وكثير من العامة أن الذمي إذا اشترى شيئا من الأراضي العشرية ضوعف عليه العشر
فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية واردة تقية عن مذهبه وهذا عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الأرض العشرية مع أن أخذ العشر منها إذا زرعها فخرج ما يبلغ
النصاب من الغلات الأربع وتقييد مورد الرواية بذلك كما ترى مع أن احتمال ورود الخبر تقية لا يقدح مع سلامة الخبر الصحيح عن المعارض

عدا بعض العمومات اللازم التخصيص ببعض صور أخص وصحة سنده واعتضاده بعمل المشهور بل لم يحك المخالف عدا ما ربما يستظهر من بعض لأجل إهمال ذكر هذا
القسم في موارد الخمس مع أن ظهور نسبة مذهب مالك في زمن الباقر غير معلوم لأنه لم يكن كأبي حنيفة في الاشتهار مع أن الموجود في رسالة المفيد قول الصادق
فإن عليه فيها الخمس وهي كالصريح في تعلق الخمس بالأرض لا بالزرع المزروع فيها وكيف كان فلا إشكال في الحكم ولا في أن المراد بالخمس هو الخمس المصطلح
فرضه فيه لأنه المتبادر من النص وإن لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي
مضافا إلى عدم القول بصرف الخمس فيها بغير مصرف سائر الأخماس وهل الأرض مختصة بأرض الزراعة كما يظهر من الفاضلين والمحقق الثاني دون المساكن
والبساتين ظاهر إطلاق كلام الأصحاب هو العموم وإن صرح في المعتبر والمنتهى بعد الاعتراف بإطلاقهما بأن الظاهر أن مرادهم خصوص أرض الزراعة لكن لا حجة
في فهم مرادهم منشأه تبادر الخصوص من إطلاق النص والفتوى ويدفعه أن التبادر المذكور إنما هو في مقابل خلاف ما يشتمل على البناء والأشجار فإن الظاهر أنه يعبر عنه
بالدار والبستان لا الأرض وأما الأرض الخالية عن بناء وشجر المقصود منها البناء والغرس فلا إشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها الرواية والفتوى
ويتم الحكم في المبنية والمغروسة بعدم القائل بالفرق اللهم إلا أن يدعى الفاضلان بأرض الزراعة القابلة لها وإن اشتريت للبناء والغرس فيكونان هما القائلين بالفرق
لكن الظاهر أن مرادهما ما يعم البياض المشترى للغرس أو يصلح أرض الزراعة عرفا لا المشترى للبناء ما بين العمران والدور وإن كان بياضا قابلا للزرع وكيف كان فالظاهر
من الرواية استقلال الأرض بالشراء لأنها مقتضى إطلاق إضافة الاشتراء إلى الأرض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات إذا بيعت ومقابل البساتين فإن ثبت
عدم الفرق بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو وإلا فلا بد في الأرض المشتراة في ضمن الدور ونحوها من الرجوع إلى الأصل بعد انصراف النصوص
والفتاوى إليها وما ذكرنا من الانصراف إنما هو من جهة ظهور اشتراء الأرض في غير ما كان في ضمن التابع والبستان لا لأجل ظهور الاشتراء في الاستقلال
وإلا لزم دخول ما في منصرف ما إذا اشترى أرض زراعة مع فرض أنه لا ريب في دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الأرض والبناء والغرس
الموجود فيها لكن لا بعنوان أن المجموع دار أو بستان بل بعنوان الأرض والشجر والأرض والبستان بل لأن الأرض في خبر الاشتراء ظاهر في الباقي فالمراد الاستقلال
في العنوانية لا في تعلق الشراء وليس دعوى الانصراف من جهة الإطلاق في نفس لفظ الأرض فإن الظاهر أنه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف ولهذا يقال لمن اشترى
أرض بستان لا ينفك البستان أنه اشترى أرضا هذا ولكن الإنصاف أن الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن أصالة الإطلاق ولذا تراهم يعممون الأحكام
المنوطة بعنوان الأرض مثل الدور والبساتين كما في الأرض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة زادها الله شرفا وكذا في مسألة حرمان
الزوجة من الأراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر النص أو يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء أو مطلق الانتقال ولو مجانا كما
هو ظاهر الشهيد فيه إشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم معقد الإجماع لسائر المعاوضات ومن أن المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل أقوال أهل
الخلاف في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث إن ظاهر الأقوال المذكورة عن العامة في مقابل الإمامية هو مطلق الانتقال مضافا إلى الاستدلال للعلماء منه في
المنتهى بقوله لأن في إسقاط العشر إضرارا بالفقراء فإن تعرضوا لذلك ضوعف عليهم فالخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن أبي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة
وهذا الاستدلال وإن كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى إلا أنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على أن مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو
الانتقال لأجل ما ذكرنا عنون المسألة في المفاتيح بالأرض المنتقلة إلى الذمي ونسب الحكم فيها إلى الأكثر والمسألة لا تخلو عن إشكال ثم لا إشكال في أنه
لا يرتفع هذا الحق ببيع الذمي لها من المسلم أو من آخر ولا بفسخ بإقالة لأنها فسخ من حينها لا من أصل العقد نعم لو فرض القول به بأن تكون كاشفة
عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض فيظهر عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى تعلق الخمس بالعين وللحاكم الأخذ من الارتفاع وأخذه من العين
أيضا بأن يبيع الخمس على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس أيضا وهكذا وكيف كان لو كانت الأرض مشغولة ببناء أو غرس على القول بعموم الأرض فيقوم
الأرض مشغولة بالشاغل المذكور بأجرة للمالك ويؤخذ خمس تلك القيمة ولو أراد إبقاءها وأخذ ارتفاعها من الذمي فلا بد من أن يلاحظ أجرة بقاء
ذلك الشاغل فيه دائما ولا حاجة إلى تقويم العين إلا للتوصل إلى معرفة أجرة المثل إلا أن الأجرة غالبا تعرف مع ملكية المالك ولو ترك الذمي الشاغل بأجرة
على صاحب الخمس جاز أيضا **مسألة** لو كانت الأرض المبتاعة من المفتوحة عنوة فإن كان نقلها إليه على وجه ملكية العين بالاستقلال كما إذا فرض أن الإمام
باع شيئا منها لمصالح المسلمين أو أخرج خمسها وأعطى لأهله فباعوه فلا إشكال في وجوب الخمس في عينها إذا اشتراها الذمي وأما إن كان بيعها تبعا للآثار
الموجودة فلا إشكال أيضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة ثم خمس الكل ولا عينا وارتفاعا لأجل خمس الغنيمة
ثم خمس الباقي كلا لأجل الانتقال إلى الذمي ولا بعد في ذلك لكون الاشتراء واقعا لمالية الخمس فليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي وإن قلنا
بأن المملوك نفس الآثار وإنما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الإشكال في تعلق الخمس من أن الذمي لا يملك أرضا حتى يخرج خمسها ومن صدق أنه اشترى
أرضا ولو تبعا وإن لم يملكها حقيقة ولذا يقال إنه اشترى الأرض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاقه في الأرض تبعا للآثار فيقابل الأرض من
حيث إنها مستحقة غير مملوكة بالخليفة خمس ذلك المال ثم إنه ذكر الشهيد أن الإمام يتخير بين أخذ الخمس من العين وأخذه من الارتفاع وفيه أنه لا دليل على
هذا التخيير للحاكم بل مقتضى قاعدة الشركة التراضي في هذا أمثل أنه لعل مرادهما أن للذمي أن يمتنع من العين ويقبل الانتفاع وللإمام أن لا يرضى بإعطاء العين وأن يقبل

الانتفاع لو رضي به الذمي لان له الزامه بالانتفاع مط اذ لم يدل الحديث الا على تعلق الخمس وهذا الوجه على بعده حسن **فرع** قال في الكشف لو
شراها من الامام او نائبه وشرط عدم الخمس او تحمله عنه بطل الشرط ويقوى بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين فاشتراط عدم تعلقه
مناف للمشروع وليس من قبيل مجرد الحق حتى يسقط بالاسقاط وفي البيان انه لو شرط سقوط الخمس فسد ولكن استقرب في المناهل السقوط عملا بالشرط **مسئلة**
لو تملك ذمي مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس نعم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البايع على
الذمي اخراج الخمس بناء على قول بعض المتاخرين بعدم وجوبه باصل الشرع فلا يبعد وجوبه عليه لانه ليس اجحافا في الشريعة لما لم يجب فيها بل الزاما للمشتري
بجنبه بعض ماله الى اهل الخمس اذ لا يعتبر النية من الذمي وعلى هذا فيصح ما عن بعض من ان الاحوط الاشتراط خروجا عن خلاف من لم يوجبه في هذه الارض
ولكن الوجه اوضح من صحة اشتراط هذا الشرط على تقدير عدم الوجوب وان كان هو انسب واوضح مع ان غاية الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والغرض
ان الفسخ لا يرفع وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام الذمي بالوفاء بالشرط **مسئلة** اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخلو الحرام على اقسام اربعة
الاول ان يعرف قدره وصاحبه فحكمه الشركة في العين بنسبة المالين الا ان يكون الخليط مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد في حال الاختلاط مالا
فيجب القيمة على من اختلط سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بدونه
الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة او غيرها فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه اليه
كما اختاره في التذكرة لما سيجيء من الاخبار من التعليل بان الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال به لاصالة
برائة ذمته عن الزائد مع ان مقتضى يده او يدهما وشركتهما على الكل وصحة تصرفهما بمقتضى ملكية الكل الا المقدار المعلوم حرمته مضافا الى استصحاب
الملكية في بعض الصور مثل ما لو علم ان مورثه باع شاة ولم يقبض عليه وتردد بين الاقل والاكثر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن معه البراءة لاصالة عدم
تملك المشكوك ولاصالة الاشتغال ووجوب دفع الزائد عن المتيقن مع عدم تملك الغير له لا يثبت جواز تصرفه فيما يشك في تملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل الخمس
في الاخبار بقولهم ع ان الله قد رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار الواقعي من الحرام الا ان الله رضي عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب
اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو عدم الاعتبار بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه ظاهر في بيان التخفيف والترخيص بل
كان تشريعه بازاء تكليف نعم لو ثبت بمقتضى اليد او بمقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك ظاهرا فلا يجري فيه هذا الاصل ويحتمل القرعة
في المقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للصاحب وياخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في المشكوك بعموم ما في القرعة ويحتمل اجبار المالك على المصالحة في
المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان ابى صالح مع وليه الحاكم اذا لم يقدر على اجباره بالمصالحة فيكون مال الصلح في يده
امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وما تقدم من اصالة عدم تملك ذي اليد المقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذه للغير ولا وجوب دفعه اليه
لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطا ولو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يعين عليهما الحاكم ما ينقطع الخلاف به اصلا
لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف لان زيادة نصيب احدهما كتخصيصه بالكل ترجيح من غير مرجح
فينصف الحاكم على النصف نظير ما استودع احدهما دينارا والاخر دينارين فامتزج بالثالث وتلف احدها لغير تفريط من المستودع فان المشهور كما
في رواية السكوني اختصاص صاحب الدينارين بواحد من الباقي وتنصيف الاخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا يخفى ان ما
نحن فيه نظيره بل احد افراده لان المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد بين الشخصين في مثل ما ورد في صحيحة ابن المغيرة في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما
الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك من ان احد الدرهمين للاول والاخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض ليمين منهما او من احدهما فالظاهر ان المناط هو مجرد التشقيق
بينهما في الدرهم المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه ارشاد الى وجوب المصالحة عليهما في مثل هذه الموارد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى
الرجل ثوبا بعشرين والاخر ثوبا بثلثين فاشتبها فان المشهور كما في رواية اسحق بن عمار انه يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلثين ثلثة اخماس الثمن
وصاحب العشرين خمسي الثمن فان الظاهر منها وجوب المصالحة بينهما قهرا على هذا النحو ولعل وجه ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال كون ما اشتراه مساويا
لما اشترى لصاحب العشرين بل ادون منه في القيمة ملاحظة ما هو الظاهر من كون الثوب المشترى بثلثين يزيد قيمته عادة على ثوب العشرين بمقدار خمس
القيمتين ثم الاقرب من هذه الاحتمالات هي القرعة الا انها انما تجري في مقام دار الامر بين كون مجموعه له او لصاحبه لا فيما اذا احتمل الاشتراك بينهما
على وجوه غير محصورة والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط مناطها منها على وجه القطع ولذا صرح الشهيد في مسئلة الدنانير بقوة القرعة نظرا
الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحملت رواية الدرهمين على ما اذا كانا في يديهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر وعن العلامة في مسئلة الدنانير
ان الدينار التالف يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب الدينارين منه ثلثان وعلى صاحب الواحد ثلث كما اذا اتفق ذلك في قفيز اختلط مع قفيزين فتلف
قفيز ثم ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها في قوم محصورين وتحقق العسر لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البراءة ويحتمل
انه يتوقف لو يرفع الى الحاكم الجميع من المال المذكور ما يتيقن معه تخلص ما في يده عن الحرام ويتولى القسمة بنفسه الحاكم ان تمنعوا عن الاجتماع على هذه القسمة بالتراضي

في اختلاط الحلال بالحرام

والوكيل فيكون المال في يد الحاكم مترددا بين قوم محصورين وعليه فينفع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم
ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد ومحذوره ان عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا يبعد لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين
فالظاهر انه يدخل في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون الصاحب فالظاهر انه يتصدق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية
علي بن ابي حمزة الواردة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني امية لعنهم الله تعالى واصاب مالا كثيرا وندم على ذلك فسأل الصادق ع عن ذلك فقال اخرج من جميع ما اكتسبت
في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به ورواية فيض بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد الصالح ع قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة
دراهم وانا صاحب فندق فمات صاحبها ولا اعرف له ورثة فرأيك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل بها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى
يخرج ولعل الامر بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره بالعمل لينتفع به وصحيحة يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا ع وانا حاضر فقال
له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال
تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة وفي نسخة حتى تلحقوهم بالكوفة قلنا لا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع به قال فاذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه قال له
على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ويؤيد هذه الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها مثل رواية حفص بن غياث قال سئلت ابا
عبد الله ع عن رجل من المسلمين اودعه بعض اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة
اللقطة يعرفها فان اصاب صاحبها ردها والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان
الاجر له الى غير ذلك ويستفاد من هذه الرواية وغيرها مما ورد في اللقطة مضافا الى قاعدة اليد الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا اخبار اخر
لما ذكر منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على حاله ويمكن حمله على قبل اليأس عن صاحبه او على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية
محمد بن القسم بن الفضيل عن ابي الحسن ع عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه
اختصاصه بوده من مال الميت الذي لا يعرف له وارث ويكون هذا من الانفال ولا ينافي الامر بالتصدق به في رواية فيض بن حبيب المتقدمة لاذنه في
صرفه على الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عده من جملة الفوائد والغنائم مال يوجد ولا يعرف له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب
وكيف كان فينافي روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب ايصال خمس الفوائد والغنائم ولو بعد حين لكن العمل في المكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعات
الاحتياط بناء على ما حققنا سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم لان هذه صدقة مندوبة يجب على
الشخص فعلها عن المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثانيان في مصرف صدقة الدين الذي لم يعرف صاحبه ولا وارثه ثم الظاهر من
اوليهما في مسئلة تراب الصياغة ان مصرفه مصرف الصدقات الواجبة بل صرح في مسئلة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة لحاجته ثم انه بعد ما عرفت من
هذا القسم العلم بقدر الحرام ولا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الاتية في القسم الرابع الا الى
ما يشمل صورة العلم بقدر الحرام كما ستعرف ان شاء الله تعالى وقد صرح باختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والتذكرة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والشيخ في
حاشية الشرايع والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض انه المشهور ولا يبعد دعوى عدم الخلاف في ذلك وان نسب الى ظاهر الخلاف واطلاق الغنية و
النهاية والوسيلة والنافع والشرايع والتبصرة واللمعة والمحكي في المختلف عن الحلبي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر ان مرادهم صورة عدم
تميز قدر الحرام تفصيلا ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسئلة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق مضافا الى ان ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الاتية
وستعرف انها ظاهرة سيما بعد تعليلها في صورة جهل المقدار تفصيلا نعم يمكن ان يتوهم بان التعليل وان اختص بصورة جهل المقدار الا ان فيه بناء على اختصاص الخمس في
المسئلة الاتية ببني هاشم اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصرفه فيهم الا ان الله سبحانه رضي مع الجهل بمقداره بالخمس وحاصل
ذلك انه لا فرق بين العلم بمقدار الخليط والجهل به في وجوب صرفه اليهم اي قد كان لا ان الله رضي عند الجهل بصرف خمسه فيهم فيتعين فيه هذا الكلام انما يتم في مال
يكون امره في نفسه مع قطع النظر عن جهالة مقداره اليه فيكون الجهالة سبب الرضا بهذا المقدار لا سبب كون امره اليه وح فيقوى اختصاص المعرف فيما اذا كان ام بكثرة
من باب الخمس ويؤيد ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق بين المختلط وغيره وربما يدعى
عموم رواية ابن ابي حمزة للمختلط وفيه نظر ودعوى تنقيح المناط بان يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما معارضة بمثلها فانه اذا
وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف او مجهولا له مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق به لزم
في القسم الرابع التصدق اولا بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى انه لعل لانضمام الشك الى القدر المتيقن مدخلا فيجب التصدق بالقدر المتيقن اذا علم عدم الزائد
عليه ويصرف في الخمس اذا احتمل وجود زائد عليه اولى بان يدفع بتنقيح المناط هذا مضافا الى معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما دل على اختصاصه بالامام ع مثل
رواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت فما عرفته من رواية ابن فضيل المتقدمة الدالة على اختصاص هذا المال بالامام ع فيكون الامر بالتصدق من باب الاذن وابن
بل ظهور رواية ابن حبيب في الحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال واخراجه صدقة قليلا قليلا مع احتمال ارادة الاخراج من بحر ولما رواه ابو يونس

ابي حمزة بن الوليد بن فيمن يخذ الوصول الى مالكه فرواية داود بن يزيد اني قد اصبت مالا قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت عنه فقال
له ابو عبد الله عليه السلام لو اصبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامره فحلف قال فاذهب واقسمه في
اخوانك ولك الامن مما خفت فاذا لم تكن تلك الاخبار سليمة عن موارد ها وهو التميز المال فكيف يتعدى منها الى المختلط واعلم ان المحكي عن الاردبيلي في كتاب اللقطة
وعن المجلسيين ان هذا القسم الثالث هو المشهور برد المظالم وزاد الاخيران القسم الرابع اقول ويدخل فيه ايضا ما استقر في الذمة من الاموال وان كان
حقيقة الرد لا يصدق الا على الاولين ويشكل فيما اوصى به ولم يعلم مراده وجعلنا المصرف مختلفا القسم الرابع ان يكون مجهول القدر منفصلا مع الجهل
بالمالك ولو في قوم محصورين والمشهور بين من تاخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه وحلية الباقي وعن الغنية الاجماع للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن
محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس
ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال اخرج
الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وفيما رواه المشايخ الثلاثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي
عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين صلوات الله عليه فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه
والحرام وقد اختلط فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق عليه السلام
عن رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة عن ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام قال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس
ظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس معناه المتعارف ومصرفه المصرف المعهود وهو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب وهو ظاهر
الرواية الثانية ايضا بعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمان الصادق عليه السلام وان كان كلامه حكاية
لكلام امير المؤمنين عليه السلام الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند المخاطب حين الخطاب واما الرواية الثالثة فلا تنافي
انها ليست ظاهرة في ذلك ولو نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعني الكسر الخاص من المال كما في اية الغنيمة بل انما اطلق لفظ الخمس مضافا الى المال
بملاحظة الامر بالتصدق وان كان قد نسب الى الخمس في بعض الاخبار الى ان اطلاقه منصرف الى الصدقة المقابلة للخمس بل نقول انصرافه اقوى من انصراف لفظ الخمس
المذكور بعده الى الحق الخاص لما مر وطلب التصدق من ويتصف المخمس فهو مبني على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال اذنه عليه السلام في صرف حصة المخمس الى شركائه مدفوع
مضافا الى ظهور الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا ان هذا كله مدفوع بظهور قوله
في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيف كان فلا اشكال في المسألة بعد ارسال الصحيحة
برواية ابن مروان المتقدمة المعتضدة بظاهر فتوى الاصحاب مع اعتضادها بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض عدم اطلاق يركن اليه الا انه يحكى عن
القول بعدم وجوب مثل هذه الصدقة لو لم يكن خمسا على بني هاشم اما لو قلنا به او احتملناه احتمالا ابرفع بظواهر ادلة الحلية من العمومات والخصوصات
دار الامر بين محذورين ولم يكن احتياط في البين لكن عرفت ما هو المغني عن الاحتياط في المسألتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال المختلط بالحرام
مع عدم التعرض لوجوب اخراج شيء منه اكثرها في المال المختلط بالربا مثل هشام بن سالم وروايتي الحلبي المرويات في باب الربا من الكافي وبعضها في غير
الربا مثل ما رواه في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل
قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة
ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ويمكن التفصي عن اخبار الربا بما ربما يستظهر من ذيلها من كون
مورد الرواية كان يأكل الربا وقد دلت هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب على حليتها ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اشارة
الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ومع ذلك فهذه الاخبار اخص من اخبار وجوب الخمس نعم يظهر من محكي السرائر وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان
فيه الربا ايضا واما موثقة سماعة فيحتمل ان يكون نفي الباس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد التخميس في مقابل الحرام
المحض الذي هو مورد السؤال حيث لا يجوز منه التصدق في بعض الصور فضلا عن تصرف اخر وكيف كان فالرواية ليست نصا في حلية جميع المال المختلط فهي
تقبل التقييد باخبار المسألة التي هي اخص منه مع مخالفة حلية الجميع للقاعدة العقلية المقررة من وجوب الاجتناب عن الشبهة في المحصور وامثاله لان الادلة
والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير اذا علم ولو اجمالا في امور محصورة ثم لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان في
الروضة والبيان ام لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قاعدة اليد وكون الاذن في التخميس في مقام بيان سبب اباحة التصرف في الباقي فلا يفيد
الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى النص بالضمان في اشباهه من التصدق بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل في قوله ان الله رضي من الاموال
بالخمس ان ولاية الخليط المجهول مالكه انتقل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضي عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال ومبرئ للذمة بحكم المراضاة الحاصلة
بين مالك الحلال وبين الشارع نعم لم يتقدم ذكره وهذا بخلاف مسألة التصدق بمجهول المالك واللقطة فان الظاهر ان التصدق بهما انما هو عن صاحبه باذن من الشارع

فان التصدق

في ايقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولي وان هو من ايصال المال الى ولي مالكه كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز ابقائه
امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافي الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب بعد معرفة الضمان وبهذا التقرير يظهر انه لو قلنا بكون هذا الخمس صدقة لا مصرفه
الا بحرمه فرعيه بنو هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات المفروضة عليهم ان قلنا بجواز صرف مجهول المالك واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة
مندوبة عن المالك بخلاف المال فيما نحن فيه فانه مال الله جعله صدقة واجبة فيدخل في الصدقات الواجبة **مسألة** لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط
باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب اولا هذا الخمس فاذا حل المال كله وطهر عن الحرام اخرج خمسه ولو عكس صح لكن يظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا
الخمس غير الهاشمي والا فليس له العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاط
الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان زكويا لم يسقط زكوته **مسألة** لو كان قدر المال مجهولا تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر عدم وجوب الخمس لان ظاهر التعليل
الاختصاص بغير هذه الصورة لانه كما تقدم وارد في مقام بيان التخفيف واستظهر في المناهل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوي وهو ضعيف والاطلاق ممنوع
وهل يجب صرفه في مصرف هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك ومن ان جعله في
القدر من ظهور التعليل في كون حكم المختلط في نفسه انه يصرف الى اهل الخمس وانما وجب الخمس في صورة الجهل تعبدا لرضا الشارع بهذا القدر والاقوى هو الاول
وعلى كل تقدير فيحتمل الحاكم او العدول والمستحقين بمنزلة المالك فيعامل معه ما مر في القسم الثالث من الوجوه تخفيفا ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر على صرف
الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في الواقع
لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوي بالنسبة الى هذه الصورة ثم ان القول بالاكتفاء بالخمس كما استقربه في المناهل ضعيف جدا وعلى المختار فهل يكون
صدقة او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد صدقة وجوه اقواها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم من وجوب التصدق بكل
مال مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز قال في كشف الغطاء ولو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو كعلم المعلوم حقيقة يرجع فيه الى الصلح وكذا لو علم
نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع والتصدق بالزائد او وجوب استرداد ما تصدق به من الخمس
فيسترجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض او الاكتفاء بما دفع وجوه اقواها الاول وسيجيء تقوية الاجزاء بالعمل في تعيين القدر المعلوم اجمالا على الزائد
ان كان هنا دليل او اصل يعتمد عليه في اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والاقوى وجوب العمل على المتيقن من حيث الاشتغال او على المتيقن من حيث
البراءة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واما عدم التطهير للمال المختلط ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر من
اصله فلو علم قدر الحرام اولا ثم تصرف فيه خلطه مع ماله حتى اشتبه او علم عين الحرام وان جهل قدره ثم تصرف فيه واشتبه في ماله فجهل قدره بالاضافة الى ماله
فالظاهر ان حكمها حكم مجهول المالك فيجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم بغيره فلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق الاخبار بالنسبة الى مثل ذلك
ولعله لذا قال في كشف الغطاء لو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام فيجمع شرائط الخمس فيجزي باخراجه فاخرجه عصى بالفعل او وجوب الاخراج
انتهى وتبعه في ذلك بعض تلامذته في كتابه وفيه نظر اذ المقدار الخليط اذا حكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير كمعلوم المالك داخل في القسم الثاني
الذي تقدم الحكم فيه ان المتولي لذلك هنا هو الحاكم اما لو لم يعلم كون الخليط من الزكوة او الخمس فالظاهر كونه كالمردد بين مالكين وكذا لو تردد بينهما
بين الاوقاف العامة لجواز صرفها في اهل الزكوة والخمس ولو كان ما فيه الخمس مشتركا فدفع احد الشريكين خمس حصته فيجوز له التصرف في باقي حصته
بعد ذلك انه لو امكن جبره على القسمة جبر **مسألة** لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق بالخمس في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم
ضمانه ثم يجب دفعه صدقة **مسألة** لو اوصى بمبلغ ما مبينا في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من الاطلاق هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا
بقصد احد القسمين جرت احكامه في الصرف فيهما فلا اشكال والا فهو صرف الى القسم الثالث من جهة ان الاصل عدم الزيادة وعدم احتمال الميت للزيادة او الى القسم
الرابع لان الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط في اموالهم ويحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين مالكين فيحتمل ان يوزع بينهما ويحتمل المصالحة معهما و
المتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لم يعلم كون رد المظالم حقيقة القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق ايضا عرفا على رد المظالم المستقرة في الذمة
فان علم ان الموصي اراد قدرا معينا فالحكم كما ذكر من وجوب القرعة او المصالحة على النصف او التنصيف من غير مصالحة نظير ما تقدم في المال المردد بين شخصين
وان علم انه اراد نفس المنفع من غير التفات الى افراده وعدم قصده فرد خاص منه كان يسمع ان من جملة الخيرات شيئا يقال له رد المظالم فيوصي به من غير ملاحظة
ان في ذمته وجها له شيئا للفقراء او السادة فان علم ان في ذمته حقا لاحد الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك فالظاهر ان الايصاء بهذا كالايصاء بمطلق
الصدقة ان لم يعتقد اختصاص هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف عند الناس من جعله في مقابل الخمس بالسادة **مسألة** الظاهر عدم اختصاص ما ذكر من الخمس
بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم رواية ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصه بالمكلفين
لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص عنه ايضا او بدله الى الحاكم وبتبعه هذا الخمس ليس حقا حادثا في اصل المال كالزكوة ليمكن دعوى انه فرع التكليف بل
هو حق ثابت في جملة المال المختلط معه ولذا لا يسقط بتلف المال من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخلط بسوء صنعه كالمكتسب المغمض عن مطالب الحلال من حيث

الحلية والحرمة فما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في مالهما ضعيف مسئلة لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظاهر الاجزاء وعدم وجوب التصدق
بما بين من المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع الى السادة لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه
او مساواته فيكون شبه المصالحة والمراضاة من طرف الشارع مع المالك نظير ما اذا وقع هذا من مالك الحرام في صورة معرفته مع مالك الحلال ومنه يظهر انه
لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا رجوع ايضا على خلاف ما اخترناه سابقا وفاقا للماتن وه ودعوى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه او
التساوي الواقعي وهو مع النقص خلاف ظاهر قوله ع ان الله رضي من الاموال بالخمس وقوله وسائر المال لك حلال ومما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال
من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الزيادة المتبينة مشاعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلثا للمال او يكون شيئا معينا
الفرق بينهما لان المفروض صلحه وعوضه الى الشارع حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظاهر عدم وجوب دفع الزائد ايضا عن الشيء بعضه مسئلة
الظاهر انه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وقد ادعى ظهور الاتفاق في الاخيرين في المناهل وعن ظاهر المنتهى
الاول سيعه في الغنائم ويدل عليه اطلاق الاخبار واما الغنيمة فالظاهر انه كذلك لما ذكروا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة اولا ثم تقسيمها بين من حضر القتال على
الطفل ويدل على الاطلاق في الاربعة المذكورة وفي الحلال المختلط اطلاق رواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط
بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس واما الارض المشتراة من الذمي ففيه اشكال من تضمن الرواية لفظ على الظاهر في التكليف ومن امكان هذا الظهور لكثرة
استعمال لفظة على في مجرد الاستقرار كما في قوله عليه دين وعلى اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب فظاهر اطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها ومن المنتهى
في فرع مسئلة الكنز الثالث والصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لما تقدم من انه اكتساب وهما
من اهله فان هذا الدليل ظاهر في ان عليهما خمس كلما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص بانها اكتسابات
فيدخل تحت الاية ثم تعميم الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعواهم الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات عدم الفرق في ارباح المكاسب بين البالغ وغيره مضافا
يدل عليه اطلاق بعض الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وقبله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع عن الخمس قال في كل ما افاد الناس من قليل وكثير وقد ادعى في المناهل
ظهور اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل انه صرح باشتراط الكمال في الزكوة واهملوه هنا كالتصريح في اشتراطه هنا فيما كان
اجماعا وهو حسن ومن العجائب ان هذا القائل يرجح اخيرا اشتراط الكمال لعمومات ما ورد في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال الصامت والدين شيء وقوله
في مال المملوك شيء في غير واحد من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ في المال المختلط
اظهر لو دل دليل على حصر التكليف مع انك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لا بد من استثناء هذا القسم منه لانه في الحقيقة اخراج مال
الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاية
فيها لما قبل البلوغ وما بعده وان كان التكليف بالخمس متعلقا به بعد البلوغ فان اثبات التكليف لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظاهر من الاية
انشاء هذا الحكم اعني السببية المستفاد من الاصول المتضمن لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين لانشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من تحقق منه الشرط من البالغين
نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا الغنيمة الحاصلة لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من استدل من الفقهاء
بهذه الاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين الا ان يقال مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه
لغير البالغين الاخبار وهو منافي المعروف من استدلال المنتهى مسئلة يجب الخمس فيما يكتسبه العبد لنفسه لعموم ادلة الخمس وليس للمولى منعه لثبوته بحكم الشرع
ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس على الوجه المتقدم في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس وانما هو شرط في وجوب
اداء فاذا تمكن اداه مسئلة الظاهر تعلق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن والارض المبتاعة من المسلم والحلال المختلط بالحرام المظنون عدم الخلاف في ذلك واما
ارباح المكاسب فالظاهر انها كذلك لان الظاهر من ادلتها سيما الاية التي استدل بها كثير من الاصحاب لكن الظاهر عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسه بل له اخراج
خمس الفائدة بل الظاهر ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز دفع القيمة في هذه الاشياء الظاهر ذلك كما صرح به
بعض بل يظهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة مذهب الاصحاب وسيجيء حكايته كلامه
في تلك المسئلة لقوله ع لمن وجد كنزا فباعه ادخمس ما اخذت يعني من الثمن ورواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك والبردي والقصب من القطعة ورواية
السرائر المتقدمة فيما يباع من فواكه البستان والاجزاء بخمس الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما
تقدم في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق ع وكيف كان فالظاهر من الروايات منضمة الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز
التصرف في الاعيان الخمسية من ضمان الخمس ولو نوى عدم اعطاء الخمس فالظاهر حرمة التصرف في العين وكونه غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة الضمان
بالاخبار والسيرة ولما ورد في غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده عن اسحق بن
عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته بمالي حتى ياذن له اهل الخمس وفي غير واحد مما تقدم في خمس الارباح

منها ما ورد في صحيحة الفضلاء من انه هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا وما عن اكمال الدين انه ما ورد على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان
العمري قدس الله سرهما في جواب مسائله الى صاحب الدار ع قال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل
ذلك فهو ملعون ونحن خصمائه فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب وبدونه ايضا جميع ما ورد في تحليل المناكح
للشيعة ليطيب لهم الولادة وان كان مختصا بخمس الغنائم او الانفال واما لو تصرف مع الضمان ولا يبني على عدم الاعطاء فمقتضى القاعدة والاخبار عدم حل اشتراء
الخمس وان كان ممن يعتقد جواز البيع فسادا في مقدار الخمس الا ان الظاهر مما تقدم من روايات دفع القيمة الظاهرة في عدم ضمان البايع حين البيع لو جعله وكذا بعض
ما ورد في صورة العزم على عدم الاعطاء هو الجواز واشتغال الذمة ان كان التصرف بالاتلاف وتعلق الخمس بالعوض ان كان معاوضة مجردة عن المحاباة والا
فكالاتلاف في مقدار المحاباة او في المجموع والمسئلة محل الاشكال لعدم دليل يوجب الاطمينان في مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة عن التصرف في مال
الغير نعم المعاملات الواردة على العين التي حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج عن محل الكلام لاجماعهم ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة
وان علم بعدم تجدد مؤنة او خسارة على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة وان كان في تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى
معه الاحتياط ولا شك ان الربح يصير متعلقا للخمس بمجرد الظهور دون الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف
التجارة بماله والظاهر انه لم يلتزم به احد لا فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتعقبه لان
مقتضى عدم وجوب العزل والاذن في التصرف فيه في جملة المال والظاهر انه كسابقه مخالف للفتوى والعمل لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخسارة
دون الربح وان كان لهم حق متجدد فيه كما في عامل القراض نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين في مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين ثم خسر في تجارته خمسين
الخسارة على الربح ورأس المال لكنه ضعيف لما سيجيء فتعين ان يكون الاذن في التجارة فيه على وجه التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح ثم لو عاوض الحاصل
والاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين كما في الكنز المبيع في الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من
التجارة مثلا وقد عرفت سابقا في مسئلة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت ولم
تتحد عرفا الان موضوع وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاد لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا قويا وجوب اخراج مؤنة السنة من المجموع التي تحصل
بظهور اولها وتنتهي بانتهاء آخرها من ذلك المجموع وح فالغنيمة هي الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الغنيمة الى التجارة
الواحدة المستمرة المشتملة على المعاوضات المترامية انما هي ملاحظة رأس المال الموجود في المعاملة الاولى ثم اضافة كل فائدة الى التجارة بالمعنى الاول دون المعنى
الثاني فيجب ان يخمس من الفائدة والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول فصدق المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي حصلت منه
لا يزول لصدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة في الحول فان المتعلق للخمس هو كل الفائدة التي هي محل لاخراج
المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة في بعضها نعم لو قلنا ان كل فائدة تحصل في تجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة يوضع الربح
المتجدد بمقدار ما يخص حصة الخمس ويخمس باقيه المختص بمجموع رأس المال او بقدر اخماس الربح فيحصل الشركة وهكذا نعم هذا الازم من جعل كل فائدة فائدة
متعلقا للخمس ويجب مؤنة السنة منه مختصة او موزعة عليها وعلى غيرها السابق واللاحق على هذا لو ربح سمائة ووضع المؤنة ثم اتجر بالخمسمائة وربح
خمسمائة فصار الفاوجب عليه المائة من الخمسمائة الاولى وشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجب على المالك الخمس من الاربعمائة
وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون مائتين الا ان يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا ايضا للاجماع او سيرة او لا يقول بتعلق الخمس في
المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر ان عدم استحقاق اهل الخمس ما يخص من عموم الربح المتجدد بين ان يغنم
التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه او لا يبني على عدمه نعم لو عارضه في غير تجارة الحول بانيا على عدم الخمس جاء فيه مقتضى القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشتري
مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البايع بما يخص من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض الصفقة ومثله ما وقع في الحول فيما اذا علم بزيادة الربح الاول عن المؤنة وقلنا
بفورية الاخراج بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو المحتمل نظرا الى تعليلهم جواز التاخير بكونه احتياطا للمكلف الدال على عدم الجواز اذا لم يتحقق الاحتياط
كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة وعدم حصول المؤيد بجريان دليل فورية الزكوة التي اجروها في خمس غير المكاسب في خمسها ايضا نعم ادعى في المناهل ظهور
عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابل الدليل العقلي مشكل الا انه قد تحقق في مسئلة عدم اشتراط الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون
قولهم يجوز تاخير الخمس احتياطا للمكلف معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما سيصير مؤنة له في الواقع فاذا وقع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد تعين
استرداده عن المستحق لان تعذر الاسترداد المتفرع على ايصاله في الملحوظ يحتمل الاحتياط الحادث بعنوان يعني الاحتياط الحاصل بعد خمس ثم دفع الخمس قبل تجدد تلك المؤنة
والمفروض انه خمس وجب وقع ح فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب بتمامه حين ظهوره الى تمام حوله فكل زمان يريد اخراجه يلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة الى
تلك الزمان فلو كان فوريا كسائر ما فيه الخمس كان اللازم ايضا ملاحظة المؤنة في زمان وجوب التعجيل وربما يؤيد ذلك ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي
المتنجز من اول الوقت الى آخره لا الوجوب في اول خاص مع كونه متزلزلا ومراعا بعدم تجدد زيادة مؤنة مسئلة المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام

بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب اصحابنا وعن الامالي انه من دين الامامية لظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الآية ويدل عليه الاخبار المستفيضة كموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما في قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول والامام واليتامى يتامى آل محمد والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة الحسين على بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة وخبر يونس قال يقسم الخمس ستة اسهام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا يقدح ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط منهم سهم رسول الله وهذا القائل غير معروف كما في المسالك ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال يقسم الخمس ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر من بعد رسول الله فله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته وان حكي بعض اسقطها كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في المختلف موافقة المشايخ الثلثة وباقي علمائنا وكيف كان فليس ما يتوهم امكان الاستدلال له عدا صحيحة ربعي عن ابي عبد الله قال كان رسول الله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان له ذلك ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم خمسا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول واجاب عنه في المختلف كما عن جماعة ممن تبعه بانه حكاية فعل فلعله اخذ دون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين واستبعده جماعة منهم صاحب المدارك بعدم منافاة ذلك لقوله في ذيل الرواية والامام يأخذ كما اخذ الرسول اقول هو كذلك وان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما اذا حملناه على حكاية فعل الامام ايضا وعلى ان المراد التسلط على اخذ صفو المغنم واستحقاق ذلك فلا منافاة وحمله على وجوب الاخذ مطابقة في جواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام حيث انه يتوهم عدم الاستحقاق عليه لكونه في اخذ مال الناس واطباق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي والاولى بالدفع من توهم جواز اخذ الزوائد غاية الامر هنا ويبطل ما ذكر من حمل الاحتمالين فلا يصلح للاستشهاد مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها بين العامة **مسئلة** المشهور بين اصحابنا هو ان المراد بذي القربى هو الامام وهو المحكي عن المشايخ الثلثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار وعن مجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر من الفقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من موثقة ابن بكير والمرفوعة والمرسلة ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الآية وفيها نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا يقدح ضعف سندها بعد الانجبار بما عرفت وعليه وعن الشيخ نسبته الى رواياتنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا ثم ظاهر الآية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قول الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية ابن مسلم عن مولانا الباقر المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذوي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على ارادة الامام من الآية والخبر بالجمع في الاخبار المتقدمة اما باعتبار ارادة جميع الائمة صلوات الله عليهم او بارادة اصحاب الكساء واما باعتبار ملاحظة كل امام تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة لا يحتاج الى تخصيص ذوي القربى فيها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله في حياته مضافا الى سهميه كما صرح به في المعتبر وغيره بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه وصح فلم يكن يصرف سهامه فيمن شاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول بعموم ذوي القربى في الآية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ لم يعرف له موافق الا ان ابن بابويه في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان الاسهم الثلثة بعد رسول الله للامام ويدل عليه ما تقدم من المراسيل الثلث وصحيحة البزنطي عن مولانا ابي الحسن الرضا في تفسير الآية قال فما كان لله فهو لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ونحوها المحكي عن بصائر الدرجات وفي مرفوعة احمد بن محمد قال فالنصف له يعني نصف الخمس للامام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها المروي عن تفسير النعماني **تنبيه** اعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والارض المشتري والحلال المختلط وهو المشهور بل عن السيد دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان ومجمع البحرين والامالي ويدل على التعميم الاول صدر مرسلة حماد بن عيسى ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين ففي صدر الاولى الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الغوص ومن المعادن ومن الكنوز ومن الملاحة الى ان قال ويقسم الخمس على ستة اسهم ونحوها صدر المرفوعة ويدل على ثبوت هذا

الحكم في الارباح ايضا الآية الشريفة اما بنفسها بناء على ان الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة كما هو صريح كل من استدل بالآية الشريفة على وجوب الخمس في غير الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسب في الحدائق عموم الغنيمة في الآية الى جميع الاصحاب الا الشاذ وفي الرياض في حكم الخمس في غير الغنيمة دعوى الاجماع والاستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة في الآية واما بضميمة الاخبار الواردة مثل رواية موذن بني عبيس ومكاتبة ابن مهزيار المتقدمة في مسئلة وجوب الخمس في الارباح وما ورد عن ابن عبد المطلب سن في الجاهلية امورا اجراها الله في الاسلام منها انه وجد كنزا فاخرج منه الخمس فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية فان اختصاص الآية بغنائم دار الحرب لا يدخل له الركاز سنة عبد المطلب في الاسلام وما عن زرارة وابي بصير وابن مسلم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال والخمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله عز وجل يقول واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء فما يدعون له لا مما يأخذون منه وعن الرضوي بعد ذكر الآية ان كل ما افاده الناس فهو غنيمة وما رواه الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسئلة وجوب الخمس في ارباح المكاسب **مسئلة** المشهور بين الاصحاب ان المنتسب بالام الى هاشم يحرم عليه الخمس ويحل له الزكوة لعدم دخوله في منصرف عنوان بني هاشم ولا في حقيقة عنوان الهاشمي فيحل له الصدقة بمقتضى ما دل من الاخبار الكثيرة على اناطة الحلية والحرمة بهذين العنوانين اما ما دل على الاناطة باولهما اكثر جدا واما ما دل على اناطة الحكم بالثاني فقوله ع في موثقة زرارة لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي ان الله تعالى جعل في كتابه لهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر ولا ينافي ذلك اناطة الحكم في بعض الاخبار بالمحمدي وفي بعضها باهل بيته وفي ثالث بقرابته لان هذه العناوين بعد تسليم صدقها على محل النزاع ثم انصرافها الى ما انعهد يجب ان يراد منها خصوص مصاديق العنوانين المتقدمين مع اشتمال اكثر هذه الاخبار على ان المراد بهذه العناوين من تحرم عليه الصدقة ثم الظاهر ان عمدة انبناء المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما زعمه في الحدائق حتى الزم كل من قال بالحقيقة باستحقاق الخمس حتى تخيل ان القائلين بالاستحقاق هنا اكثر وان لم ينسب الا الى السيد المرتضى لما عرفت من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الى هاشم والظاهر منه الوصول اليه بالاب وفي لفظ بني هاشم منصرف الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا المعنى ولو سلمنا انه حقيقة في الاعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني آدم يا بني اسرائيل فان الظاهر ان بني هاشم عرفا مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة اليه فالظاهر منه ما يرادف الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف بان اسم الولد يقع حقيقة على ولد البنت الى عدم الاستحقاق كالحلي فانه قد تكرر في محكي عباراته في الميراث دعوى الاجماع وعدم الخلاف على الحقيقة ومع موافقته للسيد في تسليم اولاد البنت ما لاولاد الابن للذكر مثل حظ الانثيين وقد خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في المختلف نعم في حاشية الشرائع نسبة الحلي موافقة للسيد وكذا الشيخ في الخلاف حكي عنه القول بالحقيقة مع انه لم يطلب هنا عن خلافه موافقة السيد وكذا الشهيد قدس في اللمعة قال لو وقف على الاولاد اشترك اولاد البنين والبنات وقد وافق المشهور وكذا ابن زهرة في باب الوقف على اولاد الاولاد ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا ان مستحق الخمس من الاصناف الثلثة من ينتسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وعقيل وجعفر والعباس والزبير موافقتهم هنا للمشهور مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من ان المناط هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح شارح الشهيد في اللمعة بعد ما تقدم عنه من دخول اولاد البنت بانه لو قال هذا وقف على من انتسب الي لم يدخل اولاد البنات وقد حكي عن الشيخ في الخلاف انه قد اجاب عن احتجاج من انكر كون ابن البنت ابنا بقوله بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد بان مراد الشاعر هنا نفي الانتساب بمعنى ان اولاد البنات لا ينتسبون الى امهم وانما ينتسبون الى ابيهم ونحوه حكي عن الحلي في رد هذا البيت وقد عرفت ان ابن زهرة مع دعواه الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا بمن ينتسب الى امير المؤمنين واخوته فعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب مضافا الى ان ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة ان نظرهم الى عنوان ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكرون ايضا ينكرون ذلك مع ان اجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك ان خلافهم في تلك المسئلة في انه هل يقدح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا والخلاف هنا في ان الانتساب كما انه يحصل بالاتصال بالاب ولو بوسائط فهل يحصل بالاتصال بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص حتى مع الواسطة لا يوجب جواز الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول وانكار الثاني كما ان نفي جواز الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط فظهر ايضا ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري في الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد البنات لو وقف على من انتسب اليه وكانه زعم ان كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بالطريق الاولى كما ذكره في المسالك من دخول اولاد البنات فيمن انتسب اليه الذي هو المناط المستفاد من الاخبار وضعف في بعضها انصرافا في آخر وتقييدا في ثالث هذا كله مع ان مرسلة حماد صريحة في مذهب المشهور خلافا في كون ولد البنت ولدا وابنا حقيقة مع حرمانه عن الخمس بقوله في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء ان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم ولا يضرها الارسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من اصحاب الاجماع مضافا الى استمرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب بالام معاملة العامي المطلق اذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزالوا محافظين على سلسلة انسابهم لو كان في بعض طبقاتها امهات هاشمية هذا هو الكلام

فحكم الخمس لهم واما الكلام في اطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التأمل في اللغة والعرف ان الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد الصلب دون ولد الولد وان كان ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الاطلاق اذا قامت قرينة على وجود الواسطة ومع ذلك فالظاهر جواز اطلاقه بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن فالمعنى المجازي هو القدر المشترك الا ان المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت ويدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب الولد والابن عن ولد الابن فضلا عن ولد البنت فلو قيل هؤلاء ولد الابن والوالد لا يقتضيانه فكان المتبادر من الاخير ابن الاب بلا واسطة ويصح سلبهما عن الجد لولد الابن فكذا الاول ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة ولم تدل قرينة على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاول والظاهر ان هذا التبادر من باب تبادر الفرد الشائع من الكلي الذي يستعمل فيه اللفظ مجازا من باب تبادر الفرد بحسب القرينة ولا من باب سلب المجاز من المجاز بمعنى ان يكون التجوز في اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة في الاصل للانتساب على وجه المباشرة في التولد وبما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاحتجاج عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم صلوات الله عليهم في نسبتهم انتسابهم الى الرسول بعنوان الابن والولد المبنية شهادته على السؤال والجواب على دعوى الانتساب بهذا العنوان فيمن ينتسب بواسطة الصلب لا الرحم لا على مجرد المكابرة والحجاج بين ما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه مستشهدين بالآيات في دعوى ابناء الاسود على جهل السائلين بلغة العرب وحقائقهم كما ترى بل الاولى حمله على نظر السائلين الى المتفاهم العرفي نظرا الى الانصراف الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم كون ذلك منكرا في الاستعمال على وجه الانتساب الحقيقي واما الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك ملحوظا في الاسولة والاجوبة اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر عن كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة او مجازا فحاصل الاعتراض ان الائمة بنو علي لا بنو رسول الله سواء كان اطلاق هذين العنوانين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل الجواب صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم على نحو اطلاق العنوان الاول ان حقيقة من حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر بما ذكرنا ان ما طنب في الحدائق من الطعن على المشهور انما يرد على من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني وان الاول بمعنى حقيقي دون الثاني ثم انه ربما يعترض على السيد ومن تبعه بما حاصله على قوله انه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لاستحق الزكوة من جهة صدق التميمي مثلا والاموي فيلزم منهم التناقض وفيه ما لا يخفى فان الخمس انما انيط في الاخبار بالهاشمي ولم ينط استحقاق الزكوة بعنوان خاص آخر حتى يجتمع الاستحقاقان من جميع العنوانين باعتبار الاب والام وانما الزكوة لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا فيمن فقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد من احدهما استحق الخمس دون الزكوة وهذا واضح جدا

مسئلة المشهور مطلقا او بين خصوص المتأخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف الثلث بل يجوز ان يخص به صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف واحد بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكانه مصرف النصف فقراء الهاشميين كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل قوله في مرسلة حماد المتقدمة انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مسئلة عدم سقوط الخمس في الارباح الواردة في وصية رسول الله انه عدّ من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي المؤمنين وامير هم ومن بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بنو هاشم ومن المعلوم ان فقراء الناس ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهما من صدقة فجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك للمتتبع في الاخبار مع التأمل فيها وان المقصود دفع حاجة جميع الطوائف ولو بان يعطى تمام خمس مال للبعض وتمام آخر لآخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة سيما اذا لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ في المبسوط من وجوب التقسيم من ان عبارته المحكية في الحدائق الامر الخامس في مقام ذكر وظائف الامام في تقسيم الخمس مع صدده الها بلفظ ينبغي ذكرا منها ما ليس بواجب انه ذكر في اخر المبحث انه اذا حضر الثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرقون في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السرائر نعم المحكي عن ابي الصلاح ما هو اظهر من ذلك حيث قال يلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام والشطر الآخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيحة البزنطي الآتية بل هو على خلاف المقطوع به كما اذا كان اليتامى الفا والمساكين الوفا وابن السبيل واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكي عن الشيخ اختياره بعد حكايته عن الحلي والمحقق ولم يعلم فتوى المحقق بالوجوب في كتاب من كتبه مع ان المحكي عن الحلي الاستحباب نعم مال اليه في الذخيرة ولعله لظاهر الآية بناء على ارادة الملكية منه لكون اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع نصف الى الامام ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة اقسام ويرد على الآية منع كون حقيقة في الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس في مقابل غيرهم بمعنى انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق في تفسير الآية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول مسئلة تقسيم الخمس ستة اقسام ووجوب دفع الاسهم الثلثة الى اربابها فالدليل خارج من اجماع ونص مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما في قولك المال لزيد

الى الطائفة باعتبار مفهومه العام للجميع ما يفرض له من الافراد كما في قولك المال للفقراء لكن يمكن التفصي عن هذا كله بان الاختصاص المطلق ظاهر في الملك مع قابلية المختص للملكية والمختص به للمالكية فليس الملكية معنى مجازا للام بل هو مقتضى اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين اي ارادة الملكية موجود بعينه عند ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع مالكا واحدا وهذا المعنى بعينه موجود عند ارادة الاختصاص فاذا قال للوصي هذه الضيعة بعد وفاتي للمسجد كذا ومدرسة كذا هذا كله مع ان اللام في لذي القربى للملكية جزما وعطف الطوائف عليه من تكرار اللام يفيد كونهم ملاكا ايضا كيف ولو قلنا بان المراد بيان المصرف لم يفد الآية وجوب اعطاء الامام سهمه وكان الآية غير منافية للاعطاء سهمه الى الطوائف مطلقا او من بني هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار ان الكتاب ناطق بان لهم في الخمس سهما وانهم جحدوا كتاب الله الناطق بحقوقهم كما في رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين وقول احدهما فرض الله نصيبا لآل محمد فابى ابو بكر ان يعطيهم الخبر وغير ذلك واما تأييد حمل الآية على بيان المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب قسمة الخمس على افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك قبل القسمة الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ففيه ما لا يخفى اذ لزوم الاولين مبني على ارادة الاستغراق من اليتامى والمساكين والظاهر من الآية سيما بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما في وقف على الفقراء وهذا لم يعد وفاتي واما اللوازم الباقية فمبنية على عدم جواز ضمان المالك الخمس وقد ثبت الجواز بالدليل كما اشرنا سابقا نعم يمكن الاستشهاد على ارادة بيان المصرف وان الطوائف الثلث في حكم مصرف واحد حمل اللام على الملكية او الاختصاص على وجه الاشتراك واستقلال كل منها من حيث المصرفية لزم بظاهر الآية التسوية بين الاصناف كما صرح به الحلبي في عبارته المتقدمة مع انه لم يعمل على اطلاقه بما يمكن دعوى القطع بفسادها بل يرده مطلقا صحيحة البزنطي على الرضا ارايت لو كان صنف من الاصناف اكثر وصنف اقل ما يصنع به قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع اليس كيف يعطي على ما يرى كذلك الامام ونحوها مرسلة حماد الطويلة الدال على ان الامام ما يصنع به قال ذلك الى الامام الاعطاء بمقدار الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في اصل المسئلة وكيف كان فلا ريب في دلالته على عدم وجوب التقسيم اثلاثا بل على جواز اعطاء مع انه لا يوجد ابن السبيل بل اليتيم في بعض الاوقات فالتزام العزل لهما او خروج هذه الصورة عن اطلاق الآية بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبر فيه الفقر فلا يظهر وجه لاستقلال كل منهما بالمصرفية فالصرف في اليتيم صرف في الفقير فتثليث القسمة غير واجب ابدا ولم يقل بوجوب التثنية احد مع ان ابن السبيل غير حاضر غالبا بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن ان يظهر الثمرة في عدم جواز اعطاء كل النصف لغير اليتيم مع وجوده او ان ملتزم بان المراد بالمساكين خصوص البالغين هذا مع ان الآية مختص بالمشافهين ولا ريب في اختصاص الخمس في زمن صدور الآية بما كان يجتمع عند النبي او يقال ان المراد بالموصول هو ما غنمه المخاطبون لا كل مخاطب ولا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبي والامام صلوات الله عليهما على جميع الاصناف بل الاشخاص بل لا ريب في وجوبه بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم نظرا الى ان حكمة الخمس رفع حاجتهم بل في كتاب الفقيه اذا وصل اليه مجموع خمس الاموال الذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة بيوشذ بيد النبي يجب عليه التقسيم على الاصناف بل الاشخاص عندهم واين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوائف فالظاهر ان التقسيم في الزكوة ايضا كذلك ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايضا يجاب عن الاخبار الواردة في تقسيم الخمس ستة اسهم فان اكثرها بين وارد في تفسير الآية وبين ظاهر في تقسيم النبي والامام عليهما السلام اصل الخمس من جميع الاغتنامات اذا حصل بيدهم مسئلة الظاهر اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من النصوص من ان شرع الخمس الخلة ويدل على خصوص ما تقدم من بعض فقرات المرسلة الطويلة كما دان الله جعل للفقراء قرابة رسول الله ما اغناهم به عن صدقات الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس الآمرة بدفع الخمس الى ضعفاء اهل البيت مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها ايضا من ان الامام يعطي اهل الخمس بقدر ما يستغنون به لسنتهم والمفروض ان اليتيم الغني عنده ذلك فدلت على اختصاصه عن اليتيم لو ذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لاجل مقابلته بالفقر في الآية وفيه ما لا يخفى سيما بملاحظة آية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما مر في الخمس لا دلالة البدلية المستفادة من النصوص والفتاوي الدالة على الاتحاد في الحكم والمورد الا في هاشمية المستحق هنا وعدمها هناك نعم ينتقض ذلك بالعدالة عند من اعتبرها هناك واما عند من لا يعتبرها فهذا ايضا احد الادلة على عدم جواز القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يخفى اعتباره هنا ايضا لاجل ما ذكره لاجل اشعار التعليلات الواردة هنا اذا قلنا بان وجوب الانفاق عليه لا يخرجه عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق به على الوجه اللائق يوجب الغناء فلا اشكال وبالجملة فالمختار ما تقدم من التفصيل في الزكوة مسئلة اذا كان الامام حاضرا مبسوط اليد فلا اشكال في عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات في الجملة وان كان حاضرا غير مبسوط اليد كازمنة حضور الائمة او العيبة الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله تعالى انقضائه فالاقوى ايضا عدم السقوط وهو المعروف بين الاصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط من الله عز وجل ومن الائمة صلوات الله عليهم اطلاق ادلة الخمس من الكتاب والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك لاحتمال الاختلاف في الصنف مدفوعة بما يدفع به هذه الدعوى بالنسبة الى كل حكم يستفاد من خطاب الكتاب والسنة المختصة وضعا وارادة بالمشافهين

من الحاضر في ذلك الزمان بانه ذلك المجلس فضلا عن الغائب بل يكون في عموم الحكم في هذه الاخبار للغائبين استشهاد الائمة بها كما تقدم من الاخبار المستفيضة
مع ان قضية هذه الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا سقوطه بابراء اهله هذا مع ما عرفت من الاخبار المشددة في امر الخمس الدالة على مداقة الائمة
فيه مثل قول الصادق ع اني لاخذ من احدكم الدرهم واني لمن اغنى اهل المدينة ومثل قول الحجة عجل الله فرجه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل
ما لنا درهما ومثل قول ابي جعفر ع في جواب ابي بصير حيث سئله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك
الدال على الامر بدفع الخمس اليهم ومطالبتهم والانكار من تحليله والتكبر على من يستحله منهم مثل قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة في مسئلة الغنيمة بدون
الامام ع في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فمن كان عنده شيء من
ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا صلوات الله عليه لمن جاء من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما احل هذا تمحضونا
المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا الذي جعله الله لنا لا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني ع لصالح بن محمد بن سهل حيث جاء يستحله من عشرة الاف
انفقها من مال الامام وقبله احدهم يثب على اموال حق ال محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجئ فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني
اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل امره علي بن راشد في المكاتبة في ارباح المكاسب بالقيام باخذ خصوص الخمس من مواليه
ومثل ما ورد من الامر بتصدق خمس المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين ع الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب ومن جميع ذلك
ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد عن بعض اصحابنا قدس الله ارواحهم من القول بسقوط الخمس مطلقا في زمان الغيبة وتبعه على هذا سلار فيما حكي
عنه وهو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني قال انه مشهور الان بين جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم
بالغيبة ما يعم زمان تصدي الائمة ع بغير بسط ايديهم لاستدلالهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله ص وامير المؤمنين ع والطاهر
وكذا سائر الائمة ع وقد توهم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايضا بمنع دلالة اكثرها وامكان الحمل
الحمل في كلها او جلها على الغنيمة من النهوض بجباية الاخماس بعد كلامهم او حصولها خاصة مثل عسرة السائل وكثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما
عليه جملة مما نصصنا وان كلفنا اكر ذلك اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي تعلق
الخمس بعينها الذي انتقل الى الشيعة من ايدي المخالفين او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظاهر في ارادة خمس غنائم
دار الحرب بناء على ان العفو انما هو من حقهم المتعلق بما يغنمون على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ما هو ظاهر بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المنافع
من مثل قوله ع من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا
لربهم واحدا واكلوا اربعة حلالا وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم نصيبا فيه لانها
وجود المقصود عنهم ع كما يظهر ذلك من نظائرهم ع ومن تعليلهم التحليل بطيب المولد الى غير ذلك من الامارات الدالة على ارادة خصوص هذا القسم من لفظ الخمس
نعم ما دل على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله ع الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل منه ليزكوا ونحو ذلك ولا يخفى انها مع ما ذكرنا من
قابلية الحمل معارضة باكثر منها منها ما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم ع ويتلوا القول المذكور في الضعف الحكم بسقوط
حصة الامام ع في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه نظرا الى ظاهر اخبار التحليل
سيما المعللة منها بطيب الولادة المختص الحاصل لا بجمع تمام الخمس سيما المسبوق منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان يعمل بظاهرها او يطرح
او يؤول كل من دعوى انصراف تحليل المحلل فانما يصرف عن ظاهره اذا لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هنا كذلك اذ للامام الولاية على الزكوة و
نحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رايت صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله فكيف
حال الخمس الذي جعله الله لبني هاشم اكراما لهم بل تطفلا على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد في خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما ورد ان لنا الخمس
ولنا الانفال ومثل ما ورد ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ومن يليها من الحجج من ذريتها بعدها حيث يشاؤا الى غير ذلك مما لا يبعد تحطيطها
القول بان تمام الخمس للامام ع وان كان عليه بالتزام الحر بالزام اعدان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظن ان هذا خلاف الاجماع بل صريح الادلة
وبعض الاخبار مثل رواية الثمالي المتقدمة في حل المناكح وقول ابي جعفر ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء وقال ع بعده فنحن اصحاب الخمس و
الفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الثلثة لا الثلثة كسائر الاخبار المحكي عنها الاختصاص في الكل الذي بها
الولاية عليه في البذل والحرمان والتحليل وللطائفة الامامية المحقة وكيف كان فلا دليل على حل حق الامام ع خاصة بل اخبار التحليل بعد ما كانوا
في المناكح والارضين والمتاجر يعمل بها بالنسبة الى حصة السادة ثم ما يطرح منها او يؤول نحو ذلك بالنسبة الى حصة الامام ع واضعف من هذين
القولين ما اختاره صاحب الحدائق من وجوب نقل الخمس كلا الى الحجة ع او الى وكلائه فرعا يصحوا الشيعة كما في رواية ابي سيار او دعوا يتطلبا الاسك
وربما يأخذون وينفقون منه على قبيلهم قدر الكفاية واما حال الغيبة فحل اقوال افضلها صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام ع فالظاهر

تحليله التوقيع المتقدم عن صاحب الزمان روحي له الفداء في قوله ع واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا العفو
ان امر الخمس راجع في كل زمان الى الحجة في ذلك الزمان وفيه ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فالتحليل المستفاد من تلك
الاخبار حكم عام لجميع من قصرت ايديهم العادلة صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام في حصة الاصناف ايضا وفي كل الشيعة وقد اولها المحدث المذكور
بان المراد واما حقنا من الخمس انما نظر فيه جمع بينه وبين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصصهم وفيه مع انه لا بد من تخصيص الشيعة بمن في زمان
اما منه كيف يمكن الحكم بسقوط الفريضة الضرورية بمثل هذا السند مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره ونال الشار بدفع الخمس الى العمري وان زعم المحدث
المذكور عدم دلالتهما على الثبوت مع ان الجميع يحتاج الى صرف الخمس الموضوع للمجموع الى البعض بل اما ان يحمل على اطلاقه واما ان يراد به ما ذكرنا من القدر المعهود
المتعارف في الدولة الاموية والعباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المقاتلين لاهل الحرب ويظهر مما ذكرنا ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم
وكتاب منتقى الجمان من سقوط خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصه بالامام ع مثل ما ورد من ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب
لفاطمة صلوات الله عليها ومثل ما تقدم من رواية الحرث بن المغيرة الطبري من قوله ان لنا اموالا وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت ونحو ذلك مما تقدم من ان
المراد تخصيص الحق به باعتبار وجوب دفعه اليه وولاية بذله ومنعه وتحليله ومطالبته وللاداء ونظير ذلك فما لا يقول القائل باختصاصه بالامام ع وما ابعد
ما بين هذه الاقوال والقول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في زمان الغيبة للمستحقين بنصفه كما هو محكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن الروضة
نسبته الى جماعة ويرجع اليه ما عن المجلسي قده من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي تعلق بعينه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمنه في الذمة ويتصرف
في المال وهذا وان كان بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجتراء عليه فيها عدا الانفال وخصوص المناكح والمتاجر هو هذا القدر من التحليل
لا ازيد لان وجوب الخمس من الضروريات والخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالانقياد من الزكوة التي اوقف قبول الصلوة التي هي عمود الدين بها مع انها
مؤنة غير السادة فكيف بما هو مؤنة الامام ع وقبيله والمجعول لهم عوضا عن الصدقة فانه لا يستغنوا عنها بل هي المودة المجعولة اجرا للسادة فالقول بسقوط شيء
منه جراءة عظيمة سيما مع ملاحظة ما مر ان المسئلة من الموضوعات حيث ان الشك في تحقق الابراء من صاحب الحق فالتعويل فيها على اخبار الاحاد مشكل
سيما مع المعارضة واشتباه الدلالة وقيام الاحتمال وقد صرح في المعتبر بان الحكم بالحل حصة الامام ع في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا غلط لعدم الكلام
في مصرف فالذي يقتضيه العموم وجوب صرف حصة الاصناف اليهم وان قلنا بوجوب دفعها الى الامام ع عند الحضور لانه شرط اختياري فمع عدم التمكن عن دفعه
اليه يبقى العموم سليما ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه ع في الامور العامة الا ان ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية على
اولاده ع او على ما هو وصي فيه مع عدم بعد الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم من الحصة المختصة به ع وكيف كان فالقول بوجوب
عزله والايصاء به عند ظن الموت كما اختاره شيخنا المفيد وجماعة اوضح من سائر الاقوال الغير واضح البناء على عدم تملك الامام ع للكل غاية الامر وجوب دفع الكل اليه
حال الحضور ليتولى البسط حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة حماد الطويلة فعزل حصة السادة امنع الحق من اهله ويؤيده ما تقدم من رواية ابن طاوس في صنيعه
النبي ص وقوله فمن لم يقدر على ذلك يعني دفع الخمس الى الامام ع فليدفع الى الضعفاء من اهل بيتي هذا مضافا الى ما علم من ان حكمة وضع الخمس استغناء بني
هاشم عن الصدقات فلا بد لهذا القائل القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم وحرمتها عليهم مختص بزمان ظهور الدولة العادلة التي لا يحتاج الهاشمي فيها
غالبا الى الخمس ولا الزكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة مما نقطع بعدم جوازه مع ان الايصاء به واحدا بعد واحد يحتمل في زماننا
معرض للتلف بل هو موجب قطعي فكانهم كما قيل بنوا ذلك على اوقاتهم المملوة بالعلماء والصلحاء الاتقياء وظنوا قرب خروجه ع او ان زمان الغيبة كلها على ذلك
المنوال ولم يعلموا بتسافل الحال وتقلب الاحوال بما يصيبوا من نشوة الجهال ومما ذكر ظهر اضعفية القول بوجوب دفنه لان الارض تظهر كنوزها للقائم
عجل الله فرجه مع ان هذا القول لمجهول القائل ويظهر من ضعف القولين ضعف القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان فحبس حصة الاصناف فيما
عنهم قول مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المشهور بل لا يبعد عدم الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة خصوص حصة الامام ع مما حكوا بوجوب حفظه
بالايصاء او الدفن وعن السرائر نسبته قول المشاء الى جميع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا كله في حصة الاصناف وحاصل الاقوال فيها خمسة السقوط
والثبوت مع وجوب الصرف والايصاء او دفنه والتخيير وربما يحكى عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام ع عجل الله فرجه فقد عرفت
ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض ثبوتها فنقول الذي يقتضيه القاعدة هو وجوب حفظه له ع لانه مال غائب واي غائب وهذا الى الف
ولذا ذهب اليه جمهور اصحابنا على ما في المعتبر وعن المنتهى وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه
يذهب وعليه يعولون جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون في باب
الانفال بهذه المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي ارتضيناه بغير خلاف انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام ع وفي احوال ضعفاء
شيعته في هذا الزمان ثم في حال الحضور حال الرابط بالنسبة اليهم هو القطع برضائه ع بصرف حصته فيهم ورفع اضطرارهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة
والخاصة فالشك في هذا ليس الا من جهة عدم اعطاء التامل حقه في احوال الطرفين او في النسبة مضافا الى الحسان المحض ما علم من سبيل وان لم

رضاه بالخصوص فقال ان الظاهر انه لا يتعلق فيما هو من الامر بالتصدق بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى المالك لاجل الجهل فالجهل لا مدخل له

اصل الحكم وانما هو سبب التعذر فاذا حصل التعذر بوجه آخر مع العلم بالشخص تعين الحكم ايضا مضافا الى عموم ما دل على انه لم يقيد على ان يصلنا

فليصل فقراء شيعتنا وخصوص ما مر من رواية ابن طاوس ره وصية النبي ص مضافا الى ما يشعر به ما دل على وجوب صرف ما عنده من البيت من تراث معلا

الكعبة عن عنده ممن له ما جاء في صرف الوصية التي نسي مصرفها في وجوه البر وكذا الوقف الذي ابطله مضافا الى ما مر من رواية الطبرسي عن الرضا ع من ان الخمس

عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذل له ونشتري به من اعراضنا ممن نخاف سطوته فمن حصره في ايام غيبته ع حوائج ذريته وشيعته

على احد الاصناف المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة حماد الطويلة المتقدمة ومرفوعة احمد بن محمد من ان على الامام ما نقص وله ما زاد من مقدار

استغنائهم لان الاصناف بقدر الكفاف فحوائج صرف حصته من الخمس او مال آخر مما يقع بايدينا من موالية في الذرية الطاهرة المحتاجين لان سد خلتهم كان

احد المصارف لاموال كان من اهمها وقد استدل جماعة منهم ابن المرسلتين على وجوب دفع حصته في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه اتمام

ما نقص كان في المرسلتين فالوا وما وجب لحق الله تعالى لا يسقط بغيبة من يلزمه ذلك بل عن المنتهى ان الحاكم يباشره لانه نوع من الحكم على الغائب وفيه نظر ولا فلما

عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوب الاتمام مطلقا اذا وصل بيده جميع الخمس الا فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام ففي هاتين

الموائتين بان اسوة الامام ع في تقسيم الاخماس والزكوات الا اذا اجتمعت اليه ولذا صرح بمثل ذلك في الزكوة ايضا ففي مرسلة حماد انه ان نقص عن ذلك

شيء ولم يكتفوا به يعني الاصناف الثمانية اهل الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من عنده ولازم ذلك وجوب اعطاء الزكوة من مال الرحم اذا اعوزهم مع ان هؤلاء

المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة في زماننا فلا دلالة في المرسلتين الا على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسة من باب

مواصلة الاقارب الساقطة عند الفاقة بعد الشفقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة اليه وعليه بالنسبة الينا واما ثانيا فلعدم دلالة الرواية على وجوب الاتمام

من هذا المال الخصوص فلعله للانفاق على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة عند حاجتهم مال آخر خاص لا نعلمه وهذا المال المصروف لغيره والحاصل ان اثبات وجوب

الصرف في الاصناف من باب التتمة ذهب اليه جماعة منهم في الروضة انه المشهور بين المتاخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما اذا وجد مصرف لغير ذلك من ذلك عرفت

بحيث نعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام ع لا يرضى الا بصرفه في هذا الامر فدفع هذا القطع بالروايتين في غاية الاشكال فان المسلم من الموضوعات

وحل مال المسلم مشروط بطيب نفسه نعم لو قلنا ان المال لله والمجتهد ولا يتر على هذا المال كما في مجهول وما كان لليتيم والغائب والقطر لم يجب ملاحظة الاهم

والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحسان لكن الظاهر عدم ثبوتها ولا يتر الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف المالك

لها بنفسه بعد علمه برضاء الامام ع من الامارات التي ذكرناها فان حصول العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد وبعد اعلام المجتهد له وذلك لا يجوز لنا

تقليد الغير فيما نحن فيه نعم له ان يدفعه من ولاه الامر الى المجتهد وعلى المجتهد ان يقبله كما في كل مال غائب فيصنع به ما يرى من الدفع او القبض الا ان يعلم

المقلد بعدم رضاء الامام ع بالقبض فليس له الدفع لعدم حصول البراءة من الخمس فيصرفها عن المالك اذا كان الصرف واجبا والعزل غير كاف وربما امكن

القول بوجوب الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية واميناعنه وخليفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار لكن الانصاف

ان ظاهر تلك الادلة ولاية الفقيه عن الامام ع على الامور العامة لا مثل خصوص امواله ع واولاده ع مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخلية

خصوص الدافع في رضاء الامام ع حيث ان الفقيه ابصر بمواقعها بالنوع وان فرضنا في شخص الواقعة تساوي بصيرتهما او ابصرية المقلد هذا كله على ما اخترنا

من جواز التصرف من باب شاهد الحال واما بناء على قول الجماعة من وجوب الدفع من جهة وجوب ايصال العوض بن عليه فالظاهر انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه المتولي

لكل حسنة عادية سيما مثل الانفاق بل يصرف في المصالح كما يشرها كانت الاهم فالاهم فيفرض للمالك او المجتهد نفسه الامام ع وينظر الى المصالح التي لها

فيها علمه بعد الفحص عن موادها فانها كانت اهم في نظره وجب صرفه لانه المتيقن من الرضا الا ان هذا اليسير قولا لاحد من اصحابنا لانهم بين مخصص له

بالاصناف الثلاثة كاكثر القائلين بالصرف وبين من شرك بينهم وبين غيرهم من موالية العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة واستظهر من كلام

المفيد ارتضاه جملة من المعاصرين فالقول بوجوب صرفه في مطلق المصالح خلاف الكل فلعل غرضنا عنوان المفيد وهو من شهيد قدس الله اسرارهم بعد

النص في المسئلة وعرفت ان العبرة في الصرف برضائه ع بشاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز التخطي عنه وليس الحكم تعبديا هو مسئلة وجوب دفع الخمس كله

الى الامام ع حال الحضور كما يستفاد من كثير من النصوص والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين وجماعة من علمائنا ويكفي فيه عدم تسلط

المالك بنفسه على افراز النصف للامام اذ لا ولاية له عليه ولا على احد من قبيله ثم ذكروا ان الامام ع يقسمه بين الطوائف بقدر الحاجة فما فضل له

وما اعوز فعليه الاتمام ولم يجعل التصريح بالخلاف الا عن الحلي حيث منع من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم بملكيته نعم ان يحفظ الفاضل لهم كما

منع وجوب اتمام ما اعوز ولعدم الدليل على وجوب انفاقهم عليه وقد طال في الاستدلال على ذلك وزادوا التطويل بحدوده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه

المسئلة ونحوها من وظائف الامام ع الذي هو المرجع في بيان وظائف غيره نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيله للامام اذا لم يكفهم حصتهم

فان الجواب غير موقوف على هذا القول كما سيجيء نعم لو ثبت هو احد طرفي الجواز الا ان الظاهر اختصاص ما ذكره المشهور بقسمة جميع الخمس حتى حصته بينهم

من تمام الخمس على مقدار كفايتهم لا ما اذا لم يدفع من الخمس الا قليل كما هو في هذا الزمان اذ الظاهر انهم ما قالوا بانه يجب عليه صرف حصته اليهم من باب التتمة

ولو قالوا به ايضا لم يكن دليل على ذلك لان مستندهم في ذلك مرسلة حماد الطويلة حيث قال فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل

عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ونحوها

مرسلة احمد المضمرة وفيها ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد ع الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان

ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان فان الظاهر منهما

من سياق المرسلة في فقراتها ان هذا الحكم بيان لصورة بسط يد الامام ع وجباية جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقات ايضا

بين فقراء الناس نعم يمكن ان يدعى ان المستنبط منه هو وجوب الاتمام عليه من باب المواساة عند غنائه ع واحتياج قبيله لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم وان

كان لاجل عدم دفع الناس ما يجب عليهم وليس ذلك ببعيد لو كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام ما نقصهم كان من الخمس والظاهر عدمه فالجواز ان يكون اتمامه من

مال اخر اللهم الا ان يتمسك عند انتفاء تنقيح المناط بانه ع ملتزم او ملزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال اخر غير نصفه من الخمس تمم الناقص منه كما

هو مقتضى قوله ع ان الامام وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فسيأتي ان طريق الجواز مبني على هذا الحكم ولذا توقف فيه جماعة كالحلي مع قولهم

فيما يأتي بجواز الصرف ثم ان ظاهر المرسلتين عدم جواز اعطاء الفقير هنا ازيد من مؤنة السنة كما عن الشهيد بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين انه لم

يجد خلافا ولعله ناش مما تقدم عن الشيخ من تقسيم النصف عليهم على الكفاية على ما في المرسلتين وقد عرفت ان الظاهر من فتوى المشهور والمرسلتين كون ذلك عند تقسيم

الامام ع لجميع ما يحصل في يده من الخمس على السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز ويدخل النقص على بعض المستحقين فيكون حيفا عليهم

حيث يبقون محتاجين الى اخذ الصدقات ولذا قد صرح في المرسلة بتقسيم الزكوة كذلك مع انه قد عرفت جواز اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف فيه يعرف فلا

تدل على ان الحكم كذلك في كل خمس يقسمه المالك بنفسه هذا مع ان المرسلتين لا تزيدان على حكاية فعل الامام ع او مداومته او التزامه بذلك ولو سلم كون ذلك بالزام

من الله فلعله لخصوص الامام ع حيث ان نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحم والشفقة فيجب ان يكون تقسيمه للاخماس والزكوات وبيت المال على نحو البسط

التام ويكون مؤنة السنة للفقراء عنده كالوظيفة المستمرة للشخص في كل سنة من عنده بعد تيسر فلا دليل على تعدي هذا الحكم الى غير الامام ع من الملاك الذين فرض

امر نصف الخمس كالزكوة اليهم يعطون من يحبون من المستحقين ويمنعون من يكرهون اعطائه فكما انه لا حجر عليهم في تخصيص الاشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم

في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان جماعة اخرى عما لم يصل الى حد الاجحاف بالنسبة الى البعض فيمنع حتى في الزكوة كما لو جمع اهل البلد جميع زكواتهم واعطوه

رجلا واحدا يكفيه عشر معشارها لمؤنة عمره مع موت باقي الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراء ما في المرسلة سيما مع احتمال اتحاد حكم الخمس فيها مع حكم الزكوة

بالنسبة الى احاد الملاك المعطين مشكل جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بقوة جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكر

فصل في الانفال الانفال جمع نفل بالسكون والتحريك الزيادة ومنه قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة عما سئله وتسمى

الغنيمة لكونها من الزيادات للمسلمين بالنسبة الى غيرهم من الامم والمراد هنا ما يختص به النبي ص زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام ع وهي امور

منها الارض التي ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظاهر انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال و

يدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا واعطوا ما

بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام ع بعده يضعه حيث شاء وفي حسنة ابن مسلم بابن هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها

هراقة دم او صولحوا واعطوا ما بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان المذكور

في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء الموات فلعله

غفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا

واعطوا ما بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان

الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وظاهر موثقة سماعة وحسنة ابن البختري دخول كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب في الانفال

وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة ابن وهب الآتية في الغنيمة ونسبه بعض المتاخرين الى الاصحاب ومنها الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز

او ملكت وباد اهلها والظاهر انه لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع على ان الموات للامام ع ونحوهما عن جامع المقاصد وعن التنقيح نسبته الى

اصحابنا وعن المسالك انه موضع وفاق وفي الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه في الكفاية كما صرح بجماعة الملاذ والذين في حاشية الروضة مستدل

على ذلك بما سيأتي من الاجماع عن التذكرة على الملك بغير الاحياء ويدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها ثم ان التقييد بكون الارض الميتة المملوكة مما باد

اهلها الظاهر انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه له وان صار مواتا نعم لو كان ملكه له بالاحياء فمات ففي زوال ملكه عنه ورجوعه الى ملك الامام ع كما كان قبل

الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو مات عامر المفتوحة عنوة فالظاهر انه كالملك الخاص المملوك بالنواقل وعن الرياض الحكم بانها للامام كما عن التحرير

به مستفيدا من الرواية نفي الخلاف فيه اطلاق ان الموات لمن احياه على الموات بالاصل او بالعارض مع بوار اهلها او معروفيهم اذ كان الملك بالاحياء
احد القولين لا يزول ملك الامام عنه بالاحياء في اذنه مثل ما يحييه الكفار والمخالفون نعم ما احيا الكفار من الموات ثم اخذ عنهم عنوة لان احياءهم لو
كان قبل تشريع حكم الانفال ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك فغنمه المسلمون ففي ملكهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام بالموات ومن عموم
ان العامر من المفتوحة عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام لاحياء الكفار ايضا لكونها بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو الظاهر من عموم
من احيى ارضا وانكان في بعض الاخبار ما يخالفه ثم انه قد يشكل الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان السلطان كان هو مصرفه المالك
المنتفع الثاني دون الاول ففيه انه تقييد ليس في شيء من ادلتهما وانكان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني دون الاول فهو ايضا كذلك مع ان العلم مشكل في
الثاني والفحص لا بد منه في القسمين وبالجملة فالفرق بين الموات التي باد اهلها والمحياة التي باد اهلها حيث ان الظاهر كون الثاني مع الاطمئنان بعدم الوارث داخلا في
مال من لا وارث له الذي حكمه الصرف في الفقراء ومع عدمه داخلة في مجهول المالك الذي مصرفه الفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز
لا اشكال في كونها من الانفال فانها القدر المتيقن من مورد النصوص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف متشخص فان كان ملكه لها بالاحياء ففي
احياء الموات منها قولان وان ملكه بسائر الاسباب فالظاهر عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع فيه توهم
الا انه مدفوع بتقييد الموات في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلقت الموات في كثير من الاخبار وبقي هنا ما قطع بعدم
بقاء مالكها والظاهر انه من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخلة في الموات ويظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء
او خصوص السادة كالاحتمالة في الرياض في الميراث المذكور وما يعلم بقاؤه ولا يتمكن من معرفته شخصه ومقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال
الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة بما باد اهلها واخرى التي لا رب لها يوجب خروج ذلك الا ان يراد بالرب المالك المعروف فيقع التعارض بين
ادلة مجهول المالك وادلة الموات الا ان الانصاف انصراف ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر
كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها وخربت فالظاهر حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد بل لا يتوهم عند التنافي ان الارض المذكورة
داخلة في مال من لا وارث له ان ثبت عدم الوارث لاربابها والا فمجهول المالك ايضا فقد ورد في غير واحد من الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال
وظاهره يشمل ما كانت حية من غير احياء قابلة للانتفاع اما لكثرة ورود الامطار واما لمد الماء من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار
ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام والحاصل ان اخبار الارضين المختصة بالامام قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي اخر ان كل ارض
لا رب لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس ان الارض كلها للامام والظاهر ان الاخبار
قيد الاطلاق السادس باحد الثلثة الاول ثم اطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار كالقسم ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية
والاجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله في
حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها
وقطايع الملوك وبسنده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد
اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس الجبال ولا يبعد عدم القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة
بالامام ولو كانت في الارض المملوكة لغير الامام من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه مقتضى
جعل هذه الثلثة او بعضها في الاخبار قسيما للارض المختصة اذ لو اختصت بالموجود منها في ارض الامام لم يكن وجه لعدها من الانفال بل هي حينئذ كل
ارض نعم لجماعة خلافا في رؤس الجبال المحكي عن المعتبر والسرائر والمدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر ولعله لعدم نهوض الاخبار لاثبات حكم مخالف
للاصل وفيه بعد الغض عن منع مخالفته للاصل ان الاخبار ناهضة ولو بمعونة اطلاق فتوى الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحملها على ما
في الارض المختصة به اذ جعله قسما مستقلا وخلافا في الاخيرين لما ذكر وتوقف في الاخير منهما الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال
وبطون الاودية قليلة لكونهما غالبا مواتا والاجام جمع اجمة كقصبة بجمع على اجم كقصب والاجام جمع ايضا جمع جمع الاجمة كما في الروضة الارض
المملوءة قصبا ونحوه كما في الروضة وفي حاشيتها للمدقق الخوانساري انه المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط
منه لفظ ذات انتهى وكيف كان فالمراد ان الارض المستاجمة نفسها بما فيها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وانكان
ذلك مما يدل عليه ظاهر لفظ القاموس كالمحكي عن المصباح المنير وكيف كان فالاقوى ان الارض المستاجمة للامام كالموات الحيي منها فاذا وقعت في ملك مالك
لم يملكها بل ملكها الامام نعم لو استوجمت شيء من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورته للامام بل هو نظير ما لو مات بغير
الاستيجام فانه قد علم انها لا تخرج عن ملك مالكها بالموت الا اذا كان ملكها بالاحياء على قول لا يبعد عدم خروجها عن المالك اذا كان موتها بالاستيجام ولو على ذلك القول
اذ لا يبعد ان يختص القائل بكون الموت مخرجا لملك المحيي ما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاستيجام ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الاجام بالذكر في النصوص والفتاوى

مع ذكر الموات فان المراد بها الموات على غير وجه الاستيجام فان المستاجمة كالارض الحية من حيث الانتفاع بشجرها بل الحكم كذلك في رؤس الجبال وبطون الاودية اذا فرض
طروها في ملك مالك وان كان الاول منها كالمحال عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلي ره بان هذه الثلثة يعني رؤس الجبال وبطون الاودية و
الاجام داخلة في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال صرف الموات الى غيرها فتحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام ولو كانت في ملك الغير ان
ارادوا انها له ولو صارت ملك الغير اجمة فلا دليل لهم على ذلك الا على القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك ولو فرض حدوثه بالبيع والشراء وهو
بعيد وان ارادوا ان الاجام للامام وان وقعت في ملك الغير بان كان استيجامه قبل ملك الغير للارض المشتملة عليها فهو حسن ثم ان المرجع في الاجام الى العرف
فلا يبعد مثل ذراع او ذراعين مملوء قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اي ساحلها ولم اقف على دليل يدل عليه بالخصوص فلو
الرجوع فيه الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص او لمطلق المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وانكان مواتا فهو للامام وانكان حيا يعني
قابليتها للانتفاع بها لقربها من البحر فيستغنى عن عمارتها من جهة قرب الماء او عند البحر ففي كونها من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او من الانفال لانه على منها
في غير واحد من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض كلها لنا وجهان ومنها صفايا الملوك وقطايعها وضبطها في المعتبر والمنتهى والمدارك
وظاهر المسالك ما يختص به ملكهم من الاراضي وغيرها ويدل على التعميم في الروايات منها المرسلة المتقدمة وفيها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم على غير وجه
الغصب ففي موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو للامام ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي جعفر وفي الصحيح عن داود بن فرقد
المتقدمة ان قطايع الملوك كلها للامام نعم صرح في حاشية الشرايع بان المراد منها ما يصطفيه الملوك لنفسهم من الاموال النفيسة ونحوها ابن فهد المحكي عن مجمع الفائدة
حيث قال ان اهل الصفايا من اصطفاه وهو اختياره من الامور الحسنة الا ان المراد بها غير القرى لتغايرهما بالقطايع وهي القرى والبساتين والضياع
المخصوصة ولا ثمرة مهمة في تحقيق هذا بعد ما عد في النصوص والفتاوى من الانفال كل ما يصطفيه الامام من الغنائم قبل القسمة مسئلة المعروف بين المشايخ الثلثة
واتباعهم قدس الله ارواحهم ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن الامام فهو للامام خاصة وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق اذا غزا
قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وسندا لسند منجبر بما عرفت من نفي الخلاف بل عن المنتهى و
المسالك انه مذهب الاصحاب ومما يستشهد للمطلب بحسنة معاوية بن عمار في الكافي في باب قسمة الغنيمة بابن هاشم عن ابي عبد الله في السرية يبعثها الامام
فيصيبون غنائم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله والرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما
غنموا للامام يجعله حيث احب ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب الا اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تامل فيه ايضا لان المفروض انهم
قاتلوا راجع الى السرية التي يبعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص ظاهرا ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية ان هذه الغنيمة كغيرها في انه ليس فيها الا
الخمس واستجوده للاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي
خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم منافاتها للمرسلة حيث العمل بها المحمل على تحليل الامام ما عدا الخمس له كما انه حلل الكل في زمان الغيبة على قول يأتي
مع احتمال حملها على التقية على ما سيجيء واما ما نسبه الى العلامة في المنتهى فهو المحكي عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير اذن
الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالاية الشريفة والجواب عنها بان الاية تدل على وجوب اخراج الخمس لا على بيان المالك قال وانكان قول الشافعي فيه قوة انتهى لكن
المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور وقال ان كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت غنيمته للامام عندنا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر
الفتاوى بل صريح بعض عدم وجوب الخمس في هذه الغنيمة وكون الجميع للامام وصرح في الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على
المغتنم بدون اذن الامام اذا اذن الامام ذلك له كما نقول به في زمان الغيبة لان الامام لا يملك الا اربعة اخماس تلك الغنيمة والخمس الاخر مشترك بينه
وبين قبيله وانكان ظاهر الاية والجواب المحكي عن العلامة في رد استدلال الشافعي هو ذلك وظهر فهم ذلك من عبارة الروضة جمال الملة الخوانساري في الحاشية
فالمغتنم بدون اذن الامام نظير من استخرج كنزا في ملك غيره فانه لمالكه وعليه فيه الخمس وعلى هذا فلا ينبغي لصاحب المدارك الحجة على المشهور في الاية الشريفة لان
وجوب الخمس لا ينافي كون الكل للامام كما ذكره العلامة في جواب الشافعي ومن الانفال مال من لا وارث له ولو ضامن جريرة ونسبه في المنتهى الى علمائنا اجمع
ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها مسئلة المحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية وسلار والقاضي كون المعادن من الانفال وذهب اليه الكليني و
شيخه علي بن ابراهيم القمي ويدل عليه مضافا الى ما تقدم في رؤس الجبال من روايتي ابي بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشي واسحق بن عمار المروية عن
تفسير علي بن ابراهيم قال سئلت ابا عبد الله عن الانفال فقال هي القرى التي خربت فانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض خربت لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فما له من الانفال ويؤيدهما ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول
لا يخلو عن قوة وان كان المشهور خلافه سيما في المعادن الظاهرة استضعافا للروايات السابقة مع القدح في دلالة الموثقة بعد فرض اعتبارها سندا
بان قوله منها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع الضمير الى الارض لا رب لها مع ان المحكي عن بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف الاحتمالين نعم ربما يؤيد المشهور
خلو الروايات الواردة في ثبوت الخمس في المعادن حيث انها خالية عن التعرض لكونها للامام مع ان ثبوت الخمس فيها ربما يشعر باختصاص الباقي بالمالك باصل

الشرع لا بتحليل الامام ع وان امكن دفعه بان مثل هذا يجري في المعادن الماخوذة من ارض الانفال بوجوب الخمس لا يدل على كون الباقي للمالك مع امكان
تعين حملها على ان الماخوذ منها بان الامام فيه الخمس كما حكي عن الكليني وسلار والتصريح بين فرع المشهور كما في الروضة تحليل الانفال للشيعة في زمان الغيبة
وظاهر المحكي في المختلف من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل مطلقا الا عن سلار وحكى عن الحلي المبالغة في انكار التحليل
واستحبها المنتصر في اللمعة وعن الشيخ والحلي عدم جواز التصرف في الاخماس والانفال الا فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد الاقتصار على اول الثلاثة
وكيف كان فما حد هذه الشهرة لم اقف عليه ولذا نسب في الحدائق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلاثة نعم هو مذهب الشهيدين والمحقق وجملة ممن تاخر عنهم
لعله للعموم قوله ع في رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه ان ولينا في وسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين
السماء الى الارض ثم تلى هذه الاية قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة يوم القيمة بلا غصب وفي رواية الحرث بن المغيرة النصري خطابا
لنجيه حيث سئله عن حال فلان وفلان قال يا نجيه ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله الى ان قال اللهم
انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه ع قال يا نجيه ما على فطرة ابراهيم ع غيرنا وغير شيعتنا والظاهر المتبادر من الخمس سيما بقرينة قوله هما اول
من ظلمنا حقنا هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال كلها وفي رواية ابي سيار المتقدمة في خمس الغنائم وفيها يا ابا سيار الارض
لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الى ان قال كل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دل على اباحة
جميع الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق في قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله الخ ان ما اخرج الله من الارض من المعادن والاجام ونحوهما
فهو مباح لهم لا باخذه متبوعا على الارض ولا يبقى من الانفال غنيمة بدون الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار في الثاني بالفصل واما
الاول فيأتي كلام فيه وفي رواية داود بن كثير الرقي قال الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيد ذلك
بل يدل عليه التعليلات الاتية في حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك لحل الماكل والمشرب وطيب الميلاد فان هذه العلة
جارية في الانفال نعم يشمل سائر الخمس ايضا الا انه خرج بما تقدم في خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى اطلاقات الخمس في موارده وقد استدل في الذخيرة
على اباحة الانفال بفحوى رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال
والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا على ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي رواية الحرث بن المغيرة
النصري عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم
وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ويرد عليها انها بالدلالة على سقوط الخمس او حق الامام منه اولى فلا بد اما
من القول به ولم يقل المستدل واما من حملها على ما تقدم سابقا في مسئلة خمس الارباح والاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص
بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن للتمسك بها ومن هنا ينقدح النظر فيما قدمنا من الاخبار فان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل مطلق حق بني هاشم
مما في ايدي الناس فلا بد اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس وحصة الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من اخذ
وجباية حقوقهم بل عدم التمكن من اخذ الفطرة لادائه الى الشهرة التي لا يزالوا يكرهونها في ايام الخوف لادائها الى ابتلائهم وابتلاء اصحابهم او على صورة
غلبة الظلم على الشيعة باخذ الاخماس وغيرها منهم كما يدل عليه قوله في الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله ع في الرواية الاخرى من اعوزه
شيء من حقي فهو في حل واما من حمل في مثل الروايتين على كون السؤال عن الاموال التي تقع بايديهم ممن لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر الايصال
في زمان الحضور واما غير ذلك والقول بان العمومات المتقدمة يعمل بها في غير موضع التخصيص ان كان غير مخالف للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص في
هذه الاخبار فلا بد اما من العمل بعمومها في الانفال والخمس واما من حملها على احد ما تقدم وبالجملة فتحليل مال الغير الثابت بالادلة القطعية بهذه الاخبار
المشتبهة الدلالة المعارضة بما تقدم في خمس المكاسب في غاية الجرأة بل ربما يمكن القول بعدم اعتبار مطلق الظن هنا وان كان حجة في المسئلة من الموضوعات
دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالحلية بعض مشايخنا المعاصرين بانه قد شهد جملة من العلماء كالقطيفي في الرسالة والعلامة وابن سعيد في الجامع بحصول التحليل من الامام
فتقبل شهادتهم بناء على اعتبار استناد الشاهد في شهادته الى الحس لكن هذا التاييد كما ترى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظني في المسئلة الخلافية فلا
يصدق عليه الشهادة ومثله في الضعف تاييد المطلب والاستدلال لها باستمرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولم يلتزم احد بعامل يريد فيها معاملة حق
الامام في زمن الغيبة وبلزوم الحرج والضيق لو منعوا الا بعوض والظاهر ان ما عدا الموات من الانفال لم يحصل لنا الاطمينان بجواز التصرف لاي شخص وعلى اي
وجه غاية ما وصل الينا من الاخبار المتقدمة التي ذكرناها مؤيدة بان عموم البلوى في هذه الامور يقتضي وجوب رسم المصرف الخاص فيها ولم ياذن الائمة لشيعتهم
على الاطلاق فانه من اهم ما يجب ان يبين مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقي اما بغير مصرف واما ان يتصرف فيها غيرهم ولا فائدة للمالك في ذلك فالاذن منه
تفضل منه على الناس بذلك صدقة عامة كما سيجيء في صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما على الناس بتحليل المناكح وغيرها من السبي والغنائم واحتمال
اختصاص هذه الصدقة بالفقراء مطلقا او فقراء بني هاشم ومطلقهم او العدول من الناس او بني هاشم موهون بان المعتاد المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور

لعدم

لعدم التخصيص بها احد كما في الاوقاف المطلقة والقنوات والخانات ونحو ذلك مضافا الى ان المنع عن التصرف مجانا حرج مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير
من الناس في المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم دفع العوض في مقابل هذه الامور لكونها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون في معصية الارتكاب او
معرض الفساد لعباداتهم ومناكحهم وهذا الوجه مستفاد من تعليل الامام ع حلية المناكح فيما ياتي بطيب الولادة فان معنى ذلك انه لو لم يحل لوقع غالب الناس في
الزنا من جهة عدم المبالاة في اخراج حقنا والا فعدم التحليل بنفسه لا يستلزم خبث الميلاد وبالجملة فالظن القوي حاصل بالاذن المطلق في الانفال للشيعة ويمكن
العمل بهذا الظن من باب جعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير بل التصرف في املاك الامام ع ادون من الشرب في قناة الغير مع انه يمكن العمل
بالظن وان كان من الموضوعات نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام في انسداد باب العلم والحاجة الى العمل في الواقعة اكثر منها في الاحكام والاحتياط غير
او متعذر فيجب العمل بالظن لكن لا يخفى ان الامارات المذكورة وما ذكر في حجيتها من كفاية الظن بشاهد الحال وكفاية الظن في المقام لعدم المناص عن العمل وعدم
التمكن الا عن الظن لا يجري فيما لا يعم الابتلاء بها كالمعتوق بغير اذن الامام ع او بدون قتال وصفايا الملوك بل يختص بما كان الابتلاء به عاما كالاراضي ورؤس
الجبال وبطون الاودية والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل رواية ابي سيار المتقدمة فان تحليل الارض ظاهر في تحليل ما يوجد فيها او لتحليل ما
في رؤس الجبال والاودية فان الارض تشملها ويدل على ذلك كل ما دل على ملك الارض بالاحياء فانها تدل بالفحوى او بتنقيح المناط على ان ما فيها يملك
بالحيازة مضافا الى استقرار السيرة القطعية على معاملة ما في هذه معاملة المباحات الاصلية ولا يقدح في ذلك اعتقادهم اباحتها نظرا الى المناط في حجية
السيرة استكشاف رضا الامام ع بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذي هو منشأ ذلك العمل اذا لم يترتب عليه عمل اخر غير ومضى ونبه الادلة الواضحة
الكافية في الردع فساد ذلك الاعتقاد نعم يمكن ان يستدل للحل بما ذكر من غير الاراضي بما ورد من تحليل خمس الفيء للشيعة ليطيب ولادتهم ويحل منافعهم من ماكل
ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صدور تحليل هذه الغنائم الثلاثة المذكورة اعني غير الماذون وغير المقاتل عليها وقطائع الملوك
ايضا منهم ع ويمكن ان يستدل على حل الانفال كلها بما ورد من تحليل الخمس والفيء **مسئلة** تحليل حال الغيبة وما يشبهها من قصور يد العدل
التصرف في المناكح والمراد بها كل جارية للامام ع كلها اذا كان من الانفال او بعضها اذا كانت مما يخمس على المعروف بين اصحابنا رضوان الله عليهم بل عن
المنتهى نسبة الحل في زمان الحضور والغيبة الى علمائنا اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه لجماعة ولم نعثر على المخالف غير الحلبي كما ذكره في المختلف
وعلى الاسكافي لما ذكرنا سابقا في مطلق الانفال لعموم اقتضاء اللطف دفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب في الاثم واستدل له بعض الفاضلين من انها مصلحة عامة
يعسر التفصي عنها فوجب في نظرهم ع الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقوقهم وقد صرح الائمة صلوات الله عليهم بذلك في اخبار كثيرة منها ما عن
عوالي اللئالي مرسلا قال سئل الصادق ع فقيل له يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما انصفناهم ان آخذناهم
ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر لتزكوا اموالهم ومثل قول ابي عبد الله ع في رواية
الفضيل قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لشيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا والمروي في
تفسير العسكري ع عن آبائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم انه قال يا رسول الله سيكون بعدك ملك مخصوص وجور فيستولي على خمسي من السبي والغنائم و
يبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من شيعتي لتحل منافعهم من ماكل ومشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله
ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله في فعلك احل للشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي
ولا احلها انا ولا انت لغيرهم وفي رواية الثمالي عن ابي جعفر ع في حديث قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفيء ثم قال تبارك وتعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا
حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا وقد تقدم رواية نجيه الدالة على تحليل الخمس والانفال
للشيعة وقد تقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار وفي رواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال
من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم فان الظاهر من الخمس هنا ايضا خمس الغنيمة من الجواري المسبية كما لا يخفى على المتامل بل الظاهر
من جميع ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس بهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر ان عنوان المناكح في كلمات الاصحاب لا تشمل الجارية التي هي
من جملة مال التجارة اذا تعلق به الخمس فان الظاهر حرمة التصرف فيها اذا بنى المتصرف على عدم الضمان وتصرف فيها كتصرفه في امواله وكذلك الجارية التي
اشتريت بعين المال الذي تعلق بعينه الخمس كالمعادن والغوص والحلال المختلط فان الظاهر حرمة وطي تلك الجارية لعموم ما دل على حرمة شراء الخمس [illegible]
به عن مطلق المعاملة به المستلزم لحرمة ما يحصل بيد الناقل من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار عموم كل جارية تعلق بها حق الامام ع مع ان في
التعليل بطيب الولادة دلالة عليه الا ان يدعى انصرافه الى ما هو الغالب في امهات الاولاد من تملك الشيعة لهن اما بالسبي واما بالاشتراء من السابي
وهو الاغلب فاما المتملك لها بازاء عين مال تعلق به الخمس او ما كان من جملة مال التجارة تعلق بعينه الخمس فهو في غاية الندرة والظاهر عدم شمول الاخبار المتقدمة
حتى مثل قوله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا بل ربما تامل في شمولها لما اذا كان السابي شيعيا فان الظاهر عدم انصراف الاخبار اليه

الغالب

الغالب هو انتقال السبايا الى الشيعة بالشراء ولو فرض حضورهم معهم في الاغتنام فالمنتقل اليه هو الحاصل بعد القسمة فكانه ايضا حصل منهم اليه انما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا بعد في ان لا يملكوا حق الامام ع وان حصر اذا انتقل ما فيه الحق اليهم من غيرهم نظير حرمة تصرفهم في مكاسبهم واموالهم التي تعلق بها الخمس مع حلية التصرف فيما ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا ينفع التمسك بعموم التعليل لانه ايضا وارد مورد الغالب فكان المراد دفع المفسدة الحاصلة من انتشار السبي والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من اجل ذلك في الزنا الا ان يقال انه لا مانع من ان يكون المراد دفع خبث الميلاد عن الشيعة من اي سبب حصل من الاسباب التي كان بيدهم رفعها فيحل لهم المناكح التي يتعلق بها حقوقهم من قبلهم كان الا ان ما اخترناه اولا هو مقتضى الجمع بين اخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق الجواري القابلة للتوطي لا خصوص المتولدات منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض الاخبار ومن التعليل لكن التحقيق ان المراد حل ما يتعلق بالمنكوح حتى انه لو وقع النكاح وانعقدت النطفة لا يكون ولد حرام وحاصله ان العلة الغائية ارادة دفع الزنا وتقليل اولاد الحرام وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا في الموطوات بل فيمن صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل هنا الغاية تحليل الكل لئلا يتفق خلافها وهذا واضح ثم حل التصرف في العبيد لا يستفاد من عنوان المناكح بل هو غيره من العنوانات ثم انه ربما يعتبر المناكح بما يشمل الجارية المشتراة من مال الخمس ونحو الفساد وفيه انهما ان دخلا في المؤنة المستثناة من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجه عن هذا العنوان والا فلا دليل على اباحته مسئلة المشهور على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى رواية العوالي المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت ان ما بايدي الشيعة من الارض فهم فيه محللون ويتاجرها المسكن ثمن السكنى الموضوع من مال الخمس وغيره ما تقدم من ان الوضع ان كان من ارباح المكاسب بحيث يستثنى الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل بمعنى ان الخمس لا يتعلق الا بعده وان كان من غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم قد يشكل الامر فيما اذا اتخذ مسكنا من الاراضي اهل الحرب التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت بغير اذن الامام ع فان شمول ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر الامور الخارجة من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن المأخوذة من الارض المفتوحة عنوة كذلك من حيث اباحة الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس فيها عينا او ارتفاعا لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا ينافيه تعرض العلماء لوجوب الخمس فيها لانهم يتعرضون لذلك عند بسط يد الامام ع ثم الاراضي مع انه يمكن ان يقال ان تحليل الانفال التي هي للامام ع مستلزم لتحليل ما هو مشترك فيه بالطريق الاولى والمشهور ابا حة المتاجر ايضا والمساعد اليه الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التي ممن لا يخمس فان عموم ما دل على عدم حل شراء الخمس صحيحا بان لم اهل الخمس وان اوجب المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس في الغنيمة للشيعة ذلك بل هو صريح الروايات المتقدمة من تفسير العسكري ع المشتملة على تحليل حل ما ينتقل اليهم من الغنائم بجعل منافعهم من ماكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذي حللوه للشيعة منصرف الى ما كان منتقلا اليهم بالمعاملة الا ما اغتنموه بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف واما ممن لا يخمس مع اعتقاده ففي جواز الشراء منه اشكال اقربه عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم ع وصريح الروضة كظاهر المحكي عن السرائر الجواز ثم ان المنفي في المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل في هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت في ارباح المكاسب وعدم الدليل على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافي الثبوت اذا اتجر بها ولا يقدح السكوت عنه في هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل الغنيمة لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل الماكل والمشرب مع ان الكلام في بيان حكم آخر فلا ينفي الخمس عن الربح الذي قد يتفق في هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل الثلثة موجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمباشرة لتحصيل او بالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير ذلك وفي تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال من وجوه مثل ان الاباحة ليست بتمليك يوجب ترتب آثار الملك سيما مثل الجواري التي ان متعلقها الابدان يكون موجوا حال الاباحة مع عدم المباح للمباح حين الاباحة غالبا ومن ان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض المفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص باحد دون واحد واختص الى المحيي للارض او حلول المال بل كان اللازم على المحيي اخراج الارض فيجعل لبيت المال للشيعة والذي يهون الخطب الاجماع على انا علمنا بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بايدينا تحصيلا او انتقالا فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان يقال الاصل والمنشأ في ذلك احد امرين احدهما ان توان تملكهم في الفعل لم يتعلق بهذه الامور لحفظ الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكر وانما كان ذلك حكما شائنا من الله سبحانه اذنهم ودفع بذلهم راضعا لذلك الحكم الثاني بمعنى ان الشارع بما اخطر رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان حضور ايديهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضا على اباحتها الاصلية بالنسبة الى الشيعة هذا نظير الحرج الدافع للتكليف الثاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك للاخبار اختصاص هذه الامور بالامام ع نظرا الى ان صيرورتها من المباحات انما نشأ من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص ازيد من ذلك الثاني ان يقع ثبوت ملكهم لها فعلا الا ان معنى ملكيتهم الفعلية ليس امرا منافيا لملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام ع وان صرح في بعض اخبار

بلفظ الحبة الظاهر في الانتقال بل هو معنى تشبه في الجملة بملكية الله تعالى سبحانه للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مساويا للملكية بنفس الغنيا الا ان هذا المعنى كالغرض منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان ياذنوا لغيرهم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يجلبوا في ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد نظير المولى المالك لعبد حيث انه بعد تملك العبد ليس الكاسب هو المالك لان يملك بل مالك المالك دائر مع رضاهم وناش عنه ثم انه قد صرح بعض سادة مشايخنا في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء من هذه الانفال بحيث نعلم بعدم انتقالها اليه ممن يصح منه فيجوز ان يستنقذ منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والقهر اذا امكنه لانه غصب في ايديهم وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد جواز ذلك كما صرح به في الروضة بل عن الاول وجوب رده بل بطلان صلوته قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول الا ان الظاهر من بعض الاخبار وجوب المعاملة معهم على ما يعتقدون في مثل الملكية والزوجية من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **النظر الثالث في الخمس** وهو لغة رابع الكسور وشرعا اسم لحق في المال يجب للحجة ع وقبيلة وهو واجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الثلثة عدم الفرق بين ان يكون بعد اخراج المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد وقد حواها العسكر او لا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان المغصوب مردود واطلاق العبارة تشمل لو كان الغزو بغير اذن الامام ع وان كان الكل للامام ع الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في الروضة ويظهر من المنتهى حيث قال في رد الشافعي القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلا بالاية ان الاية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على المالك لكن ظاهر كلام الباقي بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة التي حواه العسكر بناء على قسمته ذلك كما عن الاكثر لعموم الاية نعم في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه ودلالته مهما ظاهرة واما ما يؤخذ من الكفار غيلة فالظاهر انه لا خمس فيه لا من حيث الاكتساب فيرلعي فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لغير الاسلام فهي الحاق المغنوم بما اخذ قهرا من غير قتال او بما اغتنم بالقتال لا لغرض الاذن وناول القتال الحادث وجوه مشيدة في القوة وقد ورد في غير واحد من الاخبار اباحة مال الناصب ووجوب الخمس فيه ويظهر من الحدائق اتفاق الطائفة المحققة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد والظاهر من شرح المفاتيح والارشاد للمحققين البهبهاني والاردبيلي الاتفاق على الخلاف واول الحلي خبر الجواز بالناصب الحرب للمسلمين لا الناصب العداوة للشيعة ولعله لعدم الخروج بهما عن الاصول والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى اطلاق العبارة وصريح غيرها كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن التحرير او من عينها كما هو ظاهر الوسيلة وعبارة المبسوط والسرائر او تخيير بينهما كما في القواعد والشرائع وانكر ذلك كله في الحدائق محتجا بعدم الدليل وبما يظهر من الاخبار الواردة في حكم الاراضي المصرح بعضها بانه ليس للامام ع من ذلك قليل ولا كثير وكل خبر خصوص ارض خيبر فان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل في مطلق غير المنقول فالظاهر انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الادلة مثل الاية ورواية ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في خمس عفوهم ع عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم مما في ايدي الشيعة من الاراضي فلم وجه بوتيده خلو كلماتهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي عدا ما حكي من التحرير لكن الظاهر كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فليس في ذلك شهادة على السقوط كما ليس في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلا عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما يبقى للمسلمين بعد اخراج الخمس منه واما اخبار الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي وان علمنا بكونها محياة حال الفتح انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها لمصلحة كما صرح لذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضا في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض من محكيه كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنمتم عام لكل ما استفيد واكتسب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة منصرف الى غنيمة دار الحرب ولعله لهذا اشتهر بين الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل نسب الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعى في الرياض الاجماع على عموم الاية هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة المفسرة لها بالمعنى العام فتوهم بعض متأخري المتأخرين في عمومها من حيث ظهور سياق الاية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن ففي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع به وفي البيان انه الحق به حجارة الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل بمثل النفط وشبهه بعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بها مع تقاصد ذلك عليه كحجارة النار والرحى وطين الغسل فان في صدق المعدن عليها في العرف تأمل دون عدها جماعة منهم كالشهيد وظاهر المحقق الثاني وقد عد البرامج في القواعد والروضة من المعادن الظاهرة في باب احياء الموات مع ان المحكي من السهو التصريح بان المعدن ما كان في الارض من غير جنسها وعرف في موضع آخر منه كالمعادن المذكورة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة وعن النهاية سريع محكي الثاني فظاهر الاول انه قول علمائنا اجمع ومثلهما المحكي عن نهاية ابن الاثير

والازهري وعن القاموس ان المعدن كمجلس منبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكره المصنف ره ممثلا بقوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر على بعض والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس في الاربعة الاخيرة منصوص بزيادة الملح وما عداها فالاشكال في اطلاق اسم المعدن عليه فينبغي الاشكال في الامور المتعددة وهي مثل المغرة والنورة والجص وعن الشيخ الجزم بانها ليست من المعادن وعن الحلي عد المغرة والنورة والاعتراض على الشيخ في الجمل حيث حصر المعدن في خمسة عشر ولم يعدهما واعتذر عن المصنف ره في المختلف بانه لم يقصد بذلك الحصر بل عد اغلب المعادن وتوقف في جميع هذه جماعة من متاخري المتاخرين ويمكن الاحتجاج للاولين بصحيحة ابن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بناء على ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض المعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص فتامل واما الشيخ بل قوله هنا شبه المعدن قوله هذا المعدن فيه الخمس ولعله الا الشرح اوضح فهو مورد الاشكال في هذه الامور ووجوب الخمس من حيث المعدنية لا يراعى فيه النصاب او يراعى فيه مؤنة السنة او من حيث الاكتساب فيعكس الامر والا فلا اشكال في اصل الوجوب في الجملة ومقتضى عمومات الوجوب في الصنائع والاكتسابات بعد مؤنة السنة السليمة في المقام عن معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ذكر في الارض مما اشار منها في الجملة امكن التمسك له بصحيحة زرارة قال سئلته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان العبرة في الاشتمال على خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما تقدم عن البيان والمسالك انه كان قبل العلاج فلا ريب ان الحجارة التي يحصل منها النورة بالاحراق ليس فيها خصوصية وان كان بعد فيدخل ما يصنع من الطين بعد الطبخ مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة ليست بازيد من الموجودة في الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه التجار الرفيعة بل يشكل بين الطين الخام التي يعمل منها هذه الامور وشبهها وبين الجص الغير المطبوخ ولعل القائل ان لو وجوب الخمس فيما يحتاج الى عمله من التراب كالتربة الحسينية والظروف والات البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من ماخذه فلو وجد شيء منه مطروحا في الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه وبين ما صرح به المصنف والشهيد من ان ما يخرجه الانسان من المعدن في ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج شيء وحمله على كون المخرج اجيرا او نحوه خلاف الظاهر وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل والظاهر ان وجه الماء ليس معدنا للعنبر نعم نازع فيه المحقق الاردبيلي ره في ذلك تفريعا على ما اعترف به من ان المتبادر من المعدن ما استخرج من معدنه قال الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد اخراج المؤنة التحصيل لها مضافا الى الاجماع نصا وفتوى وبلوغ الباقي النصاب وفاقا للجمهور المتاخرين للاصل ولصحيحة البزنطي عن مولينا الرضا ع قال سئلته عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم يعتبروا نصابا بل عن الخلاف والغنية والسرائر دعوى الاجماع عليه للاطلاقات اللازم تقييدها بالصحيحة والموهون بما عرفت دعوى الاجماع بالاشتهار الخلاف بين المتاخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل وعن الحلبي والصدوق اعتبار بلوغ دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم ام لابد من بلوغ عشرين دينارا قولان منشاهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول وظهور الاقتصار في بيانه على عشرين دينارا مع ان الاصل في نصاب الزكوة الدراهم واعتبار الدنانير لانها عدل الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في الثاني فيدور الامر بين حمل الموصول على المقدار من جنس الدنانير وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال فيراد من الموصول المقدار من مطلق النقد ولعل الاول اولى مع انه اوفق بالاصل وان كان الثاني اوفق بالاطلاقات وظاهر الصحيحة اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في المسالك الى ظاهر الاصحاب وعن الرياض ظهور الاجماع عليه لانها تدل على ثبوت الخمس في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبراه قبله اقتصارا على المتيقن في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الاخراج ولو عرفا في بلوغ المخرج النصاب ام يجب فيما بلغه ولو باخراجات متعددة منفصلة ولو تخلل الاعراض في الاثناء قولان من اطلاق الصحيحة ومن دعوى انصرافها الى الاخراج الواحد او الاخراجات المتحدة عرفا وعليهما يبتني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرائع التوقف هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصريح جماعة اعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب وظاهر الصحيحة كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان الا ان يقال ان ما يجب في مثله الزكوة هو عشرون دينارا لمالك واحد وفيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في المعدن استقلال الاشخاص في التكليف فاذا قيد المعدن بما بلغ النصاب فيرجع الى انه يجب على كل احد اخراج الخمس مما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته يوم الاخراج لانه الظاهر فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كان النصاب عليها في صدر الاسلام ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح ولم يشترح وضع مؤنته الاخراج فالظاهر ان الموجود في اراضي الانفال مع عدم تملكها بالاحياء يملكه الواجد مع احتمال العدم على المخالف او الكافر لما دل على ان امور الناس في الاشتغال ولم يعهد منه شيء واما الموجود في الارض المفتوح عنوة فالظاهر انه ليس للمسلمين لا كاصل الارض بل كسائر المباحات لهم ويحتمل عموم الاباحة وكون

فالخمس لاهله والباقي للواجد او وجد في ملك فهو لمالكه وعليه الخمس

الناس شرعا فيها سواء والظاهر تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف وتبعه في الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظاهر دفع القيمة لا يسمى ولذا قال في التحرير والمنتهى على ما حكى لو باع الواجب جميع المعدن كان الخمس عليه وان كان في معنى مجمع الفائدة العدم لظهور الادلة في ذلك مع ان قياسه على الزكوة في جواز الضمان فاسد مع ان الى ذلك ينصح للناس اهل اذا لم يترتب على الا من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء اضعناه من العمل في المعدن كما عن الشيخ ام لا لعموم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد وان كان ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين الكبير والصغير لانه اهل للاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا يخرج منه مؤنة غير مؤنة التحصيل والظاهر انه اول وقته بعد التصفية فيما يحتاج اليها لظاهر صحيحة ما عن الجنيد عن مالك فيه مما اخرج الله سبحانه من حجارته مصفى الخمس وفي فورية الاخراج ما تقدم في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل انه نبات من البحر وقيل انه عين من ماء البحر وقيل شيء يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكله حيوان الا مات ولا ينقره طائر الا نصلت منقاره ولا وضعت اظفاره الا نصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شيء في البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على وجه الماء فيلقيه الريح الى الساحل ولا اشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهرهما عدم الفرق بين ما يوخذ من الساحل او من البحر او من وجه الماء او من الجزيرة انما الاشكال في انه يعتبر فيه نصاب الغوص او نصاب المعدن ويفرق بين افراده ولا يعتبر فيه نصابا اصلا بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤنة السنة او لا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيحة وربما يستظهر من وحدة السياق في غوص البحر اعتبار نصاب الغوص فيه وفيه نظر وفي المسالك انه ان اخذ من تحت الماء فهو غوص ولو اخذ من وجهه فمعدن ومع فقدهما عنبر في كسب فيلحقه حكم ما الحق به وهو حسن مع عموم ادلة المعدن له ولا يخلو عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر قد عرفت التامل من المحقق الاردبيلي ان الظاهر المتبادر السابق المأخوذ من معدنها الا ان يقال المتبادر المأخوذ من معدنه فالاقوى ان غير المأخوذ من تحت الماء ليس غوصا قطعا فيتردد بين عنوان المعدن وعنوان المكتسب وظاهر الصحيحة وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع ان اطلاقه ينفي اخراج مؤنة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ يابى تقييده بما بعد الاخراج فينتفي احتمال كونه في عنوان المكتسب ويتعين الاول وبعد ظهور الاجماع على حصر عنوانات الغنيمة في الامور المتعددة يتعين دخوله في المعدن فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكي عن الاكثر والاحوط اخراج الخمس منه وان لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة التحصيل التي لا خلاف في اعتبارها ويجب الخمس في الكنوز في الجملة بالادلة الثلثة وقد عرف جماعة الكنز بانه المال المذخور تحت الارض وزاد في المسالك والروضة قيد القصد الى الذخر وان المختفي بنفسه حكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء انه ما كان من النقدين مذخورا بنفسه او بفعل فاعل وما فيه من التخصيص والتعميم نظر الا ان يرجعا الى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقدين واختاره بعض مشايخنا في مستنده وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات مضافا الى الخصوص صحيحة زرارة المتقدمة في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس للمذخور بغير قصد والمذخور في غير الارض كالسقوف والحيطان وبطون الاشجار ولعله المستند في حكم غير واحد بالخمس فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة والاقتصار تبعا للكنز بنا في ذلك ولذا عطف في الدروس الركاز على الكنز لكن الانصاف انصراف الركاز الى المدفون في الارض ولذا ذكر في كشف الغطاء ما عرفت من تعميمه للمذخور بغير قصد ان ما يوجد في ارض الكفار مدخرا في جدار او بطن شجرة او خبايا في موات او خشب او تحت حطب فهو لواجده من غير حرص ويعتبر في الكنز النصاب بلا خلاف وحكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة البزنطي عن مولينا الرضا ع قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وفي رسالة المفيد والمقنعة عن الرضا ع قال سئل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكوة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكوة فلا خمس فيه وعن الغنية ان نصابه دينار مدعيا عليه الاجماع وهو شاذ وان جعله الصدوق في اماليه من دين الامامية ودعوى اختصاص الركاز وضعا او الكنز انصرافا بالنقدين ممنوعة واشد منهما منعا ما ذكره شيخنا المعاصر في مستنده من دعوى تقييد اطلاقها بالصحيحة الآتية في نصاب الكنز قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس بناء على ان حمل المثل انما يتم على الاعم من العين والقيمة يجوز لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى وظاهرهما كفاية بلوغ احد نصابي الزكوة ولو كان مسكوكا من احد النقدين فلو كان عشرة دنانير قيمتها في هذا الزمان مائتا درهم وجب فيه الخمس بناء على ان ظاهر الرواية المماثلة في مقدار الغنيمة فقط الا ان يقال ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابا وان كان من غيرهما فيكفي قيمة احدهما فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب في مثله الزكوة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة دنانير ومائتي درهم ولذا قال في المنتهى ان هذا المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما ما نال درهم وما عداهما ففيه قيمة احدهما ثم حكى عن جماعة كالمحقق في الشرائع الاقتصار على نصاب الدينار ولم يعلم له وجه وفي المسالك انه ينفي القطع بخلافه ثم ظاهر الصحيحة مساواة الكنز للمال الزكوي في مبدأ تعلق الحول لا من كل وجه حتى يقال باعتبار النصاب الثاني المتقدم في الخمس ايضا فما في المدارك ضعيف جدا المخالف للاطلاقات مع اعترافه بعدم القائل به ايضا فالظاهر من الصحيحة بلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو تعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الاخراج من امكنة غير متحدة عرفا والظاهر تعلق

الخمس هنا بالعين بل هو اتفاق كما حكاه بعض لكن الظاهر جواز اخراجه من قيمته ويدل عليه ما رواه في الوسائل عن الخصال باسناده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
فيمن وجد كنزا فباعه بغنم فقال امير المؤمنين ادّ خمس ما اخذت فانك انت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه وحملها على
اجازته لبيع الخمس يأباه ظاهر التعليل لكن سند الرواية ليس بذلك ثم ان وظيفة هذا الباب ان كان هو اثبات الخمس في الكنوز بعد الفراغ
عن تملك الواجد لها الا انه جرى ديدنهم بذكر ما يملكه الواجد وما لا يملكه معها ثم ذكر ما يوجب فيه الخمس استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها
ان يكون ماخوذة من اراضي دار الحرب او من اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي ص على جهة النقش
او سكة سلطان من اهل الاسلام او شبه ذلك واما ان لا تكون كذلك اما الماخوذة من دار الحرب بل من دار حرب في دار الاسلام مع فرض عدم الامان لمن
او لما بيع(?) كنزه سواء كان عليها اثر الاسلام ام لا او في دار الاسلام ولم يعلم عليه اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام او لقاطبة المسلمين بناء على
بقاء هذه الاموال في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما مر في المعدن ففي جميع هذه الاقسام للواجد بعد اخراج خمسها الباقي له اما الماخوذة من دار الحرب
فقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف وعن ظاهر الغنية الاجماع والظاهر عدم الخلاف فيه في القسم الاول
كما استظهره في المناهل والحدائق لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة عصمة المال الثابتة بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اخراج المال
المعلوم الكفرة لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كان عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها لكل من يحوزه بحكم قوله
من سبق الى ما لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك مما دل على تملك المباحات ولو كان الماخوذ من دار الاسلام وعليه سكة الاسلام فلقطة على ما
يحكى عن المبسوط ومحكي القاضي والمصنف في كثير من كتبه وولده في الايضاح والشهيدين في البيان والمسالك والمقداد في التنقيح والمحقق الثاني ونسبه
في المدارك الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وعن جامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه
ولان المفروض انه في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة
لكونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك او الشارع ولموثقة محمد بن
قيس عن الباقر ع قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصول باندفاعها باصالة عدم
عروض الاحترام الموجب لجواز التملك بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان كونه لمسلم كما لا يوجبه احدهما اتفاقا الا
ان يدعى تقوي الظن في صورة تأيد الدار بالاثر ويرد ان اثر الاسلام يدل على سبق يد المسلم لا انه الغالب لاحتمال صدور الاثر من الحربي لمصلحة رواج
السكوك بين المسلمين نادرا يكاد يعلم بعدمه وتوهم دلالة الدار امارة لكون الدافن من اهله فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام يحكم بمقتضى الامارتين
كونه في يد مسلم فانتقل الى حربي اما اذا كان في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما اذا ثبت كون الدفن بعد اسلام
اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض ويحل الكلام هنا في اعتبار الظن في مقابل الاصل فلا ارتياب لنقض(?)
بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام دليلا علينا على كونه في يد المسلم ليس مما ينبغي فافهم وعن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم
عرفوها بانها المال الضائع وعن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروفة المالك فالمراد بتعريفها الورق لمالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز
والانصاف ان كليهما بعيد اما الاول فواضح واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيء من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على الكنوز فيكون ذلك
تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما
هو فيما يوجد في الخربات على وجه يعلم عادة كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن انه من الاموات فالظ كونها لقطة فيحمل
عليها الرواية وقد يدفع بكونها قضية في واقعة وفيه ان محمد بن قيس هذا له كتاب عن الباقر ع في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه والظ من بيان الامام لها
بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم اجمعين وكيف كان فالحمل لا وان بعد الا انه يهون بها معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة
الاخرى وحملها على التملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيدور الامر بين ارتكاب الحمل فيهما وبقيت في الموثقة السالم
ولا يخفى اولوية الثاني(?) مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الذاهبة(?) لاصالة عدم انتقاله عن ملك ولذا اختار
جماعة تملك الواجد له وثبوت الخمس عليه وحكي عن الخلاف والغنية والسرائر وغيرهم وقد يستدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما
دل على وجوب الخمس في الكنز وفيه نظر اذ المسوق حكم الكنز بعد الفراغ عن ملكه كما في المعدن ولذا لم يقيد بغير الموجود في ملك مالك خاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين
حيث يستدل الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام في دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم ويرده الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما
اذا لم يعلم من اجتماع الامارات كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول المالك هذا كله اذا وجد في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام
ولو كانت مملوكة للغير كما لو كان في مبيع ابتاعه منه عرفه البايع او غيره من الملاك وجوبا بلا خلاف ظاهر لما سيجيء من وجوب تعريف ما في جوف الدابة وفي بعض بيوت اهل
والوجه ثم

مكة واستدل عليه في المنتهى تارة على ما حكي بان المالك الاول له يد عليه وعلى ما فيها واليد قاضية بالملك وفي الاخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا قضاء
لظاهر اليد السابقة وفيه انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به لو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون و
للسبب(?) فيدفع الى ورثته ان عرفوا والا فالى الامام ع مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة روايتي الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة
مضافا الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف نعم لو علم عدم جريان يد البايع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يخص كلامهم بغير هذه الصورة
كما استظهره بعض على ما حكاه(?) عنه وفيه نظر لظاهر اطلاق الصحيحين كروايتي الصدوق فيحمل على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول
ولعاد(?) فهو له اجماعا من غير حاجة الى بينة ولا وصف لمقتضى اليد ولا يلتفت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة في مقابل الحادثة و
ان لم يعرفه المالك الاول فالمحكي عن المصنف والشهيدين والمحقق الثاني وجوب تعريفه للمالك السابق وتوقف المصنف في لقطة القواعد وهو في محله
بل الاولى المنع الا ان يكون اجماعا لعدم جريان ما تقدم من ادلة ثبوت الحكم للمالك الا ان يستنبط ذلك من الحكم الاول من باب تنقيح المناط واتحاد
الطريق نعم لو كان الوجه في تعريف المالك الاول ما ذكره في المنتهى كان للمالك الثاني بعد عدم اعتراف الاول الحكم الا انك قد عرفت ما فيه واما المناقشة
فيما ذكروه من الترتيب في التعريف بمساواة الجميع في عدم اليد حال التعريف وتساويهم في ثبوتها قبل ذلك وان قرب زمان يد احدهم لا يقتضي ترجيحه ففي
غير محله لان مقتضى ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كلما احتجوا به او امكن
ان يحتج لهم على هذا الحكم يدل على مراعاة الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم اوقع وعلى اي حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه
الكل على وجه التشريك او ادعاه بعضهم على وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص ولم ينكر عليه
الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص جاءت مسألة التداعي وان ادعاه بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التوريث ولم يعترف
به الباقي كان حكم الباقي حكم الكل لو لم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه منه كما صرح به جماعة ولم يشاركه الباقون فيما اخذ وان
كان كل جزء باعترافهم مشاعا بين الكل لان ادعائه سبب لوجوب دفع حقه اليه فيما يدفع اليه انما يدفع اليه على وجه كونه حصته لم يتميز بنفس الدفع وان
كان مشاعا قبله اذ لو بقي على الاشاعة وجب نصيبه لم يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حقه اليه او كان دفع الكل اليه واجبا لكي يسلم الحصة
وكلاهما باطلان نظير ما لو ادعى مالا لمورثهم واقاموا شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف
المالك مع كون الدار في يده واضح ولو كانت في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقدم قول المستاجر عند التداعي في الكنز الموجود كما هو احد القولين
في المسألة الاتية وجوب تعريف المستاجر قبل المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبني على فرد الغالب من كون الدار في يد المالك او على تقديم قول
المالك وح فبعد انكار المالك ينتقل الى مالك اخر ولا يلتفت الى المستاجر مع احتمال الالتفات في تقديمه اليه الضابط في هذا الباب على الدليل الذي
ذكروه في اصل مسألة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه اعطيه بمجرد دعواه ويلاحظ في الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعي فان عرفه احد هؤلاء
والا فللمشتري وعليه الخمس اما مطلقا كما اختاره المصنف هنا والمحقق في الشرايع وحاشيتها والشهيد في اللمعة وهو محكي عن النهاية والسرائر وحاشية
الشرايع او مع عدم اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس والمسالك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة وربما نسب الى اطلاق
كلام الاولين كان ما في الحدائق من نفي الخلاف عن كون ما يوجد في دار الاسلام مما ليس فيه اثره لواجده سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم
اعتراف المالك به وهذا ما عن التنقيح من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ في احد قوليه بل حكي هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود
في النافع والمحكي عن المنتهى صريح في القول الاول فالظ تفرد الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة اللقطة لا تشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق
اللقطة على المال المدفون قصدا او المذخور لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد في المباحات من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة
فالقول الاول هنا غير بعيد حتى مع القول باللقطة في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر الشهيد الثاني فما في المسالك من ان الموجود في الاراضي
المملوكة لا يقصر عن الموجود في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها لقطة محل تامل اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع
في الاول بالتعريف الخاص لملاك الارض فاغنى ذلك عن التعريف العام الواجب سنة في اللقطة ضرورة ان المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب
للثاني هو التعريف كما لا يخفى عن المعتبر المتامل نعم لو ثبت ما تقدم عن التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيد عدم وجوب التعريف العام بعد التعريف
الخاص ما سيجيء من الرواية فيما يوجد في ملك الغير الذي لم ينتقل الى الواجد والظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد فيما ينتقل اليه بالبيع من
وجوب تعريف المالك فان لم يعرفه به فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين
درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها
والامر بالتصدق لعله للاستحباب نعم يحتمل ان يحمل مورده على المعلوم كونه من مسلم دفنه قصدا فان لم يعترف به اهل الدار كان مجهول المالك فيتصدق به
وجوبا لكن الكلام في جواز الاخذ ويظهر من محكي الخلاف عدمه قال اذا وجد كنزا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام فلا يتعرض له اجماعا انتهى وح

وربما يحتمل لاجل الصحيحين كون الموجود للمالك فان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون له رقبة(?) نظرا لاطلاق كلامهم كالرواية بان الموجود في الصندوق لمالك الصندوق فتامل لما اذا ...

فيمكن ان يكون ما ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصوله بيد الواحد اما معتبرا او اتفاقا وكل يجب التعريف ثم على المالك الموجود عند المصنف وجماعة من غير تعريف عليه لو اشترى دابة فوجد في جوفها بعد الذبح بعد تخييله شيئا او خرج منه قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث اشتمالها على وجدان صرة الدراهم عموم الحكم لما عليه اثر الاسلام وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة فيما اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين في حاشيتهما على الشرائع وظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك الذين وقفنا لما يجيء من عبارة الحلي وما حكاه في السرائر عن سلار ان يتمسك بتنقيح المناط اذا علم بوجوده في جوفها في زمن تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند ابتياع من المالك فيشكل وجوب تعريفه لان الرواية محمولة على الغالب من صورة العلم بوجوده عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا او غائبا والبايع وليا او وكيلا ففي وجوب تاخير التعريف الى حين البلوغ والحضور او سقوطه وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب في المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع به ولعله عن ظاهر الحدائق ظهور الاتفاق فيه وهو مشكل لخلو الصحيحة عنه مع دخوله في الكنز واحتياج الالحاق في الحكم الى النص وتنقيح مناط قطعي وللالحاق قولهم كلما كان ركازا ففيه الخمس فالاولى كونه في الارض نعم لو دخل في ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على عدم تملكه من الاستفادة ونحوها كما يظهر من محكي السرائر اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك منه فان عرفه يعطيه ان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذا حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درة او سبيكة او ما اشبه ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجده المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف ما في جوف السمكة الدرة بل ملكها للمشتري من دون تعريف البايع ولم يرد بهذا خبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة احد منهم والفقيه سلار في رسالته يذهب الى ما اخترناه وهذا الذي تقتضيه اصول مذهبنا انتهى وصريحه كون الخمس في الموجود في جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب وعدم الفرق بين الموجود في جوف الدابة والسمكة خلافا للمصنف وجماعة حيث قالوا لو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس الواجب في الكنز لا في الاستفادات ولعل الموجود في جوف السمكة مما يعلم انه غير مملوك للمالك لان الحيازة للسمكة لها لا توجب تملك ما في جوفها مع عدم العلم به لا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب معلوفة للمالك في جوفها مع ما يعلفه من العلف لعلف المالك لها والاصل عدم اعتلافه غيره وعدم كون المالك من الغير بخلاف علف المالك الشيء من البحر فيكون ذلك معلوما انه مملوك للمالك بحيث يكون تملكها قبله كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب في الابل التي هي مورد الصحيحة والاصل عدم جريان يد المالك على ما في جوفها او تحقق ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار في السمكة ايضا ولذا مال في التذكرة على ما حكي الى مساواة السمكة الدابة في وجوب التعريف كما تقدم من الحلي وسلار ولكن حيث ان القصد الى حيازة السمكة يوجب تملك جميع ما يشتمل عليها الكثيرة على هذا وجوب دفعه اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره في زوال تملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك في وجوب التعريف في الموجود في جوف الدابة المذكورة في عدم التعريف في السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب يد عليه بعد خروجه من البحر ولا يجب فرض العلم بجريان يد عليه من محترم المال العقلاء فيه غير البحر وعن مالك الكل بالاعراض كما ورد في مسألة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التي يستفاد منها ذلك كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ان رجلا عابدا من بني اسرائيل كان محارفا الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له خذ احد الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من ملائكة ربك انما اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروي عن الراوندي في قصص الانبياء كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم قيل له ايما احب اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت رأسك فانتبه فرأى الدرهمين تحت رأسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها فاذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن سيدنا زين العابدين صلوات الله عليه مسندا ان رجلا اليه الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذ باحدهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين فاخرتين فباعهما بمال عظيم ونحو المحكي عن تفسير العسكري ثم ان الحكم بوجوب الخمس فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل حينئذ لما عرفت في مسألة الدابة من عدم الدليل وعرفت من الحلي كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود في جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان فيه اثر الاسلام وعدمه هنا ايضا المحقق والشهيد الثانيان في حاشيتهما على الشرائع كما حكي في الاول لقطة فيه بعد ان حكم باللقطة كلما كان عليه اثر الاسلام ووجد في ارض الاسلام ثم يمكن ان يخرج هذا بالخصوص من جهة ورود الرواية في السفينة المنكسرة وكون ما اخرجه البحر ملكا للواجد لكنه مشكل مع العلم بكون الموجود من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او خارجه فاهدى العالم ويجب الخمس في ما يخرج من البحر على وجه الغوص للاية بالتقريب المتقدم والاجماع

الحكي مستفيضا كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل مصحح عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله يقول فيما يخرج من البحر وقال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه فمادة الافتراق بالاخراج من دون خوض في الماء وفيما يخرج من الشطوط بالخوض فاما ان يناط الحكم بكل منهما واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالآخر ويدعى تقييده به من جهة الافتراق فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثاني بالبحر واطلاقه بالنسبة الى الاخراج بالآلة محمولين على الغالب فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثاني ويكون تقييد الاول بالخوض واطلاقه بالنسبة الى الخوض في الشطوط محمولين على الغالب وعلى الثاني تقدير فينبغي القطع بعدم شمول الموضوع لما يؤخذ من وجه الماء واقوى الوجوه الاربعة ثانيها فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص وان كان من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالآلة خلافا للمسالك فنفى عنه البعد في الغنائم مع احتمال الوجوب في الامرين وفي احدهما بناء على الوجوه التي عرفت في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب الغائص الآلة معه فاخرجه بها كان غوصا وهل يعتبر في المخرج ان يكون من المباحات الاصلية كالجواهر والدر والعنبر المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا غار فيه سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وجهان اقويهما الاول للاصل وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق للمخرج من غير خمس شهد القرائن باعراض صاحبه عنه الا فهو للمالك فان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغائص او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انها لقطة ومنه رواية الواردة في سفينة انكسرت في البحر فلاهلها ما اخرج بالغوص فللغائص والخروج بها عن القواعد اشكال وانما وجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند الخروج دينارا بلا خلاف ظاهرا بل عن السرائر والمنتهى والتنقيح الاجماع على ذلك ويدل عليه رواية البزنطي المتقدمة وظاهر التقريب المتقدم في رواية نصاب المعدن انه يعتبر النصاب بعد اخراج المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفق على الاخراج عرفا حتى لو غاص مرات ولم يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج منها مؤنة المرات على وجه قوي ولو اخرج بالغوص مالا آخر ففي توزيع المؤنة عليهما وجهان قويهما ان قصدهما بالغوص والا اختص بالمقصود وفي اعتبار اتحاد الاخراج ولو عرفا في بلوغ النصاب وجهان قوي والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر المباحة بغير غوص فلا يجب فيه خمس سواء كان من وجه الماء او من الساحل او كان بالآلة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا بالغوص لانصراف الاطلاق الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد قواه في المناهل ولو وجد في بطنه جوهرة ففي لحوقه بالمخرج قصدا وجهان واما العنبر فقد تقدم انه ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان اخذ من وجه الماء ومن الساحل فعلى عند المصنف بل عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيح الحلبي السابق الثاني لاعتبار اخراج مؤنة السنة عنه سيما بقرينة اقترانه في الصحيح مع اللؤلؤ مضافا الى ان ظاهر الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص لا لكونه مكتسبا فينبغي عدم النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص او المعدن فيه والاول باطل لاستلزامه كون العنبر خارجا عن جميع العناوين السبع الثابت فيها الخمس فتعين احد الاخيرين وليس داخلا في الغوص قطعا فتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في العزية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا وعن الشيخ وابن حمزة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل عن الاخير دعوى الاجماع فان لم يخرجوا منه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان ثامن لما فيه الخمس ولعل مستندهم اطلاق صحيح الحلبي الوارد في مقام بيان اصل الوجوب ولذا اطلق الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه ويجب الخمس ايضا فيما يفضل عن مؤنة السنة على الاقتصاد له فيما يحتاج اليه شرعا او عرفا بحسب حاله ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل من ارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في الاعتراف بمؤنة باصل الشرع قال الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الروايات في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وربما استفيد من هذا الكلام وجود المخالف في المسألة قبله ولا يبعد ارادة الخلاف من حيث الرواية لا الفتوى وقال العماني على ما في المعتبر انه قيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذا الكلام ايضا الثاني لا يستفاد منهما العفو الا ان القول بعد ثبوت رأسا طرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول ايضا مخالف لما انعقد عليه الاجماع في الازمان السابقة على القديمين كما في البيان والمدارك والمتاخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاساطين الاجماع على عدم السقوط مضافا الى عدم القطع لاصالة عدم صلة العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ من متاخري المتاخرين في عموم الغنيمة في الاية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف والقيد في الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهرا من اموال اهل الحرب هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به في المدارك وان تأمل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا الخمس بالامام عليه السلام منضما الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم حقوقهم لشيعتهم بل جزم في المنتهى بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة عجل الله

انما الوجه الحجر

انفش

انقضائه من هذه الجهة وحيث ان الكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور وسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكر في المدارك والمنتقى عند بيان
حكم الخمس في زمان الغيبة وممن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد الشيخ المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيدان
وجماعة ممن تأخر عنهم بل عرفت ان في الرياض دعوى الاجماع على عموم الآية وتنسبه الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر ان المراد بالشاذ المحقق
الاردبيلي ره ومن تبعه كصاحبي المدارك والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الآية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي
عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا و
اشتمالها على التحليل لا يقدح فيما هو المقصود ومنها صحيحة علي بن مهزيار وهي مكاتبة طويلة وفيها واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام
قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد من غير واحد من الروايات ان عبد المطلب ع سن في الجاهلية سننا اجراها في
الاسلام منها انه اذا وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فان الآية لو اختصت بغنائم دار الحرب ولم تشمل مثل الكنز لم يكن
ذلك اجراء لسنة عبد المطلب ع في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى بن جعفر ع قال قرأت عليه آية الخمس فقال
ما كان لله جل شأنه فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين انه رزقهم خمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال
هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه للايمان فان قوله ولقد يسر الله تنبيه على ما اشتمل عليه من الحكمة في الآية الشريفة كما لا يخفى ومنها
الرضوي كل ما افاده الناس فهو غنيمة ومنها ما سيجيء في تضاعيف هذه المسألة ومسألة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد منها العفو عن هذا النوع
فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو الاعتراف بوجوب الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة ايضا كما تقدم في ذكر اخبار العفو
وعدم التعرض لحال اخبار العفو في مسألة حكم الخمس في حال الغيبة ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان
سواء كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره حتى ما يحصل بغير قصد كالميراث مثل رواية بصائر الدرجات المتقدمة في تفسير الآية ومثل
قوله ع في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما
دخل منه في الانفال والخمس وغنيمة فان لهم خمسه قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء مما يدعون له لا مما ياخذون ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس قده باسناده عن عيسى بن المستفاد عن ابي
الحسن موسى بن جعفر ع ان رسول الله ص قال لسلمان وابي ذر ومقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب
وصي محمد ص وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة
لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين امير المؤمنين ع ومن بعده من الائمة
من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة ع فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم
ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الى غير ذلك مما ياتي في مسألة وجوب الخمس في الهبة والميراث
مما يدل على عدم اختصاص الخمس بما يحصل قصدا الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبر عنه بما
يستفاد فعن الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما
المحكي عن عبارة السرائر حيث عبر بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وسابعها جميع انواع التكسب ثم حكى خلاف
القديمين على خلافهما ونحوه عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث والهبة والصدقة وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات
وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل فائدة يحصل للانسان من المكاسب وارباح
التجارات وفي الكنز والمعادن والغوص والحاصل ان كلامهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب والظاهر اعتبار
القصد في كليهما الا ان الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على اصطياد السلاطين مثلا ولا يصدق عليه الاكتساب عرفا بل لعل حيث ان المحكي عن الجوهري والفيروزآبادي
ان الاكتساب طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبائر شمول الاستفادة والتمسك لما يملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما
استفيد من ارث او صلة اخ وكعبارة الى اخر كلامه ومثل عبارتي المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصدقة والاستثناء
علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان بالتكسب كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس في نماء الارث وان النماء قد يحصل من غير قصد الشخص لا نماء العين
للاستنماء ونحوه اللمعة في بعض كتبه بل يمكن ان يستفاد ذلك من تمسك المشهور بالآية مع ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد
بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث والهبة لكن الانصاف مع ذلك كله ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار
العموم واختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع بما يحصل بالقصد فلا ينبغي في تمسكهم بالآية شهادة على عموم فتواهم لما يحصل من غير قصد مع ان صريح جماعة

كالمحقق

كالمحقق في الشرائع والعلامة في المنتهى والفقيه المقداد في كنز العرفان والشهيد في الروضة وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة ولذا منع في
المختلف من صدق الاكتساب على تملك الارث في مقام رد الحلبي فالاقتصار على ما يصدق عليه الاكتساب والاستفادة اقوى ولقد افرط المدقق الخوانساري في
حاشية الروضة حيث خص في ظاهر كلامه الاكتساب بما اتخذ صنعة حيث قال بعد حكاية عبارة المختلف نحو وجوب الخمس في كل ما يجتنى مثل الترنجبين والشيرخشت
والصمغ معللا ذلك كله بانه اكتساب قال والظاهر ان كل واحد منها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا فهي شمول الادلة له تامل انتهى واوضح
في الدلالة على ذلك ما ذكره في آخر شبهة استثناء المؤنة في اخر رده على احكام المحقق الاردبيلي ره في وجوب الجمع المتعلق والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض
فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة
لم تدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلي من وجوبه في الفوائد مطلقا انتهى وانت خبير بانك اذا لاحظت كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعهم
وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي مع انها استفادة فيدخل في عمومات
النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بقرينة تصريح نقلة الاجماع بعدم ثبوت الخمس لكن يكفي في المسألة النصوص العامة والخاصة مضافة الى عموم الآية
فمن العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في
كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فالغنائم والفوائد يرحمك الله هي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان
التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد فلا يعرف له صاحب وما صار الى موالي من اموال الخرمية
الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله
ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله وموثقة سماعة قال سألت ابا الحسن ع ومثل رواية محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني
ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب ع الفائدة مما يفيد اليك في
تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي
عبد الله ع قال كتبت اليه في الرجل يهدى الى مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيه الخمس فكتب ع الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره
البستان فيه الفاكهة ياكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب ع اما ما يؤكل فلا واما البيع فنعم هو كسائر
الضياع واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعد اجماع ابن محبوب الرواية في كتابه هو اعرف بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير مما كان يحتاج الى تلك الوسائط
الواحدة فذكرها لاتصال السند ورواية ابن حسين بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي الخمس فكتب ع
لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهورا لا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح بالكسر صاحب الخمس لا لكونه شرعيا
ولعل هذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الآتية والمتقدمة المنضمة الى عموم الآية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب
مال غير واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية الاحتياط في
الاخراج بل يظهر من تلك العبارة عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة العماني المتقدمة وانفصل
من كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا الا ان القول بالوجوب لا يخلو عن قوة الا ان يوهن بظهور عدم القول
بالفرق بين الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينتصر له بصدق الغنيمة كما في الروضة وبعض الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة
ونحوها الرضوي معللا فيه الحكم بان حكم ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة في الآية قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق على
الميراث واما المكاتبة فتقييد الميراث فيها بكونها من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا يقول به واما الرضوي فغير بالغ حد الاستناد بل التأييد نعم ظاهر بعض
الاخبار الآتية الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه ما يدل على ثبوت حق الامام ع في الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة
وغيرهما وسيأتي فساد هذا بما لا مزيد عليه فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف بل مضعف للقول بوجوبه في الهبة لو كان في المسألة اجماع مركب وبمثله في
الضعف ما اطلقه الشهيدان وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل اللازم تقييده بما اذا ابقى المال للاستنماء والا فمجرد
النماء الحاصل من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الآية وما اعتبر من الروايات ومعاقد
الاجماع ثم انه قد يتخيل وجود الخلاف بل دعوى الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت ومنشأ ذلك عبارة
المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة
عند علمائنا اجمع انتهى وبعد الغض عن هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشأه اما الاول فلان ما يفضل مما اشتري للقوت ان كان
اصله من مؤنة السنة فاضلا من المال الذي يجب فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تأمل لاحد في
الخمس في الفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس واستفاده من وجه لا يوجب الخمس فلا تأمل ايضا في عدم وجوب الخمس

واما اعتبار المستهى فهو وان طعن عليها المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد والمدقق الخوانساري في حاشيته على حاشية المحقق الا ان الظاهر انه اراد بها
يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي يحتاج اليها لقوت عياله ومصارفهم كالبساتين القضباء والخضراوات المعدة للاسترباح
الاكتساب حتى يكون مكررا لما قبله فيكون لشاذ والخمس ما تضمنته رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من اصل البستان الموجود في
الدار فلا يدخل فيه ما اشتري وادخر للقوت فان حكمه حكم اصل المال ثم ان مقتضى ثبوت الخمس في حاصل الربح عن مؤنة السنة استثناء مؤنة تحصيل الربح
مؤنة السنة له ولعياله اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعد وضعها واما الثانية فيدل عليه قبل الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة مستفيضا اخبار
المستفيضة منها ما رواه النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه
بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته ومثل
رواية ابن مهزيار قال قال لي علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه
فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومكاتبة الهمداني
التي رواها ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر
الثاني اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يقدح ضعف
بعضها بعد جبرها بالباقي وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع بل في شرح المفاتيح للبهبهاني انه اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا الى
الاجماع عليه صريحا عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج
اليه الشخص في اقامة نظام معاده ومعاشه ولو على وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة الى مثله من حيث الغناء والشرف فيشمل الضيافات والهبات مما
يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات والاحسانات داخلة في المؤنة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فمثل اهداء التحف للسلاطين من اهل الدنيا
او بناء المساجد او ايقاف الاملاك مما يتعلق بالدين داخل في المؤنة بالنسبة الى بعض وخارج بالنسبة الى آخر ويستفاد من ظاهر سيد مشايخنا في المناهل الاقتصار
على الواجبات الشرعية او العادية وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما ما ياخذه الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما
ما ياخذه قهرا ففي كونه من المؤنة تامل بل منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيما يستثنى فلا اشكال في استثنائه او في مراعى
بالابقاء حتى لو ابرء المديون بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل وان استدين للصرف في غير ذلك فان بقي عينه وعوضه يحسب من ارباحه فان الظاهر عدم احتسابه
من المؤنة وان لم يتوفق في احتسابه من المؤنة سيما اذا طالبه المدين في سنة الاكتساب وجه قوي وان كان يا باه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة ولما الدين المتقدم
فهو كالمقارن ان استدين للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب او تمكنه في غيرها مع عدم بقاء المقابل واما مع التمكن وبقاء المقابل فالظاهر انه لا يعد من
المؤنة وان خلا في المسألة الآتية بان المؤنة مخصصة بالربح دون غيره مما لا خمس فيه لعكس وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب الخمس فيها واما ما يتفق له
من الغرامات الحاصلة باسباب الضمانات فان لم يحصل ذلك بتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة وان تعمدها ففي الحاقها بغير العمد تردد واشكال ولو كان له مكتسب
مال لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة وجوه قويها اوسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة
بل هو ظاهر كل من عنون مورد هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم من المستفيضة ولظاهر قوله
في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس والاقوى ان يقال ان المال المذكور ان كان مما يحتاج اليه الرجل لا كتساب
كراس مال التجارة وما يحتاج اليه لنزول اعتد فالظاهر عدم خروج المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه ولكن لم تجر العادة بصرفه في المؤنة كالزائد عن
مقدار الحاجة من راس مال الزائد او كدار زائدة او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤنة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه كمقدار من الحنطة
نوهبت له او نحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح فان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه لذا لو كان له دار
موروثة تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم تجر عادة في صرفه وعدم صرفه ففيه اشكال من اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال ورود
الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح لا خصوصا ما اخذها فيه فالخروج بها من اطلاقات الخمس مشكل سيما وان الظاهر من كثير
من الاخبار المتقدمة بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثل ما ورد من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دراهم وغير ذلك ان الخمس متعلق بجميع الربح
فيكون الاذن في اخراج المؤنة رخصة شرعية لدفع الضرر ومشقة التكليف فالمسألة محل الاشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي من شرحه على الكتاب
الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها
مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في الغنائم وفيه تاسيس لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من الربح وغيره
مال واحد وصرفه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال واكتسابه نقص يدخل على جميع المال فيسقط عليه لكنه اجتهاد
في مقابل الطلوق في وجوب الخمس في الارباح والمعتد له ما بعد اخراج المؤنة منها انه لا اشكال في ان المخرج من الزرع هي المؤنة المتعارفة فلو اسرف

حسب عليه لانه تلف حق ارباب الخمس ولو قتر فظاهر المصنف والشهيد والمحقق الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم
الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها فمن ربح الفا ومؤنته خمسمائة لم يتعلق الخمس الا
بنصف الالف سواء صرف النصف او نقص منه او زيد عنه وتامل في ذلك المحقق الاردبيلي ره وبعده جمال الدين الخوانساري وصرح باختيار خلافه كاشف
الغطاء ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه فيخص قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته على
الاقتصار ما يبقى بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها
بل يختلف باختلاف الاتفاقات فقد يعرض للشخص ضرورات وقد يرتفع عنه مؤنة بعض ضرورياته وقد يقدم على بعض ما يليق به من الصدقات
والهبات وقد يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤنة في اول السنة لم يخرج الا ما ظن انه سينفق على ضرورياته او بنى عليه مما لا ضرورة في
انفاقه لكن اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة هنا مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة
فيهما بما صرف فعلا ولو على وجه الدقة والمضايقة الغير الواجبين عليه لا يحسب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط وكذا لا يحسب له ما يقابل
تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحسب له ما يقابله وان قلنا بوجوب اخراج المؤنة من الربح دون المال الاخر الحاصل ويحتمل عدم احتساب ما يقابل المتبرع
ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي فلا يحتاج الى العشاء حتى يعد من المؤنة بخلاف ما لو ترك التعشي وقام جائعا
وتصدق بعشائه ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتاخرين والمنتهى وكنز العرفان نسبته الى اصحابنا
لصحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد قده عن الصادق ع الا ان فيها فان عليه فيها الخمس
ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب الذكر هذا القسم الموهون بدعوى الاتفاق عليه ممن عرف
والمنجبر باطلاق المتاخرين عليه ومع هذا فلا وجه لتامل بعض متاخري المتاخرين في الحكم بل انكاره له ولما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي
اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت تقية منه او من مثله فان اراد بهذا ابداء الوهن
في الرواية فهو من اعجب ما صدر منهم لا ينبغي ان يصدر عنه لان مرجعه الى تاويل الرواية من غير قرينة ليصير موافقا لمذهب العامة فيحمل على التقية من غير
معارض سيما مثل هذا التاويل بان يراد وجوب ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها احدى الغلات الزكوية فيخرج ما يبلغ النصاب
بشرائطه مع ان الرواية ظاهرة او نص في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة
الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع المتقدم هذا القسم على صرفه في مصرف الخمس
المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمصنف والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول كما
اعترف به في المعتبر والمنتهى واستظهر في ذلك ارادتهم بخصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشاؤه تبادر الخصوص من الاطلاق وينبغي ان
التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال
في عدم خروجها من منصرف اللفظ فتشملها الروايات والفتاوى ويتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة ما يعم البياض
المتخذ للبناء او الغرس لقابليتها للزرع وفيه تامل او يمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة في
ضمن الدور والخانات والبساتين لعدم انصراف اشتراء الارض الى اشترائها بل يصح السلب فيقال لم يشتر ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل
يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر المشهور او يعم المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيد فيه اشكال
من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم عرف السائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر و
المنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى
بقولنا في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء الصحيحة
المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استند
لهم هذا الدليل هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبر في المفاتيح عن عنوان المسألة بالارض المنتقلة بالذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسألة لا تخلو
عن اشكال ثم ان ظاهر النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ منها ومن ارتفاعها وله اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمي لكن عليه
خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان اخذ القيمة مشروط برضا الذمي لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيدين
يعطي ثبوتها ولو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها على وجه ملكية العين اصالة كما اذا فرض ان الامام ع باع منها قطعة لمصالح
المسلمين او اخرج خمسها الى اهله فباعوه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها وان كان بيعها تبعا للاثار الموجودة فيها اذا اشتريها الذمي و
لو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فيجتمع عليه خمسان وليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي بناء على صدق الصدقة على الخمس وان قلنا بان الملوك

التبرع نكذا هنا وح
فلو تبرع ع

في الخمس

نفس الآثار وانما يصح بيع العين المتضمن للآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك الارض ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا لو بقي اثر اشترى
الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاقه في الارض تبعا للآثار فيقابل الارض بمال من حيث مستحقية غير مملوكة فعليه خمس ذلك المال ولو شرط
الذمي سقوط الخمس فيما يشتريه فسد الشرط كما في البيان وغيره واستقربه في المناهل الصحة ولابد من حمل كلامه على ما اذا كان للبائع سلطنة على رفع
هذا الخمس الخاص كالامام ونائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو شرط على الذمي ثبوته فعلى المشتري يكون مؤكدا للثبوت ظاهرا ولم يمكن اجباره على دفع تسلط
البائع او الحاكم على الفسخ ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد وعلى القول الآخر فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الشارع
فيما الف المستند ومن انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس اذ لا يشترط دفع الذمي له بالنية كما صرح جوابه ومن هنا قيل الاحوط اشتراط الخمس
على الذمي تفصيا عن الشبهة في اصل المسئلة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز قدره ولا يعرف صاحبه على المشهور بين الشيخ و
من تأخر عنه بل عن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن
والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وفي رواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع
فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه
يعلم وما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين ع فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه
حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال ع تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك
حلال وعن المفيد في الزيادات مرسلا عن الصادق ع عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال ع
يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ارادة الخمس المصطلح كما هو المشهور بل نسبه في البيان الى
ظاهر الاصحاب لظاهر الرواية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمان الصادق ع وان كان كلامه حكاية كلام
جده امير المؤمنين صلوات الله عليه نعم الظاهر من الرواية الثالثة ارادة المعنى اللغوي سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان الصدقة وان اطلقت في كثير من الاخبار
على الخمس كما قيل الا ان ظهورها في غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود سيما مع ان الامام ع لم يطالبه بنصف الخمس ولم يبين له ذلك من باب الاذن في الدفع الا
ان الظاهر من الحكاية كون المحكي فيه بيان الفتوى الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان خمسا غير
المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء فضلا عن الاشياء مع ان رواية ابن مروان كافية في المسئلة سيما بعد الاعتضاد بما عرفت من الشهرة والاجماع المحكي نعم
قد يعارض ذلك عموم ما في غير واحد من الاخبار من حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب اخراج شيء منه مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابن محبوب
عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان
الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف
الحلال من الحرام فلا بأس ومثل ما ورد في الربا من كثير من الاخبار الدالة على حلية المختلط به مثل رواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المروية في باب الربا من الكافي
لكن الظاهر من اخبار الربا بقرينة بل بعضها اختصاصها بما اذا كان مع الجهل بالحرمة وظاهر غيرها من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة حلية ذلك وعدم وجوب ردها
ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اي الدليل الواضح على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فحينئذ يكون
هذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بل هي واردة في الحرمة حال الجهل مخرج الفرض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام فلا مانع من العمل بها في خصوص الربا
وان كان لا يخلو عن اشكال لمخالفتها للقاعدة من عدم معذورية الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم الوضعي ولذا حكي ذلك عن الحلي وكثير من المتأخرين بل المحكي عن المشهور
في هذا المقام وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع نفي البأس فيها الى التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض
الذي ذكر ان صرفه في وجوه البر خطيئة فوق خطيئة فكيف تكفرها ولا يظهر منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه ومع هذا فلا يقوى على معارضة اخبار
المسئلة المعتضدة بقاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على وجوب الاجتناب اذا علم والاجمال في الموضوع غير محصور

الحمد لله الذي وفقني لاتمامه والصلوة والسلام على نبيه وعلى آله الى يوم لقائه

حرره العبد الاقل احمد الطباطبائي الاردستاني

في شهر صفر سنه ١٢٩٩

كتاب الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم لغة كما عن الجوهري
وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام [illegible] وفي عرف الشارع او المتشرعة على ما في الشرايع والنافع هو الكف عن المفطرات
مع النية ونقض طرده بالكف عنها مع النية [illegible] وقد يذب عنه بان المراد بالنية الشرعية وهي لا يتعلق بغير الزمان المخصوص وفيه ان عدم مشروعية
النية في غير الزمان المخصوص لاجل عدم كون المنوي صوما شرعيا [illegible] شرعية اصل النية فيرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن حد الصوم
الشرعي فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير
اليه قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او يقال ان هذا تعريف له بعد ملاحظة معروفية اخذ اليوم في مفهومه [illegible]

[illegible]

[illegible]

الفجر فلو نام كذلك فسد الصوم لما دل على وجوب القضاء واذا نام الجنب متعمداً كصحيح الحلبي والبزنطي كما استدل به في المدارك ثم رده بان الظاهر من تعمد النوم
العزم على ترك الاغتسال بل لاطلاق مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فيمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا
وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابداً ونحوها رواية المروزي وصحيح ابن مسلم عن الرجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه
ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا شيء ونحوها مما يجيء من وجوب القضاء على الحائض
ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فان وجوب القضاء مع التواني الشامل لما اذا قصده لكن مع التكاهل يدل على وجوبه مع عدم نية الفعل بطريق اولى
نعم ويجيء ان الاقوى حرمة النوم مع التردد في الغسل وعدمه ثم لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في صحيح
حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافاً للمحكي عن المنتهى ولعله من ان المانع هو حدث الجنابة
والتيمم لا يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل الا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله في صحيح ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع
الفجر فلا شيء حيث انه لم يامر بالتيمم ولذلك لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان للصوم الواجب كما عدوا الصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى
ذكرهم وجوب الغسل للصوم وذكر التيمم انفصامه له بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع
مخالفة المصنف في المنتهى وتردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان
فالاحوط التيمم وعلى تقدير الجواز يجب ان يبقى مستيقظاً الى الصبح لانتقاض التيمم بالنوم لا اقوائيها واحوطها الاول ثم ان النفساء مثل الحائض بلا خلاف فظاهر كما حكي التصريح بالوفاق عن الغنية
والسرائر والمعتبر والتذكرة وقيل ويدل عليه الرواية الصحيحة الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض كما عن جماعة ولو تعمد تاخير الغسل حتى ضاق
الوقت عصى وتيمم وظاهر اطلاقهم ترك الغسل متعمداً كرواية ابي بصير السابقة وجوب القضاء عليه بل الكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن
المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك اليوم خلافاً للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي و
محكي النهاية واما غسل المس فلم يذكر الاصحاب قولاً بتوقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكى بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن
بابويه القول بالتوقف وهو ضعيف على فرضه وعن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم يعلم مصرح بالخلاف فيه الى زمان بعض متأخري المتأخرين
كما عن شرح الارشاد بل ظاهر الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء والكفارة له قطعياً ثم جعل وجوبهما بمعاودة النوم جنباً بعد
انتباهتين مشهوراً وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة او احدهما فيه ولم يذكر الغبار خلافاً ويشهد له
ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع عن الناصرية كما في الغنية على الافساد بكل ما يصل الى جوف الصائم وعن الشيخ والسرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج
الحق الاجماع عليه وعن التذكرة نسبة الخلاف الى الجمهور المشعرة بعدم الخلاف بيننا الا ان الظاهر عدم تحقق سلب الاكل نعم يأتي على مذهب السيد والاسكافي
عن افساده لو كان مما لا يؤكل عادة لا سيما كما قيل الا انه اكل غير معتاد وان كان الماكول معتاداً وقد عرفت العموم في الاكل والماكول ذكر ويدل عليه رواية
مضمرة سليمان الجعفري المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم او استنشق متعمداً او شم رائحة غليظة او كنس بيتاً فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه
صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمارها لو سلم قدحه غاضاً عن القرائن وعن كون الباعث عليه غالباً تقطيع الاخبار
غير ضائر بعد الانجبار بما عرفت ودعوى ان الانجبار مختص بما نسب الى الامام حتى يتيقن خبراً ممنوعة وكذا الطعن فيه دلالة باشتمالها على ما لا يقول به احد من
ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة لجواز تقييد المضمضة والاستنشاق بما اذا كان على عمد وحينئذ التحفظ فدخل او يشير الى الحلق
كما صرح به غير واحد واما شم الرائحة الغليظة فقد حكي عن المفيد والقاضي وجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ ادعى وجود
الرواية بذلك واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار وقد وقع في معرض الايضاح هذا كله مع ان سقوط جزء من الرواية عن الحجية لا
يوجب سقوط الكل واما معارضته بالرواية عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس فلا دلالة فيه لاحتمال ان يراد به الدخول لا على وجه
الاختيار وكيف كان فيكفي في المسألة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى جمهور الاساطين من القدماء والمتأخرين وان قال المحقق في الشرائع ان فيه
خلافاً لكن الظاهر ان المخالف فيه من لا يرى افساد اكل التراب كالسيد والاسكافي لان المتبادر من الغبار غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم تردد
المحقق نفسه فيه في المعتبر من جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى والبرد وكلا الوجهين ضعيفان ولذا مال اخيراً في بيان ما يوجب
القضاء والكفارة الى ثبوتهما فيه وعن النهي وجوب القضاء فيه خاصة وحكاه الشيخ عن بعض اصحابنا على ما قيل واختاره الحلي متمسكاً بان القضاء
مجمع عليه والكفارة بين اصحابنا فيه خلاف ولا دليل عليه ثم ان في تقييد الغبار بالغليظ كما في كلام المصنف بل في القائم كما عن غيره نسبته الى
الاكثر وعدمه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني حتى نفى الوجه في التقييد خلاف والاقوى التقييد لانه المتيقن من الاجماعات والشهرة مع
صدق الاكل في غيره والافساد للصوم بايصال مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الارضية كان الاتجه الاطلاق واما الدخان الغليظ فعن المدارك
ان المتأخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعاً للمحكي عن التنقيح وتبعهما في الكفاية والذخيرة على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ

لتنقيح المناط او الاولوية وان قيدناه بالغليظ فالاقوى عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة
الرمادية في الدخان فانها تدخل في الجوف مصاحباً للدخان النازل ولا تلصق بالحلق ولا تنزل مع الريق منها شيء والدخان ليس مما يؤكل والاجزاء
الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الاكل بنزولها وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الهواء والاجزاء الرمادية
النازلة مع الدخان في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلة عن الهواء ثم نزولها تابعة للريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء
الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم عبارة عن الامساك عما يصل الجوف مطلقاً او من طريق الفم حتى الدخان او حتى الاجزاء
الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني كان للافطار وجه الا ان الاكل لا يصدق على الاول قطعاً لان الدخان ليس ماكولاً ولا مشروباً ولا يصدق
على الثاني لانه كل الرماد جزماً بخلاف الغبار المخلوط بالرماد نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء ويتحقق معها جسم فلا يبعد
كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الارشاد والمسالك ومما ذكر ظهر ان الاجتناب عن دخان التتن شيء فضيح سيرة
المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال الغبار الظاهر انه ما يعم جذبه بالنفس تعمداً او ايجاد فعل يستلزمه او تمكينه من الوصول بان لا
يتحفظ عنه مع القدرة كما صرح به المحقق الثاني في حاشية الارشاد وعن الحلي ان مما يجب الاجتناب عنه الوقوف في الغبار المتكاثف وما علم انه ذكر
في المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه وعلى هذا يتجه الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهتين لو قيل كان آثماً
وعليه القضاء اقول اما الاثم فلم اجد عليه دليلاً سوى ما في بعض الاخبار الآتية من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لورود نظيره
فيما لا يحرم كما حكم الشارع بوجوب اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة لنسيانه بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وليس فيه تعزير ودعوى
صدق التفريط في الفرض ممنوعة جداً نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل احتلم اول الليل واصاب متعمداً في شهر رمضان
حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب القضاء ما عدا النومة الاولى الا ان الاستغفار
ليس لاجل تحريم النوم الا ان يقال ان ظاهر النوم متعمداً هو النوم عازماً على ترك الاغتسال وفيه ان اللازم حينئذ لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة لانه كتعمد
البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل على عدم وجوبها وهو يكشف عن عدم ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى فان كان مع العزم على الاغتسال مع
اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعاً واما مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعاً وموجب للقضاء والكفارة واما مع عدم العزم على الاغتسال
فان كان مع الذهول فهو غير حرام واما مع الالتفات والتردد فقد لا يستبعد الحرمة نظراً الى ان النوم على حالة يوجب استمرارها حكماً الى اخر النوم
عقلاً وعرفاً فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظاً ولذا كان النوم مع عزم ترك الاغتسال كتعمد البقاء على الجنابة فاصلة في ترك النية لان الغسل
والنية كليهما مما يجب ايقاعهما فالنائم متردداً كالمستيقظ متردداً الا ان يقال ان الصحيح لذا اتفقوا على ان من بات عازماً على ترك الصوم او متردداً
فيه فسد صومه لترك تبييت النية ليلاً مع انه لم يترك النية الواجبة موسعاً في جميع اجزاء الليل الا في جزء واحد منه وهو الموسع لا ان المتردد
في الغسل متردد في النية للصوم الصحيح فالنائم على التردد في الغسل اذا فاجأه الصبح فهو كالباقي مستيقظاً الى الفجر مع التردد في الغسل وفي الصوم
ولا شبهة في استحقاقه العقاب لافساد الصوم عليه القضاء والكفارة وجب ان افساد الصوم في اول مطلع الفجر انما كان لتسبيبه بالنوم فيجيء
العقاب عند النوم مع ان الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده وعدم العلم بارتفاع العجز في اخر الوقت
ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واضح واما اذا اعتاده فهو انه لا يجدي في رفع استحقاق العقاب عند اذا لم يتفق الانتباه اذ مع التردد وعدم
العزم على الفعل لا فرق بين اعتياده للانتباه فانه انما يفيد اذا كان علمه بذلك موجباً العزم على الفعل بعد الانتباه ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النوم
الاولى الا مع القصد المحكي عن الرضوي اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس ان تنام متعمداً وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم
حتى تصبح فليس عليك شيء اما اذا اتفق الانتباه فيصير حاله كالحال الاولى قبل النوم وفي حرمة النوم الثاني مطلقاً وان عزم على الاغتسال واعتاد
الانتباه ما مر من جواز الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيح الحلبي المتقدم واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب وعن المنتهى عدم
الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام
حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضي ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة فيه اصابته جنابة في جوف الليل فنام
وقد علم بها ولم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم يومه ويقضي يوماً آخر وصحيح ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى
يصبح قال يتم يومه وجاز له فظاهر هذه الصحيحة ان نومة المحتلم التي يحتلم فيها بعد نومة اولى حتى يكون النوم بعد الاستيقاظ نومة ثانية او يقال ان
المحتلم ليس كالجنب يقظان بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام محتلماً واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد فرق بعض المعاصرين بين المحتلم
وغيره بما ذكرنا مستنداً الى عموم صحيحة الحلبي السابقة في بيان تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره خرج غيره
بمقتضى صحيحة معاوية بن عمار الظاهرة في غير المحتلم من الجنب وبقي الباقي وفيه ان صحيحة الحلبي قد نص فيها بذكر المحتلم وغيره فالنوم فيها ان حمل على

مطلقة فيدل على وجوب القضاء بالنومة الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثاني كما هو المتعين لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما مع دلالة ظاهر
الصحيحة على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم لا يتاتى الا باخراج غير المحتلم عن الصحيحة وهو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالخصوص فلا يمكن الاخراج واما بتقييد
النوم فيهما بالنومة الثانية والمفروض ان النوم في الصحيحة مسند الى المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء في كليهما بالنومة الثانية فالاولى الاستدلال للتفرقة
بصحيحة ابن ابي يعفور وموثقة سماعة المتقدمتين ونحوهما صحيحة محمد بن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك
ذلك اليوم والجواب عنها بمعارضتها بصحيحة العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس بناء على ان السؤال
عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل او النهار في مقام دفع التوهم الناشي من
النهي عنه في بعض الاخبار الناهية عنه ليلا ونهارا كمرسلة عبد الحميد فينفي اعتبار وجوب القضاء بنومة المحتلم سليما الا ان ظاهر الفقهاء عدم الفرق بين
المحتلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النوم الاولى للجنب على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة التي يحتلم فيها لكنه خلاف الظاهر وممن صرح بان نومة الاحتلام
لا تعد الشهيد الثاني في الروضة وسبطه في المدارك ومن الفاضل الهندي انه حكى عن فخر الاسلام في حاشية الارشاد ان الانتباه من الاحتلام وفي
حال الجماع لا يعد من الانتباه بل المعتبر انتباهه بعد نوم جنبا ثم ابدء الفاضل بالنصوص من الفتاوى والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلثا
يتخللها انتباهان بعد الجنابة قال ولو اجنب في النوم ولم ينتبه بالاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه غير معدود وانما المعدود ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص
انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها كون النومة بعد الانتباه محتلما موجبا للقضاء واما الفتاوى كما ذكره الفاضل واما احتماله كون النومة الاولى
للجنب موجبا للقضاء لانه بعد انتباه وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم
نوم الثاني في وجوب القضاء ولا هدم العد بتجديد الجنابة بعد ما عدا النومة الاولى كما هو واضح انما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم الثالث فان
ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل به
الشيخ من رواية المروزي ومرسلة عبد الحميد ورواية ابي بصير المتقدمة في مسئلة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن ترك متعمدا والاخيرتين
وان كانتا مطلقتين في النوم الا ان التمسك باطلاقهما وارتكاب خروج نومة الاولى والثانية ليس باولى من تقييدهما بالنوم معرضا عن الغسل وان كان في النومة
الاولى مع ان المرسلة ابية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر وعن المنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة وهل يجري في النوم
عن غسل الحيض والنفاس والاستحاضة ما يجري في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقويهما العدم وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل
يجري المس الناسي عن غسل الجنابة مع الاستيقاظ مجرى النوم عنه في الاحكام والاقسام وجهان اقربه ذلك فيجب الامساك عن الاستمناء وهو الاستنزال الذي بات
سببا كان فان نية القاطع محرمة على ما تقدم ولا يفسد الا اذا حصل بناء على عدم حصول الافساد بمجرد نية القاطع ومع حصوله فلا ريب في الافساد
للاجماع عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر من كلمة حتى وان كان انتهاء الغاية لا التعليل لان الافطار لا يترتب على مجرد العبث
لاجل الامناء الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث الى حصول الامناء فيظهر منه كثرة العبث وهي عادة موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب
الكفارة باعمال السبب العادي وان لم يقصد ولا يختص بصورة القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يعم غير السبب العادي من افراد الملامسة وان
لم يقصد به الانزال كما قد يتخيل نعم هذا ايضا مفسد على الاقوى لا طلاقات العبث لا يرجع الى قصد الامناء بناء على ان قصد ما يترتب عليه شئ في العادة
مع الالتفات الى الترتب قصد لذلك الشئ وظاهر اطلاق روايات اخر مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شئ من جسد امرأته فادفق
قال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة فيمن لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل
مسكين ومرسلة حفص بن سوقة في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وصحيحة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها ان سبق
المني اعني خروجه من غير ارادة عقيب الفعل المعرض له مفسد والا لم يكن لتعليل كراهة التعرض له وجه ونحوها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة ابن حازم قال قلت لابي
عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احد الشهوتين قلت فما ترى
في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا قال فكيف انت والنساء قلت لا شئ
قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء شيئا يكون مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا باس والمستفاد من هذه ان
سبق المني عقيب التعرض له مفسد سواء كان بالملامسة او بالنظر والتكلم وسماع الاصوات وعد نعم يستثنى منه ما لو اعتاد العدم ولم يقصد الانزال فيجب القضاء
ايضا بفعل المفطر مطلقا قبل مباشرة مراعاة الفجر مع القدرة عليها ويكون الفجر طالعا في الواقع حين الاكل وان كان ماذونا في الفعل بلا خلاف في الجملة كما قيل ويجب
الا ان حقيقة الصوم لم يتحقق عرفا ولا العذر رافع لا شرعا العموم ما سيجي من التعليل في الروايات الاتية والامر في بعضها باتمام اليوم الذي انفق فيه ذلك اذا

دل على الامناء الحاصل عقيب العبث لاجله

كان غير معين او مندوبا الذي لا وجه له سيما في المندوب الا افساد الصوم ومجرد الافساد وان لم يوجب القضاء الموقوف على فرض جديد ممنوع تحققه الا فيما اذا تحقق
الافساد لا بمجرد الافساد الا ان الظاهر تحقق الاجماع على التلازم بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه مضافا الى خصوص ما ورد في المسئلة مثل قوله
في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان قال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان
قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فراى انه طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدا بالاكل والشرب قبل النظر فعليه الاعادة وصحيحة الحلبي عن رجل تسحر ثم خرج من بيته
وقد طلع الفجر وتبين قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف وقال اما جعفر فقد
اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابراهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن عليه السلام رجل سمع الوطي
والنداء في شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم ان شاء الله تعالى ومن صريح صدر الموثقة وذيل صحيحة
معوية بن عمار الاتية في اخبار الغير بعدم الوجه فيما حكى الاجماع عليه من جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل بعدها بحيث يكون مستندا
عرفا اليها بان لا يتخلل فصل محوج عادة الى تكرار المراعاة وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعاة لا اثر لها لظنا بالفجر لانصراف الادلة الى غيره وفي حكمه ايضا العاجز
عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبارة دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكى عن موهم كلام المحقق في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعللة لوجوب
الاعادة بالتقصير في النظر اللهم الا ان يدعى انصراف العاجز ايضا من جهة رفعها السؤال فيجب عليه السؤال ومع عدمه يجب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما قدمنا
من عدم تحقق الصوم عرفا ولغة بتحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين والمندوب ولو مع المراعاة قبل بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويؤكده الامر
بالافطار في صحيحة الحلبي وفي الحسن كالموثق كما قيل يكون على اليوم واليومين من شهر رمضان فاتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضي مكان ذلك يوما اخر واتم
على صوم ذلك اليوم واقضي يوما اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا وتقضي يوما اخر فان الامر بالافطار لا يكون الا لفساد الصوم ومقتضى
الاصل المذكور من انتفاء الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما بملاحظة ما دل من التعليل لا بطال الاكل مصبحا ونحوه يقضي يتحقق الافطار في
المعين غير رمضان كالمنذور وايضا مما ذكرنا من فساد الصوم وانتفاء حقيقته وان لم يقتض وجوب القضاء في شهر رمضان الا بمعونة الاجماع المشتهر في غير
رمضان من المعين لانه بعد الحكم بجواز الافطار هنا وانتفاء الامر بالامساك الموجود في رمضان بالاجماع لا بد من القضاء كبعض المعينات حيث فرض ثبوته
في افطار ذلك المعين نعم لو كان مما لا يجب قضاؤه كالصوم الواجب للنوم عن صلوة العشاء على القول بوجوبه او قلنا بان وجوب القضاء في المنذور المعين
لم يثبت الا مع الافطار متعمدا الا مع حصوله بغير تعمد كان الاظهر عدم وجوب القضاء فيتوجه عدم وجوب القضاء في المعين غير رمضان ولو مع التقصير في المراعاة
الا ان في تعليل القضاء في رواية سماعة بالتقصير في النظر اشعار بوجوب القضاء هنا كما ان في اطلاق ذيل صحيحة معوية بن عمار الاتية دلالة على عدم لزوم
القضاء مع عدم التقصير على الاقوى الا احتمالين فيه كما سيجي فيقع التعارض بين ذيل هذه الصحيحة المعتضدة بتعليل الموثقة الشامل لصوم رمضان
وغيره المختص بصورة النظر وبين اطلاق صحيحة الحلبي الشامل لصورة النظر وعدمه المختص بغير رمضان لكنها معارضة واما صحيحة ابن عمار الاتية اما انك
لو كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك قضاءه المعتضدة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير فيهما مختصا برمضان لظهورهما باتمام الصوم ثم القضاء
وهذا من خواص صوم رمضان مضافا الى تأيده غير رمضان من المعينات ولا يشمل غير المعين قطعا العدم وجوب اتمامه الا ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم
تلازم الفساد والقضاء في غير رمضان اللهم الا ان يثبت ولا يبعد سيما وان الفساد مستلزم هنا لوجوب الافطار فيكون كيوم معين فات صومه اضطرارا فيجب قضاؤه
الا ان لا يكون له قضاء كفارة صلوة العشاء مثلا نعم لو كان معينا بالعارض كقضاء رمضان المضيق وجب بلا من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان دلالة
رواية معوية بن عمار مرويتين في الفقيه على وجه تقييد العموم لجميع اقسام الصيام لاحظ الا ان الظاهر اتحادهما مع رواية الكليني وما في الفقيه منقول بالمعنى
فلاحظ الكتابين وتامل فيما فيهما نعم لو تم الاستدلال الى ما في الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين ايضا برمضان مضافا الى ان تعليل الموثقة اخص مطلقا
من تعليل الفساد لان القضاء يتفرع على الاكل قبل النظر لا على مجرد الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار فهذا التعليل مخصص لاطلاق التعليل الوارد في
الاخبار بمجرد الاكل في النهار مضافا الى ان ظاهر موارد تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا سيما مع ان الظاهر ان ماهية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين
افراده من حيث الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه فان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حقيقة صوم رمضان الامساك من حين تبين الفجر
بعد النظر ولا عبرة بطلوعه قبله للناظر الذي لم يتبين له كان قضاء هذا الصوم سيما بعدما ورد في حق يوم القضاء من انه عند الله عز وجل بمنزلة يوم رمضان
بل الظاهر كون جميع اقسام الصيام واحدا اللهم الا ان يقال بالفساد في الجميع الا انه رفع القضاء في صوم رمضان لاجل رفع العسر ويجب القضاء بالافطار فيما
الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه حين الافطار لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم لثبوت القضاء بحكم الاجماع على
التلازم ولعموم التعليل المتقدم من انه بدا بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وخصوص صحيحة معوية بن عمار الحسنة امر الجارية تنظر طلع الفجر ام لا فتقول
لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه ولو عجز عن المراعاة
سقط القضاء على ما مر من سقوطه من العاجز اذا لم ينظر عند العجز ومقتضى اطلاق ادلة المسئلة من القاعدة وتعليل الموثقة وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر

في النظر

الفاسد عدم الفرق في المخبر بين الواحد عدلا او غيره والمتعدد وحجية العدلين على تقدير ثبوتها فيما نحن فيه لا تزيد افادة الاذن على الاستصحاب ولا تنافي
وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء فيكون كما لو انكشف ان اليوم الذي ثبت كونه شعبانا كان من رمضان وان كان الفرض نادرا فظهر ضعف ما اختاره المحقق
والشهيد الثانيان كما عن صاحبي المدارك والذخيرة من عدم وجوب القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية والصحيح لا ينافيه لان مورده كون المخبر
واحدا وفيه ما عرفت من ان الحجية انما تفيد جواز التناول واما الصحيح فمورده وان كان خاصا بالواحد بل بالمرئي بل بغير العادل الا ان مقتضى قوله انك
لو كنت انت الذي نظرت ثم عدم القضاء في صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل في الموثقة مضافا الى ان اختصاص مورد الرواية لا يقدح بعد اقتضاء
انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا تنافيه حتى يحتاج الى ارتكاب تخصيص ادلتها بادلة ثبوت القضاء كما ارتكبه في الرياض بل
لو سلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع نظر العدلين بمنزلة نظر نفسه بل بمنزلة القطع بالليل لا كما توهم من
صيرورة التنسخ بين ادلة الحجية وادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة ثم هو والاستصحاب وجميع ما يفيد الاذن في التناول لا ينافي الكفارة
لما تقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا كفارة للذنوب الاخر كما في الفرض نعم لا
ويجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذب المخبر في الفجر على المراعاة مع طلوعه وفاقا لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم وخصوص صحيحة
العيص المتضمن عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي ومقتضى ترك
الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف العاجز الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان يعتقد عدم [illegible]
بظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل يكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعاة وعدم خبر معتبر بخلاف الغير وقد تقدم عدم القضاء في المسئلة الاولى لظهور
التعليل في الموثقة بل لعدم الخلاف في الظان بالبقاء العاجز عن المراعاة الغير المخبر بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا يستلزم الظن بالكذب
فقد يظن بالسخرية بل يقطع بها مع الشك في بقاء الليل بان يكون الساخر مخبرا مع عدم المراعاة فيكون اصل الكلام سخرية لا الكذب ثم اطلاق النص والفتوى
يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر بعد النظر اولا ومن دون نظر منفصل عرفا ويشكل في الاول من جهة عموم منطوق صدر
الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر ليس فيه شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى قوله في الصحيحة السابقة لو كنت انت الذي
نظرت الا ان في شمولها لهذه الصورة اشكالا بل الظاهر من الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة
السخرية الا انه يوجب التزلزل المحوج الى النظر فان الظاهر ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس تعبدا بل من جهة عدم التقصير وظاهر ان طرح اخبار
الغير لا من جهة احتمال الكذب بل من جهة احتمال السخرية المدفوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر السابق تقصير
نعم لو كان النظر السابق مما يعتمد عليه مع الاخبار حتى يكون مثل من نظر فلم ير ثم ينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية الرجلين
فاما افطر او لو كان المخبر عدلين او عدلا واحدا فان ظن السخرية فيحتمل وجوب الكفارة في جهة من ان التعمد بها ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف
لا اقل من اعتبار عدم الظن على الخلاف فيها وان كثر ما يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل
وعدم الاعتناء باحتمال كذبه واما احتمال سخريته حيث لا يكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطاء المخبر في النظريات لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا
الاحتمال نعم لابد من دفعها بالاصول والظواهر فان لم يظن السخرية فلا اشكال في وجوب الكف ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن
المنتهى والشهيدين قدس سرهم لانه كمتعمد الافطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم
بالنهار ومجرد كون الزمان في حكم النهار بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والاصل في ذلك الفرق بين تعمد الاكل في زمان
علم انه من نهار رمضان فانه تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع الشك لم يقصد الى نقض الصوم
لكن فيه نظر لا يخفى ثم ان الظاهر جواز التناول مع الظن ببقاء الليل تعويلا على استصحاب الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال
الله تعالى حتى يتبين لكم جعل غاية جواز الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما
ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي رأى انه الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي اخرى قلت له اكل وانا
اشك قال كل حتى لا تشك ومقتضى اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص ومقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جواز التناول مع عدم الفحص
والشك ايضا وقد يتوهم منافاة الاية ايضا وهو فاسد لان الظاهر منه التبين للناظر وعن الخلاف المنع مع الشك وهو ضعيف خصوصا مع تعميم المنع لما بعد الفحص
كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه وقد استدل له بان الصوم الواقعي المامور به عبارة عن الامساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك كونه من النهار مقدمة
لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم النفس الامري وهذا الاصل وان كان واردا على استصحاب حلية الاكل الا ان استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر وارد
عليه ويؤيده قوله كل حتى لا تشك ولو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم بحيث لا يجوز له الدخول في الصلوة مع الظن فالظاهر انه في حكم الشك الا الاستصحاب
والروايتين بناء على ان المراد بالشك فيهما مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلوة في ذلك الزمان فالظاهر وجوب الكف بل لزوم

الخيط الابيض

القضاء والكفارة مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه ويجب ايضا القضاء للافطار بالاخبار بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من
انتفاء حقيقة الصوم مضافا الى المحكي عامر من وجوب القضاء مع استصحاب الليل واخبار المخبر ببقائه ولا فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده
ام لا الا ان جواز التقليد لا ينفي القضاء الثابت لاجل فساد الصوم والمحكي في جوبه مع الاذن في الاعتماد على استصحاب الليل المعتضد باخبار الغير بل
بالبينة على ما عرفت واما مع عدم جواز التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار تعمدا في زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا
وقد يتوقف بعدم انصراف ادلة الكفارة الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي وفيه ان النهار الاستصحابي ليس مثبتا للنهار الواقعي وانما اثبت الشارع
احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يقال ان الكفارة
انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار الذي هو عبارة عن نقض الصوم وقصد نقض الصوم لا يتاتى من الشاك في النهار بل الظان بالليل المتمكن من العلم الذي
هو افراد المسئلة وحرمة الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فان ظاهر المشهور انه من غير معذور في التحريم ولم يوجب عليه جماعة الكفارة
ولعل ثبوت الكفارة من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم وكيف كان ففي نقض الصوم فيجب الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار
الاشتباه فلا اشكال في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد واما مع عدمه فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما افاده الشهيد الثاني لما سبق
في صورة انكشاف الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل قد احتمل وجوبها مع انكشاف دخول الليل لثبوت التحريم ظاهرا في حقه فيترتب عليه القضاء و
الكفارة وانكشاف موافقة الواقع لا يجدي في رفع التحريم الموجب لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء كما ان جواز
التناول لا يوجب سقوط القضاء مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في دخول الليل على العدلين هو الاظهر ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء
موارد اعتبارهما وتحري اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والاعراض وفي افطار تمام اليوم ووجوب صلوة العيد اذا شهد عدلان بالهلال
ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان تلك الموارد اعتبارها لحكمة تعذر العلم غالبا فاطرد الحكم في النادر واما اوقات الصلوات والافطار فالغلبة فيها بالعكس فلا
ينفع الا العمومات ان تمت ويجب القضاء ايضا بالافطار للوهم اي المخيلة في بادي النظر دخول الليل وان قطع به مع عدم دخوله واقعا لما مر من انتفاء حقيقة
الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير وسماعة كما في المسالك وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب
الشمس فراوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه
لانه اكل متعمدا والخدشة في سندها بان فيه محمد بن عيسى عن يونس او اشتراك ابي بصير وعدم ايمان سماعة غير مسموعة مضافا الى ان يونس من اصحاب
الاجماع ونحوها الخدشة في دلالتها بعدم دلالتها على القضاء بناء على ان المراد من صيام ذلك اليوم تمامه وكون وجوب القضاء لمن اكل قبل دخول الليل
اشارة الى من اكل بعد انكشاف الخطاء لان في ذلك مخالفة للظاهر ثم ان ظاهر الرواية انهم تخيلوا ذلك السحاب الليل يعني توهموا ظلمته ظلمة الليل و
الظاهر عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل البدوي وان بلغ القطع الا في صورة القطع غير مكلف بالامساك وهو لا ينافي وجوب القضاء نعم ينبغي
وجوب الكفارة مع عدم القطع اذا علم تكليفه بعدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يزول بادنى تفطن فان الانسان اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب
فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظاهر جهل اولئك بحرمة الافطار فيكون الزمان محكوما في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب لما عرفت سابقا فكان
ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد لا يتحقق من الجاهل وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قاصد للتحرك الا امساك
في زمان يجب امساكه وليس هذا قصدا الى الافطار والتمسك ببقاء الصوم يوجب اعادة الكلام السابق اذ لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ثم
لم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت به كما مر من وجوب الامساك وحرمة الاكل فتامل ولو ظن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم ينقض
الصوم مع الفساد وان اقتضى قاعدة الفساد المتقدمة القضاء لصحيحة ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت و
في السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم ولا يقضيه ونحوها رواية زيد الشحام وصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب
اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحوها صحيحة اخرى لزرارة
كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن من تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل
الظلمة ظلمة الليل من غير مراعاة مشخصة لكون الظلمة من السحاب او من الليل اذ لو راعوا التبين لهم انها ظلمة السحاب وان وجودها كعدمها واعلم ان
حكم الموطوءة في فساد الصوم حكم الواطي بلا خلاف ظاهرا ولو بينا الافساد على الجنابة فلا اشكال ويحرم وطي الدابر في الصوم وغيره وقد تقدم ان افساده
للصوم لا يخلو عن قوة ويحرم ايضا الكذب على الله ورسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين في الصوم وغيره بالضرورة وكذا يحرم الارتماس على المشهور ويدل عليه الاخبار
الكثيرة كما مضى وسيجيء خلافا للمحكي عن السيد في احد قوليه وابن العماني والحلي فكرهاه وهو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب على وقوعه وقوع الكذب
في حال الصوم قضاء ولا كفارة على راي المصنف هنا تبعا للشيخ المحقق كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتأخرين اما في الاول فللصحيح المتقدم الحاصر لما يضر الصائم
من حيث صومه ولا مخصص له عدا الاخبار الاتية الظاهرة في الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض على ضرب من المبالغة خلافا في الاول

المسلم هو ان الكفارة هل هي من لوازم هتك حرمة نهار رمضان او انه من لوازم تعمد [illegible]

للمحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوق حيث عدّا مفطرا وعن الدروس انه المشهور وعن الغنية كالمحكي عن الانتصار دعوى الاجماع عليه بل ظاهر
المعتبر كالمحكي عن المنتهى دعوى الشيخين ايضا الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر قلت وما الكذبة قال يكذب على
الله وعلى رسوله ونحوها اخرى وعن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله ونحوها المحكي عن فقه
الرضوي وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما الكذب على الله وعلى رسوله والائمة ونحوه اخرى منه والحكم
بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا يقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما لا يقدح في المعتبرة والمسألة محل اشكال الا ان القول بالافساد لا يخلو عن قوة
مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار الحاصل من الاكل والشرب فبثبوت الافطار ولا يوجب الكفارة كما يظهر من
الشهيد في شرح الكتاب في الحاق الكذب على الزهراء صلوات الله عليها وجه قوي وان لم يكن منصوصا واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا واله
وعليهم فان استلزم الكذب على الله فلا اشكال والا ففيه وجهان والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم اليهم فيما يتعلق بالدين سواء نسبه الى قولهم او فعلهم او تقريرهم
وسواء كانت النسبة الى القول لو بالاشارة او بالكتابة فان لم يعلم بالصدق فلا يفطر ولكان غير صادق لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق
فبان مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فالظاهر عدم الافساد لانه قصد الكذب لكنه لم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر مفطرا توجه
الافطار ولا يجدي الرجوع عما كذب لو نوى صدور حكم صادر عنهم ففي كونه كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على وجه الجزم كما لو وقع تقية او من الصبي
فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به نقض الوضوء به في بعض الاخبار وتوهم ان التقية ترفع حكم الاثم دون الافطار
فاسد لان ذلك فيما اذا كان الشيء بالذات مفطرا كالاكل والشرب اما الكذب فيمكن دعوى ان المتبادر ان المفطر منه هو القسم المحرم منه فليس علم الافطار
عند التقية لاجل عدم التحريم وهل يعتبر صدق الاخبار في الكذب المذكور بان يوجه خطابا الى احد فيخبره بالكذب او يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه او
متوجها الى من لا يفهم وجهان صرح بعض بالاول ولا باس به لان الظاهر من الكذب ولو كذب عليهم فيما يتعلق بامور الدنيا ففي صريح الجواهر كونه مفطرا
وعن بعض عدمه والحق الالحاق في كل ما شانهم بيانه ولا يختص بنبي واحد دون اخر دون العاديات لو اخبر عنهم في الموارد الخاصة كالامر بشرب الماء والاتيان
للماء ثم ان الافتاء من غير علم الظاهر انه ليس مفطرا وان بانت المخالفة لانه ليس الكذب الحرام قوله تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون وانما هو في المورد
الخاص وهو تحريم البحيرة وبعض الاشياء ولا ريب ان عدم الاذن في التحريم يقتضي الرجوع الى حكم العقل بان الله لم يحرمه من غير بيان بل حكم العادة بل العقل بانه لو كان
حراما لبينه لهم نبيهم فتشريع الحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي الاية ان الحكم من غير علم مطلقا كذب لو قال الحكم في المسألة كذا من دون نسبة الى الله والفضل
ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الفساد كما عرفت وان علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان لان مضمون كلامه ان حكم الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم وقد
يحمل الحكم نظرا الى دلالة القول المذكور على نسبته الى الله دون ذكر النسبة وفصل ما دلالة نسبته غير مقصودة وهذا نظر واما القضاء فهو الزام ولا
يتصف بالكذب واما الارتماس فقد عرفت ان الاقوى التحريم دون القضاء والكفارة فثبوتهما قوي لبعض ما مر من صحيحة ابن مسلم الظاهرة في كون الخصال
الاربعة مضرة بالصائم من حيث صومه اصرح منها رواية الخصال المنجبرة بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر الدروس وفي الغنية دعوى الاجماع على ايجابها
وعن الانتصار الاجماع على الافساد مضافا الى ظاهر النهي في الاخبار الكثيرة الظاهرة في افادة الحكم الوضعي دون محض التكليفي كما هو في سائر نظائرها
مع استلزام التقييد بالواجب المعين واخراج صوم النفل والواجب الموسع والتزام التحريم فيهما اذا اراد البقاء على الصوم مع تجويز الافطار كتحريم
التكفير في النافلة مع جواز قطعها فيه ما فيه مع ان ارتكاب هذا في صحيحة ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى ما فيه
خلافا للمحقق والمصنف والشيخ في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني وسبطه بل اكثر المتاخرين استنادا الى
اصالة البراءة وظهور نواهي الارتماس في الحرمة المجردة وموثقة اسحق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه
قضاء ولا يعودن ولا يخلو هذا القول عن قوة ثم الظاهر ان المراد بالارتماس غمس الرأس ولو مع خروج البدن كما صرح في بعض الاخبار بالنهي عن رمس
الرأس والمعتبر غمسه دفعة بان يجمع جميع اجزاء الرأس تحت الماء دفعة وان كان الغمس شيئا فشيئا فهو المراد بالدفعة والمصرح به في اكثر الاخبار الارتماس
في الماء المطلق الا ان الحاق ما يشبهه من المضاف كماء الورد لا يخلو عن قوة نعم قد يتأمل فيما ليس كالماء في الميعان كالدبس والعسل ونحوهما وقد فرعوا
على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس له في صوم واجب معين للنهي ولا يجوز نية الغسل بالخروج لان الخروج وان كان مامورا به لكنه مبغوض
لم يتعلق به النهي لغرض تعلق الامر المقتضي لوجوب كون الرأس خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث الارتماس بل بكون الرأس في الماء مرموسا
وح فلا يتحقق العبادة المحبوبة الا ان يوجه فساد النهي للعبادة بعدم اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فاذا انتفى طلب الترك لعجزه نسيانا او تعجيزا
عقلا او شرعيا ولو كان مسببا عن نفسه فلا مانع من طلب الفعل والجاهل بالفساد كالعالم به وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على الاشهر ويشكل بعدم توجه
الخطاب اليه لغفلته وان لم يقبح عقابه على فعل الحرام خلافا لمن قبح عليه حسنه على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل وبين المرتمس عند الخروج حيث انه
يعاقب على نفس الخروج ولا يبطل ما تمكن منه حينئذ ان طلبه قبل الارتماس لكن توسط ارضا مغصوبة ولو كان الصوم مندوبا فعلى القول بعدم

مع العلم بعدم صدقه

في كلامهم

الافساد وعدم التحريم في المندوب فلا فساد وعلى الكراهة هنا او مطلقا فان اريد به نقص الثواب فلا فساد وان اريد بها الكراهة المصطلحة فالظ
الفساد ايضا لعدم اجتماع العبادة مع الكراهة الحقيقية ودعوى الصحة مع التحريم تارة بجواز اجتماع الامر والنهي واخرى بان رمس الرأس في الماء المبطل هو جمع
جميع اجزاء الرأس تحت الماء دفعة ليس غمس ابقائه في الماء ولا جزء منه مسألة لا يتحقق الافطار بتناول موجبه سهوا اجماعا في الجملة لعموم قاعدة كلما غلب الله
عليه فالله اولى بالعذر والوارد في نفي القضاء عن الملقى عليه بلا اختيار وقد يدفع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء ولخصوص الاخبار
المستفيضة وفي كثير منها انه شيء رزقه الله وتحمل اشعار بعضها بنقص في الصوم من جهته في الواقع واطلاق كثير منها كعموم القاعدة وفتوى معظم الاصحاب بل كلهم كما يظهر من
المدارك عدم الفرق بين افساد الصيام مضافا الى الخصوص وابن ابي بصير في النافلة ودعوى اختصاص المسائل المشهورة كما عن التذكرة بالقضاء في الواجب الغير المعين والمندوب
لعله لان حقيقة الصوم الامساك عن المفطرات ولم يتحقق مضافا الى العموم الصحيح لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال ان عمومها يشمل صورة السهو ومعنى الضرر هو القضاء
فالمعنى لا يضر الصائم شيء مما صنع عمدا ولا سهوا الا الاربعة فانها مضرة عمدا او سهوا او يمنع كونه مطلق الامساك عنها وانما هو الامساك عن تعمدها وفيه نظر لان الناسي للصوم
متعمد للاكل ايضا الا انه غير ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان الصوم هو الامساك عن ارتكاب الامور في حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عليه تحقق نفس الصوم
المتعلق للنية الا بعد تحقق النية فيستحيل ورود النية عليه بان يتعلق النية بالامساك عن ارتكاب هذه الامور عند الالتفات الى نية الامساك عنها هذا كله مع ان الصحيحة
المذكورة بعمومها كما عرفت دالة على منافاة مطلق الاكل وشبهه للصوم فهو دليل اخر على كون الصوم هو مطلق الامساك مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من
الطعام والشراب ونحو ذلك فالاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا ان الدليل قام على نفي الباس عنه نعم يمكن ان يقال ان الصوم عبارة عن
نية الامساك في الليل ثم الامساك في حال الالتفات الى تلك النية بجعل النية داخلة وفيه ما لا يخفى واما الجاهل فان كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم ادلتهما
ولا اختصاص لها بمتعمد الافطار حتى يمنع صدقه عليه وان كان قاصرا فالظ عدم القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى امرأته وهو محرم
ولا يرى الا انه له حلال قال ليس عليه شيء نعم يعارضها اطلاقات وجوب القضاء بل الكفارة على من تناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل بقسميه لكن الانصاف ان
القاعدة والرواية حاكمان على تلك العمومات والا لم يثبت لها مورد النفي اذ لا ينفيان حكما الا وعليه دليل يقتضي وجوده لولاهما والظ ان المراد بالشيء المنفي هو غير
العقاب لان السؤال عن العقاب ان كان عن استحقاقه فهو بالنسبة الى من اعتقد حليته محرم لليل مرا توقيفا بل مستفاد من حكم العقل سيما اذا كان قاصرا في
الاعتقاد وان كان عن فعليته فهو من الغيوب التي لا يعلم الا في الاخرة فالظ ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما وان كان مقصرا بان كان ثبوت الجهل له باختيار
فالظ وجوب القضاء عليه لعموم ادلة وجوبه على متناول المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والموثقة عليها لان هذا الجهل ليس مما غلب الله عليه ولان ظ الموثقة نفي العقاب
واستحقاقه انما هو لان لم يكن السؤال عن العقاب فلابد اما من اخراج المقصر واما من تقييد الرواية بما اذا اقتصر في ازالة الجهل وانه يثبت عليه شيء وهو العقاب دعوى
غلبة القصير في الجهال ممنوعة ولو سلمت ففي غير المعتقد للخلاف سيما في مسألة الوقاع في الصوم التي لا يجهلها الا القاصرون والا فمن له علم اجمالي بوجود مفطرات في الصوم
كالاكل والشرب يعلم الوقاع غالبا واما وجوب الكفارة فلا يبعد انصراف الاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد في بعضها بالتعمد الا ان بعضها مطلقة الا ان يدعى
انصراف الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار واما ما علق فيه الكفارة على نفس الفعل
كالاخبار الاستمناء واخبار الوقاع مثل قوله في المتعمد فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان نكح حلالا وما ورد في المعتكف من انه ان وطئها فعليه كفارتان و
كذا فيمن اكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة ثالثا او اخر الغسل متعمدا او ما ورد من ان الكذبة تفطر الصائم فان
الافطار لم يسند الا الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد وانما نسب الى السبب مع انه يكفي في المسألة عدم القول بالفصل بين المفطرات مسألة لو اكل مكرها
فان بلغ حدا يرفع القصد فلا اشكال في عدم الافساد اذ لم يحصل منه فعل اختياري بل يصدق عليه انه مسلوب عن فعل الاكل والشرب وغيرهما ويدل عليه عموم لا يضر
الصائم ما صنع الخ وان لم يبلغ ذلك الحد بل خوف حتى اكل ففي الاكثر عدم الافساد لعموم رفع عن امتي ما استكرهوا عليه ولعدم ترتب الاثر على افعال المكره في الشرع
وفيه ان الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الاثار مطلقا ممنوع انما المرتفع الاثار المتوقف ترتبها على الاختيار كالعقود وتوقف تحقق الافطار على الاختيار
بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الاكل بالقصد مضرا بالصوم فالاكراه على الاكل اكراه في الحقيقة على الافطار كما ان الافطار
على التكلم في الصلوة او الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها ويؤيده ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في اطلاق الافطار على اكل الامام ع تقية عن ابي العباس وقال
لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي وقوله ع افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي فالاقوى الافساد بل وجوب القضاء لعموم
الصحيح من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فحسن وان قضاه متفرقا فحسن فانه يدل على وجوب اصل القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا
الى ثبوت الاجماع المركب كما ادعاه في الرياض ثم ان جميع الاعذار الشرعية المسوغة لبعض المفطرات حكمها كالاكراه في الافساد ووجوب القضاء على مقدار الضرورة وبعد الحكم
بالافساد فلعله للاتفاق على ان مع افساد الصوم سواء كان مع الاذن فيه او المنع عنه لا يجوز مع التناول الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص
ارتكاب تلك الشيء ثم ان هذا كله في الاعذار الواقعية اي الموجبة لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة لنفي التكليف
بالامساك عن الشيء الخاص في مرحلة الظ كما اذا ظن بالاجتهاد او التقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال ولا خلاف وان

واما وجوب القضاء

انكشف الخلاف في ذلك اليوم وغيره فان قطع بالفساد لكم الاقضاء ولزوم القضاء الان المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم عذري وليس حكما واقعيا بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الغالبي الى الواقع فليس المقصود منه شيء وراء ادراك المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية وليس بتحقق الظن بخلاف الواقع موجبا للتغير المصلحة غاية معذورية صاحبه في التخلي عن الواقع واعطائه الثواب لامتثاله الطريق الظاهر والخروج في سلك المتعبدين والمطيعين من غير حدوث مصلحة في هذا العمل المخالف للواقع بالخصوص اصلا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة توجه القول بالصحة وعدم القضاء مع طرو القطع بالفساد فان قلت مقتضى تنزيل المظنون منزلة الواقع هو اجزائه على الاطلاق وسقوط الامر مطلقا قلت اجزائه في الجملة مما لا ريب فيه واجزائه مع انكشاف مخالفته للواقع لم يكن من احكام الشيء الواقعي حتى يثبت للمظنون بحكم عموم التنزيل بل الواقع انما اجزاء لكونه واقعيا والمظنون انما اجزاء قبل الانكشاف لا لكونه مظنونا بل لكونه واقعا بحسب الظن كيف والقول باجزائه من جهة كونه مظنونا خلاف ما فرضنا من ان حجيته من باب الطريق لا من باب الحكم المجعول الثانوي اما لو انكشف الخلاف على وجه الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء لان الظن بالفساد انما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة الظاهر اذا لم يقع الفعل متصفا بالصحة واسقاط القضاء في حق الفاعل لان المفروض ان الصحة المظنونة حين العمل بمنزلة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بان الواجب عليه هو الصلاة مع السورة في متن الواقع بانه لا يجب عليه الاتيان بها مع بقاء الوقت ظاهرا وان كان الظن الثاني مفروض الحجية لان معنى حجيته وجوب العمل به بالنسبة الى الفعل لم يحكم بصحته حين الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلوة متصفة بالصحة حين العمل لان الظن بالصحة كالقطع بها فالصلوة الثانوية حين العمل متصفة بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام فهو مع ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة في حال وقوعها نظير ما اذا ظن هو بفساد الصلوة بدون السورة وظن مجتهد اخر بصحتها فاستاجر هذا ذلك للعبادة فان فساد هذه الصلوة عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه لمن يفعلها متصفة بالصحة في حقه وكذا الاكل من مال من ابتاع بالمعاطاة معتقدا للصحة مع اعتقاد الاكل فسادها فان الظن بفساد المعاطاة لا ينافي القطع بجواز الاكل من حيث انه تصرف في المال باذن من حكم الشارع بثبوت الملكية في حقه وتسلطه على جميع التصرفات اما لو قطع بفساد المعاطاة فليس الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل اذ القطع بالفساد مستلزم القطع ببقاء هذا في ملك المالك الاول فلا يراجحه القطع بصحة اجتهاد المشتري والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه الصحة بالنسبة اليه فكلما يترتب من الاثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه ان كان مع مخالفة الرائي بفساده من الغير كالاكل مما اشتري بالبيع المعاطاتي وكعدم القضاء وسقوطه وسائر احكام البراءة من صلوة الظهر اذا تغير الراي واعتقد وجوب السورة فان الاكل مترتب على حكم الشارع على المشتري بما الكية لا على ثبوت ما لكية المشتري في متن الواقع حتى يقال ان ما لكية المشتري انما ثبت عند المشتري لا عند الاكل والفرق بين ما يترتب على حكم الشارع للمشتري بكونه ما لكا وبين ما يترتب على حكم الشارع بما لكية المشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتيب الغير الاثار ثبت عنده ان الشارع حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم الشارع بما لكية المشتري لا مجرد اعتقاد المشتري ما لكيته بالاجتهاد او التقليد فان كان لاجتهاد الغير مخالفا لم يثبت عنده ما لكية المشتري بل ثبت عدمها نعم لا بد من التميز والتفرقة بين الاثار حتى يعلم ان الاكل من قبيل الاول وكذا سائر ما يترتب على املاك الناس انما اريد به ما يثبت في حقهم ما لكيتهم لا **مسئلة** وهي ان الكفارة في شهر رمضان مخيرة بين العتق واطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور بل عن الانتصار والغنية عليه الاجماع للروايات المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ونحوها في ما رواه الشيخ في الصحيح عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وظاهر بل صحيحة جميل بن دراج في قضية الاعرابي الذي وقع على اهله وموثقة سماعة الاتية وفيها توسيط الاطعام وما رواه عن ابي بصير فيمن اخر الغسل متعمدا الى الفجر ورواية اخرى لابي بصير في الزيادات الا ان فيها تقديم الصيام ومما يؤيد التخيير الاقتصار في كثير من الروايات على بعضها ففي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفيها ابان الاقتصار على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية محمد بن النعمان وفي رواية المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار على العتق وفي مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد زيادة الاطعام خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد فجعلها مرتبة لظاهر اطلاق رواية المشرقي المتقدمة والمروي في الفقيه في قضية الاعرابي وصريح المحكي عن الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل نكح اهله وهو صائم في نهار رمضان قال عليه القضاء وعتق رقبة وان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الرواية وان كانت صحيحة صريحة لكن لا جلها حمل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها للاحتياط اللازم في مثل المقام الا انها لمخالفتها للمشهور وموافقتها لاشهر الجمهور على ما حكي قوي طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الافطار على محرم او محلل وذهب جماعة منهم المصنف هنا تبعا لابن بابويه والشيخ في التهذيب وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجميع وتبعهم لذا المصنف في الانتصار متمسكا بالاحتياط والشهيد في اللمعتين وجماعة من متاخري المتاخرين استنادا الى رواية عبد السلام بن صالح الهروي الموصوفة بالصحة في الروضة كما عن مولينا الرضا عليه السلام قال قلت له يا ابن رسول الله قد روي عن ابائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين اخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر

مع القطع

ابتض في شرح الاثر

رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية الواردة بالجميع في كلام السائل هي اطلاق موثقة سماعة فيمن اتى اهله في رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وعلى هذا فيحمل ما ورد من مطلقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب الشايع وربما يؤيد بحمل فعل المسلم على الصحة وفيه نظر ان اريد ملاحظة الغلبة فان الحمل على الصحة لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب التفصيل فيه مع ان قطع الافطار فاسد قطعا والخدشة في الرواية سندا بابن قتيبة او بعبد السلام غير مسموعة لان في الرواية اثار الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق في الفقيه ان مضمونها مما ورد عن محمد بن عثمان العمري الظاهر بل المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه وعجل الله فرجه فهذا القول قوي جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة يقتضي عدم الفرق بين المفطرات المحرمة كالاستمناء بالبدا ايضا الغبا واكل البصاق على بعض الوجوه ووطي المرأة حال الحيض بل وكاكل ما يضر بالبدن الا ان للتامل في بعضها مجالا لو قيل باختصاصه بالجماع المحرم والافطار على المحرم ذاتا يعني اكلا وشربا كما يظهر من فتوى الصدوق فلعله يكفي في صوم رمضان المعين فيه باصل الشرع نية الصوم على نية القربة الى الله بناء على الاظهر الاشهر بل بلا خلاف لاحد كما في الرياض وغيره الا عن ابن ادريس وحكي عن الذخيرة نسبة الخلاف اليه بل في الغنية وعن التنقيح الاجماع عليه لحصول التعيين المغني عن التعيين المشترط في امتثال الامر عقلا وشرعا وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره ام لا كما في ظاهر الشرايع وصريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت في نية الصلوة من ان تعيين الوجه انما يحتاج اليه اذا توقف تعيين الفعل عليه بان يكون الفعل مشتركا بين واجب ومندوب ويخفى لم يعلم اتحادهما في الحقيقة فاذا تعين الفعل بدون ذلك فلا دليل على وجوب نية الوجه على جهة التوصيف او التعليل او كليهما او احدهما وهل يجزي بصوم شهر رمضان غيره من افراد الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد في الحلي والمصنف هنا وفي المنتهى والشهيدين في البيان والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة قولان من تعينه ولو بالعارض فصار كصوم شهر رمضان او صلاحية الزمان بالذات لغيره فهو كالزمان المختص بصلوة الظهر المؤداة فانه لا يغني عن قصد تعيين الصلوة من حيث كونها ظهرا واداء والسر في ذلك ان جنس الصوم له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها صوم القضاء ومنها غير ذلك فالمكلف باحدها وان كان معينا عليه ليس له الاكتفاء بجنس الصوم بناء على ما قرروه في باب نية الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة كالظهر مثلا من غير تشبيها اذا كان عليه نوعان وح فمن نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم ما يكونه صوم النذر ومجرد قصد كونه في الغد لا يوجب قصد نوع صوم النذر اذ الصوم الواقع في الغد فهو جنس قابل لصوم النذر وغيره وان كان الواجب ان لا يوقع في الغد غير النوع الخاص من هذا الجنس لكن مجرد استحضار صوم الغد ليس استحضارا لذلك النوع كما في صلوة الظهر المنذور فعلها في وقت خاص واما استحضار نوع صوم شهر رمضان فيحصل بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد يعني صوم يوم من ايام شهر رمضان فظرف الغد هنا مقوم للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف للجنس فلا بد من ضم منوع له وهذا بخلاف زمان شهر رمضان فانه داخل في حقيقة الصوم المعين به ممتاز عن ساير حقائق الصوم ولاجله اختص عن غيره باحكام تجرد استحضار صوم الغد المامور به بل لهذا الصوم ممتاز عن غيره وما ذكرنا جار في مسئلة الصلوة المختصة بوقت خاص في هذا الفرض لاجل عدم مشروعية غيره لضيق الوقت او غيره نعم لو استحضر المصلي او الصائم ما هو الواجب عليه في ذمته كان ذلك تعيينا اجماليا للحقيقة المامور بها فتلخص من ذلك ان ظرف الغد في شهر رمضان فصل منوع للصوم وفي اليوم المنذور فيه ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الشارع جعل جنس الصوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان نوعا خاصا في مقابل ساير انواع الصيام لحكم خاص مخالف لاحكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر فالمنوع هنا هو كونه صوم نذر لا كونه صوم الغد نعم اذا لوحظ الغد وقصد بهذا العنوان راجع الى استحضار كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق بين ان يقصد اصل الصوم في الغد وليس في هذا تعيين لنوع الصوم اذا لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد وفي هذا تعيين لنوع الصوم اجمالا اذا لم يلتفت الى عنوان كون الغد نذر فيه الصوم وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا اذا قلنا بان نذر الصوم في اليوم المعين مخرج لذلك اليوم عن قابلية ظرفيته لصوم اخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول والغفلة عن النذر واما لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل لو صام فيه غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة الغد من جملة الصوم اوضح لان صوم الغد فابل في نظر الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم اخر كالقضاء وان كان المكلف ما دام ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صومه ولو قلنا بانه مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور صح فعل غيره ايضا بناء على ان الواجب المضيق اذا ترك عصيانا صح ان يقع مكانه عبادة اخرى فيصير الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا النذر بعينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن في وقته واجب اخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب ممن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد نوع الفعل وان كان ما في ذمة المكلف منحصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون المفروض لزوم واحد نوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على

فليس ببعيد

وفي المسالك القضاء

المكلف صوما واحدا ان يقصد صوم الغد لامتثال الامر الله تعالى نعم لا بد من تعيينه اذا كان على المكلف صوم اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من التعيين عند الاصحاب كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه قيل وعن التنقيح نفي الخلاف فيه لما مرّ هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد ما هو مأمور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا تعيين هنا ايضا كما اذا وجب عليه صوم يومين بنذرين فانه لا يجب قصد خصوص كل من النذرين في كل واحد بل هو مخير لانه اذا قصد صوم يوم من نذر واحد ولو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بني على وجوب التعيين لعدم القطع بتحقق الامتثال بدونه وليس هذا من الشك في متعلقه شيء في المأمور به حتى ينفي باصل البراءة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة بالاتيان بالمأمور به على هذا الوجه وليس هنا اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل مثل اليوم الذي يندب فيه الصوم بالخصوص كايام البيض او بالعموم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين في عدم افتقاره الى التعيين وحكي في الروضة عن بعض تحقيقاته الحاق المطلق المندوب واستحسنه ونفي الباس عن جميع ذلك في المدارك والرياض ولعله وجه ان قصد مطلق الصوم في الغد يرجع الى الموظف فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة متغايرة لغيره من انواع الصيام فكذلك صوم اول رجب مثلا حقيقة مغايرة لصوم القضاء عن يوم اخر او صوم النذر او نحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل غير ذوات الاسباب لا يحتاج الى القصد الا على جنس الصوم اذ ليس مفهوم شيء مقوم في الغد نعم لو اراد ايقاع حقيقة اخرى فيه كالقضاء والكفارة او النذر لزم التعيين ثم يجب في النية وجوبا شرطيا ايقاعها ليلا ولا يجوز تأخيرها عنه لئلا يقع جزء من الكف في النهار خاليا عن حكم النية ولقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان يقع في اوله او اخره لعموم الرواية وعدم تيسر ايقاعها في الاخر ليتحقق المقارنة لاول جزء من النهار وجميع ما تقدم على الاخر في مرتبة واحدة وعن بعض العامة وجوب كونها في النصف الثاني وهو ضعيف وظاهر الاصحاب عدم جواز تقديمها على الليل ولعله للاقتصار في مخالفة الاصل من وجوب المقارنة على الحد المتيقن من جواز التقديم مضافا الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها ارادة بيان عدم جواز تأخيرها عن الليل ثم لو اخل بالنية في الليل عمدا بان عزم على العدم او بقي مترددا الى الفجر فلا اشكال في وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط وهل يجب الكفارة قيل نعم وحكاه في البيان عن بعض مشايخه ولعله لاستلزامه ترك الصوم متعمدا والكفارة وان علقت في الاخبار على الافطار الا ان الظاهر ان المناط هو ترك الصوم اذ لا واسطة بينهما ظاهرا وان كان المتبادر من الافطار فعل احد المفطرات الا انه تبادر بدوي لا يعتنى به ولهذا وجبت الكفارة على من توجه الى الفجر مع انه لم يفعل مفطرا في الليل لعدم انعقاد صومه ودعوى ان الافطار يصدق اذا افسد الصوم بعد انعقاده فقبله لا يسمى افطارا يمكن منعها بما شاع في الاخبار وكلام الفقهاء من ان المسافر يقصر ويفطر وقولهم ليوم العيد انه يوم الفطر لكن الانصاف انصراف ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل هو بديهي وان كان ضعيفا الحقها بالافطار بحكم الانصراف بالاكل والشرب والناسي للنية في الليل له ان يجدد النية الى وقتها الى الزوال بالاجماع كما في الغنية وعن ظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة لان الاخلال بما هو شرط للامساك في جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامساك في ذلك الجزء فان الظاهر ان وجوب تقديم النية على مجموع العمل لكون تأخيرها عن بعض اجزائه مستلزما لوقوع ذلك البعض بلا نية لا لكون النية جزء من العمل لازم التقديم على مجموع العمل فنسيان النية في جملة من النهار ليس فيه الا الاخلال بشرط الامساك في تلك الجملة ولا يخل بالامساك فيما بقي من النهار اذا جدد النية له وهذا الامر وان كان يقتضي عدم الفساد وان نسيها الى الغروب الا ان الدليل قام على بطلانها في الجملة فتدبر وكيف كان فيكفي في الحكم مضافا الى ما مر من الاجماعات فحوى ما دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل الزوال ونوى والمريض اذا برئ فنوى صحا وما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله امر بعد ثبوت هلال رمضان مناديا ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك وعموم قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان رفع جميع آثار الفعل التي كان تترتب عليه لولا النسيان لا خصوص المؤاخذة وهو حاكم على عموم قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا عمل الا بالنية ولو سلم تعارضهما اغمض عما ذكر من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة حيث لم يخالف في الحكم الا العماني على ما حكي عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء والثاني نقول ان خبر التبييت غير معلوم السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل الصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات الغير المشروط بمصاحبة النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل الى الليلة الاخرى بعد النية والثابت من وجوب كونها في الليل في الصوم المعين بالاجماع انما هو الذاكر لا الناسي كيف وقد خرج من قوله لا عمل الواجب الغير المعين اتفاقا كما تذكر فلا مانع من ان يكون الناسي في المعين كذلك مع ان ظاهر النسيان هو عزمه على صوم الغد الا انه نسي الاخطار واما الجاهل فلا يضر جهله في عدم النية ايضا اتفاقا والحاصل ان النية على القول بالاخطار غير معتبرة في الصوم لا في ابتدائه ولا في استمراره مع ان ظاهر قوله لا عمل اعتبار المصاحبة لا اقل الاستدامة الحكمية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية عند الذكر والا بطل الصوم لا للاخلال بنية او لا انعقاده عمدا وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظاهر اطلاق معقد اجماع الغنية بل واجماع المعتبر والمنتهى وصريح ما روي من امر النبي صلى الله عليه وآله المنادي بالنداء بالصوم وظاهر من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى اتحاد حكم النسيان والجهل فيشملها الاجماع المستظهر من كلامهما فان زالت الشمس ولم ينو فات وقتها ووجب ان يقضي الصوم لما سيجيء من ان النية بعد الزوال لا يجزي في احتساب صوم تمام اليوم الذي لا بد في صوم رمضان وغيره من الواجب مضافا الى المحكي عن الانتصار من ظاهر الاجماع حيث قال صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافا الى عموم

بناء على ان المراد

النبوي لا صيام لمن لم يبيت الصيام خرج ما خرج فتدبر هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض واما غير المعين ففي المدارك ان الاصحاب قطعوا بجواز تأخيرها الى ما قبل الزوال عمدا ويدل عليه اخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئا ورواية صالح بن عبد الله عن ابي ابراهيم عليه السلام عن رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصيام فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال علي عليه السلام اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويظهر من المسالك اختصاص الحكم بقضاء الواجب وصريح الرواية الثانية وظاهر الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره حجة عليه واما تقييد ذلك بما قبل الزوال فلرواية ابي بكر الآتية منطوقا او فحوى ولما روي عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام من انه ان نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه فان ظاهر الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر في صحة صوم مجموع اليوم حتى يصلح قضاء عن واجب او اداء لواجب غير معين وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فان كان نوى الصيام فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي والذخيرة والمفاتيح جواز النية الى بعد العصر ايضا لاطلاق ما تقدم وظاهر صحيحة اخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وصريح مرسلة البزنطي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم لكنهما مع قابليتهما للحمل لا تقاومان ما مر من روايتي عمار لاعتضادها بالشهرة العظيمة حتى ان في البيان كالمنتهى نسبة ذلك القول الى الشذوذ وعن الانتصار ان صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية تقدم قبل الزوال وعن المبسوط والشيخ والحلي والمصنف والشهيد وعن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع لما تقدم من رواية هشام ورواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء نعم مضافا الى اطلاقات اخر لما حكي في المدارك عن الاكثر وفي المسالك عن الشيخ ولعله لرواية ابن بكير المروية في [illegible] بان الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام المتقدمة على ان يكون المراد من حسابه بقية اليوم لو نوى الصوم بعد الزوال هو حساب الصوم اذ من المعلوم عدم تبعض الصوم ولا بد في كل يوم من رمضان من نية على ما اختاره المصنف هنا كما عن جماعة من المتأخرين بل عن بعض دعوى الشهرة عليه بينهم لعموم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولان صوم كل يوم عمل فلا بد من مقارنته للنية والثابت من الرخصة في تقديمها هو ايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد لما ذكرنا من اقتضاء الاصل اجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم شهر معين وصوم الكفارة او نحوهما في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان ودعوى خروج شهر رمضان عن الاصل يحتاج الى دلالة مفقودة عدا ما ربما يتخيل من انها عبادة واحدة فيجزي بها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة لعدم الشاهد بل استقلال كل يوم بالثواب على صومه والعقاب في القضاء والكفارة على افطاره وغير ذلك يشهد بتعدده ومع الشك فيجب تعدد النية لعدم الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد به كلام القائلين بكفاية الواحدة وغيرهم وان استشكله الشهيد الثاني بناء على عدم جواز تفريق النية على اجزاء العبادة الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء وكيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل التعدد الا انه يخرج عنه بما عن السيد في المسائل الرسية من اجماع الامامية من ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها كل ليلة ونحوه ذلك عن الانتصار والخلاف كما في الغنية وعن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج عن الاصل هذه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى ذلك ثم على القول بذلك فالظاهر لزوم الاقتصار على مورد دعوى الاجماع فلو نوى في النصف الاخير بنية واحدة لمجموعه فعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة لكن الظاهر من استدلال المدعي للاجماع بانه حرمة واحدة هو جواز ذلك مع ان كونه عبادة واحدة لا يستلزم عدم جواز نية واحدة لبعضها (?) نعم لو نوى في الاول صوم نصفه ففي الاجزاء اشكال وكذا لو علم ان في بعض الايام لا يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب التجديد بعد زوال المانع او كفاية النية الواحدة لمجموع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او يومين على رأي اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب لما مر من رواية التبييت واصالة عدم جواز التقديم الا بقدر ما اجمع عليه خلافا للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بالزمان المتقارب كاليومين والثلثة بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا لكن خص في النهاية والمبسوط بالناسي للنية في كل الليلة والنائم والمغمى عليه وان كان المحكي عنه في الخلاف كلية مطلقا وهو مضعف آخر لقوله لان النية المتقدمة انما تؤثر اذا عرت عن نية اخرى والا لو نوى مع النسيان ايضا واعلم ان المشهور انه لا يقع في رمضان صوم غيره لان صحة غيره فيه لا يتصور الا في المسافر وسيجيء عدم جواز الصوم للمسافر مطلقا واما الوجوه لرمضان في بعض افراده فلعموم قول الصادق عليه السلام الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلا اتى رسول الله صلعم فقال يا رسول الله اصوم شهر

رمضان في السفر فقال لا فقال يا رسول الله انه علي يسير فقال رسول الله ان الله تعالى تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان أيحب
اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية سيما ذيلها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك الاثر اتفاقهم عليه ويؤيد
ذلك الاجزاء عن رمضان اذا نوى الغير جهلا برمضان فان مع الاخلال بنية رمضان لو كان حاصلا بمجرد قصد الغير لم يفرق بين الجهل بالموضوع اعني كون اليوم
رمضان وبين الجهل بالحكم اعني عدم وقوع صوم اخر في رمضان ودعوى ان الصورة الاولى خارجة بالدليل مسلمة لكن نقول ان ظاهر الدليل المذكور
اعني قوله في الاخبار المستفيضة وانكان من رمضان فيوم وفق له يدل على ان الواقع منه نفس صوم رمضان لا ان صوم غير رمضان يصير بدلا عن صوم رمضان
فدل على ان نية الغير لا تقدح في وقوع صوم رمضان اذا وقع اصل الصوم لداعي مطلوبيته في ذلك اليوم وانكان عنوان المطلوب في الواقع مخالفا لعنوانه باعتقاد
المكلف الا ان ظاهر قوله يوم وفق له في الاخبار معارض بقوله في بعضها الاخر اجزء عنه فان ظاهره المغايرة والبدلية واظهر من ذلك قوله في بعضها انه
عنه بفضل الله تعالى وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن
فريضة فظهر من ذلك ان المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية ما نوى به غير الفرض عن الفرض وان الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء ورد التعبد به فقوله
يوم وفق له اراد التوفيق من حيث رضا الشارع ببدليته عن الفرض وخصوص المرسلة المعللة لصوم مولانا الصادق عليه السلام في شعبان في السفر وافطاره في رمضان
معللا بان شهر رمضان عزم من الله في الافطار وقريب منها مرسلة الحسن بن بسام الجمال وضعفهما منجبر بالشهرة اذ لم اجد الخلاف الا عن الشيخ في صوم
التطوع في السفر المعين وهل يعذر الجاهل بالحكم هنا كما يعذر في صوم شهر رمضان جهلا من اصالة عدم المعذورية واطلاق صحيحة الحلبي الحاكم بصحة صوم من جهل
بحرمة الصوم في السفر الا ان يدعى انصرافه الى صوم رمضان وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما اخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فاجماعا واما عن رمضان
فكذلك على راي المصنف هنا والمحقق وجماعة كالصدوق والحلي والفخر والشهيدين في البيان والمسالك وصاحب المدارك فلم تقع بنية فان نية صوم اخر المفروض
حصولها وانكانت لغوا من حيث عدم وقوع منويها الا انها تنافي نية صوم رمضان وهي نضاد جزئيات الكلي فلم تقع نية صوم رمضان لا بالخصوص ولا بالاطلاق
المنصرف اليه ويؤيد ذلك قوله عليه السلام في رواية الزهري بعد حكمه بكفاية صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان اذا ظهر كونه منه في جواب الراوي بقوله كيف يجزي صوم
تطوع عن صوم فريضة قال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بعد ذلك اجزء عنه لان الفرض انما وقع
على اليوم بعينه دل بمفهومه على ان صوم يوم من شهر رمضان تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان لا يجزي عنه مع ان منشأ تعجب الراوي عن اجزاء صوم التطوع
عن الفرض مع ان الفرض غير منوي والمنوي غير واقع كما ذكرنا في الاستدلال واجابه بالاجزاء مع الجهل لكون الواجب معينا عرفا بل التدارك الا على وجه القضاء
الذي هو مطلوب جديد لا يبلي امتثال الصوم شهر رمضان مع ان الوارد في بعض الاخبار ان يوم الشك انكان من شهر رمضان اجزء عنه بفضل الله وبما وسع
على عباده ولولا ذلك لهلك الناس دل على ان الحكم بالاجزاء مع الجهل تفضل من الله تعالى وتوسعة منه لا من باب حصول الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم
ان ما ذكر في الاخبار المستفيضة من ان يوم الشك اذا صامه الانسان فظهر انه من رمضان فهو يوم وفق له لا يدل على انه امتثال لصوم شهر رمضان حصل في
متن الواقع كما يتراى منها ذلك في بادي النظر بل المراد حصول التوفيق لاجل حكم الله بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الافطار في ايام رمضان ومن جميع ما ذكرنا يظهر
ضعف ما حكي عن الشيخ وجماعة من الحكم بالاجزاء في اصل المسئلة مستندا الى حصول قصد القربة بصوم ذلك اليوم الذي هو من ايام رمضان وقد تقدم ان هذا
المقدار كاف في صوم شهر رمضان وضم نية الغير لغو لا يقدح وفيه ان ضم نية الغير مانع عن حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذي هو من ايام
رمضان انما يكفي اذا لم ينضم اليه ما يصرفه الى حقيقة اخرى ثم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان الماضي او كفارة او نحو ذلك لم يبعد الصحة الا ان يقال
ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان يحصل به قصد حقيقة صوم رمضان وان قيد الصوم بكونه قضاء او كفارة ممنوع اذ قصد الكفارة ليس الا قصد السبب
الصوم مع تحقق حقيقة صوم شهر رمضان بكون قصد سبب اخر لغوا وقصد القضاء ليس الا قصد الامتثال امر اخر غير الامر المتوجه اليه وهو غير مضر بعد كون
المقصود الاصلي هو التقرب كما هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بعدم وقوع صوم غير رمضان فيه لم يتحقق منه قصد صوم غير رمضان حقيقة مع قصد القربة بل
حقيقة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو مختص بالجاهل بالحكم فيكون حكم جاهل الحكم على هذا حكم جاهل الموضوع في الاجزاء
المتفق عليه فتوى ونصا لكن الانصاف ان ذلك محل تامل بل نظر ومنع فالاقوى ما عليه الاولون وضابط الحكم في هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم
فاذا نوى ذلك الصوم فلا يجزي لا عن صوم ذلك اليوم ولا عن غيره ويتفرع عليه بعد معلومية انه لا يجوز صوم يوم الشك بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا
بالاخبار الواردة في صوم يوم الشك انه لو صامه بنية رمضان لم يجز عن شعبان لو كان منه ولا عن رمضان لو كان منه اما عن صوم شعبان فلعدم نيته واما عن صوم
رمضان فلعدم قصد هذه النية ولو جهل بعدم وقوع صوم رمضان في يوم الشك وصامه فاتفقت المطابقة فيحتمل الاجزاء لصادق اعتقاد المطلوبية
الواقعية والاقوى العدم لعدم تحقق الامر بمجرد جهله المستند الى تقصيره والمطلوبية التي اعتقدها هي مطلوبية صوم شهر رمضان في يوم الشك وهو غير
مطابق للواقع وكذا لا يقع عن شيء من الواجب والمندوب لو اوقعه بنية الوجوب اعني نية الصوم الواجب على تقديره اي على تقدير وجوبه واقعا او على تقدير كونه من رمضان
وبنية الندب اي قصد حقيقة الصوم المندوب ان لم يكن من رمضان لان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا

لتعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المامور به لم يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزء بتفضل الله سبحانه كما في الرواية
عن رمضان اذا ظهر اليوم منه اي من رمضان اجماعا نصا وفتوى وبه يخرج عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف حقيقتهما وهل يجري في
غيره من الواجبات المعينة في تاديتها بالنفل وبالنفل المفروض في تادي رمضان وغيره مقتضى تعليله عليه السلام الاجزاء في رواية الزهري بقوله لان الفرض انما وقع
على اليوم بعينه نعم وبه صرح في الدروس وظاهرهم في مسئلة ما لو نوى في رمضان غيره ان اجزاء غيره عنه مع الجهل به اتفاقي كما صرح به في المدارك ولو ظهر
ذلك في اثناء النهار جدد نية الوجوب ولو كان قبل الغروب لانه بمنزلة العدول في وجوب تجديد النية للمعدول اليه ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه
من الشهر ولم يكن تناول شيئا من المفطرات جدد نية الصوم واجزء لما تقدم من جواز تاخير النية عن اول النهار للجاهل والناسي الى ان تزول الشمس وما لو زالت
الشمس فقد مضى وقت النية وامسك واجبا بقية النهار وقضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك فهو المشهور بل عن الخلاف الاجماع
عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبة الخلاف الى عطا واحمد وانه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا والتمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه وفي المسالك
انه لو افطر وجب الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاط القضاء والظاهر انه تعليل لعدم المانع عن الكفارة وجعل المقتضي لها من عموم ادلة
ثبوتها بمجرد الافطار في رمضان مفروغا عنه وفيه تامل بل منع كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية حكما بمعنى وجوبه تكليفا وفي شرح الشهيد انه لا نزاع فيه وهو
على وجوب العزم على الواجب وحرمة العزم على الحرام والتردد فيه والمراد بالاستمرار حكما ان لا يحدث ما ينافي نية الصوم من نية الخلاف والتردد واما وجوبه شرطا
فظاهر المصنف هنا والمختلف تبعا لابي الصلاح وح فلو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد في اثناء النهار نية الافطار ابطل صومه على راي محكي عن السيد في بعض رسائله
وابي الصلاح والمصنف قده وولده والشهيدين والمحقق الثاني لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب تلبس مجموع العبادة بها ومقتضى ذلك وجوب تلبس اجزائها
كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامر الله كما هو الشان في الصلوة والطهارات ونحوها من العبادات المركبة الا ان الدليل قام على ان ما تأخر
لو خلى عن تلك النية اما لعزوبها او لعدم القدرة على المفطر او لغير ذلك مما يقع معه الكف لا مستندا الى قصد الامتثال لم يقدح في الصوم خلافا للصلوة واشباهها
من الوجوبيات المحضة اما لو تلبس ما تأخر من النهار باضمار عدم كونه صائما في الحال او العزم على الافطار في الاستقبال فالامساك في هذا الجزء غير متلبس بنية
الامتثال ولم يدل دليل على عدم قدحه فبقي تحت عموم لا عمل الا بنية ومما ذكرنا ظهر ان مستند البطلان في المسئلة هو تلبس ما تاخر من النهار بقصد خلاف
الصوم فيفسد ويفسد بفساده الصوم لانه لا يتبعض لا مجرد نية الافساد حتى يقال ان المفطرات محصورة وليس منها نية الافطار واضعف من ذلك التمسك لها
باستصحاب صحة الصوم لما عرفت مرارا من ان الصحة في الاجزاء وان ثبت على وجه القطع الا انه لا يجدي مع الشك في فساد اللاحق ومثله في الضعف ما ذكره الشهيد
في بيان اقوى معتمد السيد واتباعه ممن قال بالصحة من ان هذا العزم ينافي النية لا حكمها الثابت بانتفاء الذي لا ينافيه النوم والغروب اجماعا وهو اشد
منافاة من نية المنافي والنية لا يجب تجددها في كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة اذ فيه ان منافاة هذا العزم لاصل النية كافية في البطلان بعد ثبوت
وجوب تلبس مجموع العمل بالنية بمقتضى عموم مثل قوله لا عمل الا بنية وخروج بعض الصوم مثل صورة النوم او عدم القدرة على المفطر لا يوجب التعدي الى غيرها
الا ان يقال ان المراد بالنية في قوله لا عمل الا بنية ونحوه انكانت هي الصورة المخطرة المقارنة في بعض العبادات والمتقدمة بزمان خاص في بعضها الاخر
كالصوم فالمفروض حصولها فيما نحن فيه وانكان المراد بها هي الداعية الى العمل فيكون مقتضى الرواية وجوب تلبس مجموع العمل جزء فجزء بها فنقول ان الرواية ومثلها
مخصصة بما اذا امكن استناد مجموع العمل الى النية او المتحقق كما في الوجوبيات المحضة واما في التروك المستمرة فاستناد مجموع اجزائها الى الباعث الاول
غير ممكن مع تحقق اسباب عدم القدرة على الفعل في بعض الانات وقوله لا عمل الا بنية انما يدل على فساد العمل الخالي عن النية لاجل خلوه عنها وبعد تقييده ذلك
بصورة الامكان فالعمل الذي لا يمكن فيه ذلك لا فساد فيه لاجل خلوه جزء فجزء عن النية فيثبت صحته بالاطلاقات ودعوى بدلية استمرار النية حكما عن النية
الحقيقية في وجوب تلبس كل جزء به محتاجة الى البينة فالاقوى ما ذهب اليه المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة عن وجوب الاستمرار شرطا واصالة
البراءة عن القضاء فضلا عن الكفارة التي بها قال ابو الصلاح كما عن الفخر في حاشية الكتاب وقد تقدم ان مجرد فساد الصوم وعدم انعقاده لا يوجب ثبوت
الكفارة واعلم ان الظاهر ان قصد الافطار على القول بكونه مفسدا فانما يفسد من جهة منافاته لاستمرار النية الاولى فاذا لم يكن كذلك بل كان مبنيا على اعتقاد
زوال حكم تلك النية لامر اخر وعلى التردد فيه والمرء وبقائه فالظاهر انه غير قادح كما لو نوى الافطار لحدوث اعتقاد فساد الصوم بسبب اخر او تردد في الافطار
لاجل التردد في صحة صومه من جهة ثم تبين الخلاف في جميع ذلك فانه لا يفسد صومه وقد مر نظير ذلك في نية الصلوة ثم ان صريح كلام المصنف قده في المنتهى
على ما حكي تبعا للمحقق في الشرائع توقف صحة الصوم بعد نية الخلاف على تجديد النية وهو ظاهر ما قدس في ذلك تبعا له في المدارك بان نية الخلاف اذا لم تكن
مؤثرة في البطلان فلا حاجة الى تجديدها ولعل منشأ المنافاة ان الترك في كل جزء اذا لم يلزم مصاحبته لاستمرار النية فلا فرق بين الجزء الاخير وما قبله
ودعوى ان الجزء الاخير لا يجوز فيه نية الافطار وان جازت فيما قبله يحتاج الى دليل فارق هذا ويمكن ان يقال ان الاطاعة بالصوم الى الليل وامتثال
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا يحصل عرفا الا اذا تعقب قصد الافطار رجوع واستمرار على النية الاولى الى الليل واعلم ان قول المصنف ولو نوى
الافساد ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم يجز به على راي يمكن ان يكون من تتمة المسئلة الاولى ويكون المقصود من ذلك ان تجديد النية بعد نية الافساد

هل يتفرع لم لا من قال في المسألة الاولى بصحة مع عدم التجديد بالصحة فلا اشكال عنده في الصحة هنا ومن قال هناك بالافساد فله ان يقول هنا بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة هو انه اذا نوى الافطار من اول الامر بحيث لم ينعقد الصوم ثم جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق بين هذه و السابقة كون نية الافساد في الاولى مسبوقة بنية الصوم كما يظهر من قوله جدد نية الافساد وفي الثانية غير مسبوقة بها فيكون هذا الفرع كما ماذكره المحقق في الشرائع حيث قال ولو نوى الافطار في يوم من رمضان ثم جدد النية قبل الزوال لم ينعقد ولو قيل بالانعقاد كان اشبه ثم قال ولو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا ومثله في ذكر المسألتين المتقدمتين في القواعد كما في الاولى بعدم الانعقاد خلافا للشيخ المحقق وفي الثانية بالانعقاد ثم ان هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان كان ابعد من حيث اللفظ من الاحتمال الاول لان المناسب للمسألة على هذا التعبير بنية الافطار لا بنية الافساد لان الافساد انما يطلق عند سبق الانعقاد الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث السياق كما لا يخفى لان المناسب ح تفريع مسألة وجوب تجديد النية على القول بعدم الافساد ان اراد بيان الخلاف في مسألة افساد نية الافساد واعتبار تجديد النية في الصحة على القول بها في نية الافساد وان اراد بيان الفتوى كان المناسب الاقتصار على المسألة الثانية وكيف كان فما ذكره المحقق فيه من القول بالانعقاد مع نية الافطار وعدم سبق انعقاد الصوم لا يظهر له وجه يعتد به بناء على اعتبار النية في الليل او في جزء من الاخر وانه لا يعذر في ذلك الا الناسي والجاهل بالشهر فانهما يجددان الى الزوال وابتناء ذلك على القول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب اليه المحقق موجب لالغاء اعتبار التجديد قبل الزوال ح ولتخصيص كلامه لغير اليوم الاول نعم يحتمل ان يقال ان مراده ما اذا عزم على الافطار في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم حتى النهار فانه يمكن ان يقال ان هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها وهو الجزء الاخير المقارن للنهار بل نسيها وذهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل راسا والمتعمد من العامد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم في ذلك الزمان وتاثير نية الافطار في استمرار حكمها الى النهار بحيث يقع اول الجزء من النهار مصاحبا لنية الافطار الحكمية غير ثابت وثبوت هذا التاثير لنية الصوم للدليل الشرعي ولعله خلاف فيكون ما سبق من المحقق في مسألة تعمد ترك النية هو ما اذا تعمد تركه في زمان تعينها والحكم بالصحة ح وان كان محلا للتامل الا ان له وجها ويمكن ان يكون مراد المحقق اذا لم يسبق في كلامه التصريح ببطلان صوم المتعمد حتى على هذا الوجه فتامل

مسئلة يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس عشرة سنة على المشهور كما عن جماعة بل عن الخلاف والغنية الاجماع كما عن ظاهر السرائر في باب النوادر من كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان وايات الاحكام للاردبيلي وظاهر مجمع البيان وكشف الرموز وعن المقتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك كاد ان يكون اجماعا ويدل على هذا القول مضافا الى الاصل والعمومات الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من اكمل الخمس عشرة وبقي الباقي وصح النبوي اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتبت ماله وما عليه واخذت منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن حمران عن ابي جعفر ع قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يشعر او ينبت قبل ذلك وحسنة يزيد الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما تقدم من الشهرة المحققة وحكاية الاجماع مستفيضة يجبر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان خلافا للمحكي عن الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم وعن الكفاية والمفاتيح من انه كمال الثالث عشر والدخول في الرابع عشر يحكى نسبته الى الشيخ في كتابي الاخبار وابن الجنيد وعن المقدس الاردبيلي تقويته لعموم ما دل على ثبوت التكاليف الشرعية على كل من خرج منه من ... والثلث عشر والروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان الموثقة وعن بعض تصحيحها عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها وقريب منه رواية اخرى لعبد الله بن سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع قلت له جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه ومنها موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الغلام متى تجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلوة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك اذا اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلوة وجرى عليها القلم والجواب اما عن العمومات فبتخصيصها بما دل بعمومه على اعتبار الاحتلام في ثبوت القلم مضافا الى ما ذكرنا ولم نذكره من الروايات الخاصة واما عن رواية ابن سنان التي هي بمنزلة رواية واحدة بطرق متعددة فاحكم ما يقابلها ونحوها في رواية الثمالي والساباطي المشتمل اوليهما على الترديد بين الثلث عشر والاربع عشر او التخيير بينهما والثانية على اتحاد حكم الانثى والذكر ولم يقل بشيء من ذلك احد انها لا تنافي ادلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع انها على فرض التكافؤ لا بد من الرجوع الى العمومات والاصول القطعية فلا يبقى في قلبي توهم وجوب حمل اخبار المشهور على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن والاوزاعي وقيل انه من عدا الاوزاعي من هؤلاء متاخر عن زمان الباقر ع الذي كان يفتي بخبر الحق كما عن ولده الصادق ع فلا يتحقق التقية والاوزاعي كان بالشام على ما حكي واغلب من يفتي بقضاء الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لا تنسد ابدا بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر ضعف هذا القول واضعف منه ما يحكى عن الاسكافي انه من حصوله باكمال الرابع عشر ولم نجد له ما يدل على مدعاه الا دعوى

انصراف دليل الخمسة عشر الى الطعن فيها باكمال الاربعة عشر ودعا ايستدل له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان الترديد من الراوي فالمتيقن هو كمال الاربع عشر وفيه ما لا يخفى واضعف من هذين ما عن الكفاية من نسبته الى بعض من الفقهاء تحققه باكمال العاشر لما دل على جواز وصيته وغيرها من الصدقة والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا الى ما ورد في الغلام الزاني يحصن انها لا ترجم لان من نكحها ليس بمدرك ونحوها ما ورد في طلاقه وحده واما الانثى فالاقرب ان بلوغها بالسن باكمال التسع كما هو المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات ما تقدم من رواية عمار ولا قائل بمضمونه وعن ابن حمزة في باب الخمس عن الوسيلة وابن سعيد في صوم الجامع والحجر منه عشر سنين وعن اللمعة نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال ارادة الدخول في العاشرة منه لم اجد له مستندا عدا رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق ع ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا يوطى جارية لاقل من عشر سنين ثم الظاهر انه لا يكفي الطعن في الذكر في الخامسة عشر وعن التذكرة والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح النبوي المتقدم وصريح قوله ع في الرواية ان الجارية اذا جاوزها تسع سنين مع ان الظاهر من بلوغ خمس عشرة سنة اكمالها ما عن مصابيح العلامة الطباطبائي ره من الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمسة عشر وان الثاني يحصل بالطعن بخلاف الاول مضافا الى الاصول والعمومات المتقدمة ومن هذه الاصول والعمومات يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر هنا والسن انما يثبت بالعلم وشهادة العدلين وفي ثبوتها بقول الابوين او احدهما وجه قواه في الروضة واستقربه خلافا للسيد الاستاد في المناهل وهو الاقرب ثم ان التحديد بالسن لا يختلف في الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به في المصابيح على ما حكي الثاني مما يحكم معه بالبلوغ خروج المني عن مخرجه المعتاد للذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وكذلك الانثى على المشهور بل عن مجمع الفائدة والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه ما دل ان انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام كما في رواية هشام بن سالم وعلى رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وتوهم ارادة خصوص الذكر من الصبي مدفوع بارادة العموم من اخويه اعني النائم والمجنون بلا اشكال لتمام المحفوظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة زنت فقال له علي ع اما علمت ان الله رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ثم ان المناط العلم بكون الخارج منيا او شهادة العدلين ومع عدمه يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل على المنزل الا ان يدعي ان الاسباب المنصوبة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المني حتى البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب يكفي لثبوت البلوغ الا انه اراد ان مجرد السببية التي لا تنافي عدم البلوغ كما في الصغير الواطي او الموطوء وفي اعتبار خروجه من المخرج الطبيعي وجه قوي كما عن الشرائع والقواعد وشرحه لوجوب حمل المطلق على المتعارف وفي اعتبار اقترانه بالشهوة كما عن جامع المقاصد وجه للانصراف والاقوى خلافه لما سيأتي من الظاهر ما اوجب الغسل ولو خرج من فرجي الخنثى فلا اشكال في بلوغها وكذا لو خرج من قضيبه مع بلوغه او حيضه من الاخر ولو امنى من احدهما خاصة فلو لم نعتبر الخروج من المخرج الطبيعي فحكم ببلوغه كما عن العلامة في التذكرة وعن الاردبيلي الميل اليه بعد الاعتراف بعدم معلومية كونه قولا لاحد الا كما هو المختار خلافا وفاقا للمحكي عن الفاضلين المحقق والشهيد الثانيين وفي اعتبار انفصاله خارجا او كفاية تحركه عن موضعه الى قرب المخرج وجهان

مسئلة لو ادعى الصبي الاحتلام فالمحكي عن المسالك هو القبول بغير بينة ولا يمين وعن غاية المرام حكاية ذلك عن الشيخ والعلامة واختاره مما يحكى في المناهل في باب القضاء مدعيا ظهور الاتفاق عليه ولعله لانه لا يعرف الا من قبله وتتعسر اقامة البينة عليه وقد علم من بعض الاخبار قبول قول المدعي فيما يتعذر او يتعسر اقامة البينة عليه اما لو ادعى البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة وكذا لو ادعى الانبات فكذلك لان موضع الانبات ليس بعورة على الاقوى

مسئلة الاكثر على عدم التطوع في الصوم ممن عليه صوم واجب والاخبار الواردة في الباب مختصة بقضاء رمضان والتمسك بقوله ع لا تطوع في وقت فريضة توهم فاسد ولذا ذهب السيد وجماعة منهم العلامة في القواعد على ما حكي الى الجواز ويمكن الاستدلال للمنع بان الصوم حقيقة واحدة في الواجب والمندوب بمعنى ان ما هو موضوع الامر الوجوبي في يوم مثلا هو بعينه مما هو موضوع للامر الندبي في يوم اخر ليس بين فرد الواجب والمندوب الا اختلاف الزمان نعم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق وصفي الوجوب والندب فيهما الحكم المندوب كذا وحكم الواجب كذا مع ان غالب ادلة الندب على وجه بيان الثواب لا تفيد المطلوبية فافهم وتامل فاذا طلبت حقيقة في يوم من الايام تنجيزا على وجه لا يرضى الطالب بتركه فيستحيل ان يطلبه في بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو اختلف حقيقة الواجب منه والمندوب كما في الصلوة جاز ان يصير باعتبار اختلاف الحقيقة موضوعا لحكمين مختلفين كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين به باعتبار وجوده في الخارج وجودا مغايرا للوجود ما تعلق به الحكم الاخر بان يطلب وجوده وجوبا ويطلب فردا اخر منه ندبا كما لو اوجب صوم يوم غير معين وندب صوم يوم اخر فكلما حصل اولا حصل الواجب قبل ان ينوي الاول الندب لان ما يقع منه اولا لا يعقل تركه الى بدل ولا يمكن ان يقال ان الثاني كذلك لان المفروض عدم تغاير حقيقتهما حتى يكون جواز الترك في احدهما وعدمه في الاخر مستندا الى الاختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة الامتثال للمندوب اولا لم يعقل بقاء الوجوب للثاني لان المطلوب وجوبا ماهية حصلت بالفرد الاول والثاني ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة فطلب الفرد الثاني وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق امتثال الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة ليس هو الماهية من حيث هي كيف وقد فرض اتصافها بالوجوب فتعين ان يكون المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصل للواجب وبعبارة اخرى تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فطلبت ولا يمكن ان يعكس الامر فيطلب ندبا الماهية ويطلب الزائد على الفرد المندوب وجوبا لانه غير معقول مع فرض اتحاد الحقيقة فتعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة توجه الطلبين الى الماهية من حيث هي من غير ملاحظة تعدد الوجود الخارجي وهذا محال وتوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل به امتثال الندب وقد عرفت انه غير معقول فتعين

العكس وهو المطلوب ثم ان ماذكرنا في الصوم من اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه لو لم يكن معلوما كفى احتماله من جهة الشك في ثبوت الطلب الملزم ودعوى ان الندب
لو كان لا ينافي الوجوب التخييري في نحو هذا المكان الذي وجب عليه الصوم فان قوله صم او لخميس كل شهر لا يدل الا على مطلوبية ايقاع الماهية في هذا اليوم ندبا ويمكن
المكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم ليفي بامتثال هذا المطلوب فيصير تلك الاوامر الندبية بالنسبة اليه راجعا الى افضل الفردين من الواجب
التخييري بالنسبة الى غيره مستحبا امرها وليس هذا استعمالا للفظ في معنيين كما لا يخفى مسئلة اذا بلغ الصبي في اثناء النهار فاذا كان بعد الزوال فالظاهر عدم الخلاف في
عدم وجوب الصوم ولا قضاء عليه وكذا اذا تناول شيئا مطلقا وان كان قبله فالمشهور انه كذلك وعن الشيخ في الخلاف انه لو دخل في الصوم بنية الندب
ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولو لم يدخل فيه وقواه المحقق في المعتبر والمدارك نظرا الى انه يتمكن من نية الصوم بجب ترجيحا الى اول النهار
فان زمان النية باق الى الزوال وتوضيحه ان الاخبار الكثيرة دلت على جواز تجديد نية الصوم الغير المعين الى الزوال مطلقا وفي المعين للناسي ولا ريب في تحقق
حقيقة الصوم مع ذلك لانه في حكم الصائم فيكشف ذلك عن ان الصوم يصدق حقيقة على امساك مجموع النهار مع النية قبل الزوال وهذا المعنى يتاتى من الصبي
اذا بلغ في اثناء النهار ولم يكن تناول شيئا فيمكن ان يكلف بالصوم وهو الامساك المذكور مع النية قبل الزوال وجزء من الامساك وان تحقق قبل البلوغ الا ان
وجوب الصوم يدل على وجوب جعله مع الامساك في باقي النهار صوما بان ينوي الصوم ويمسك الى الليل ولا استبعاد في عدم اتصاف الجزء السابق بالوجوب كما في
الموسع والمندوب فحقيقة الصوم يوجد من الممسك اول النهار بان يجدد النية قبل الزوال ولهذا يمتثل بذلك اوامر الصوم الايجابية والندبية واوضح من
ذلك لو قلنا بامتداد وقت النية في المندوب الى الغروب فدعوى ان ذلك في الواجب والمندوب في حكم الصوم بغير اطلاقات الاخبار بحصول الامتثال وبهذا
يتضح عدم الفرق بين ما اذا دخل الصبي في الصوم على وجه الندب كما هو مورد كلام الشيخ او لم يدخل كما هو مقتضى استدلال المحقق وصاحب المدارك وما ذكروا من انه كان
يتوهم جريانه في مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالة على عدم صحة الصوم منها اذا طهرت في اول النهار معللا بانها افطرت
من الدم ان وجهه ان حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع عن تحقق الصوم فهو بمنزلة الاكل والشرب في عدم انعقاد الصوم بعدهما واما الكافر فصحيحة العيص دالة
على انه لا يجب عليه صوم يوم الذي اسلم فيه الا ان اسلم قبل الفجر لكشف عن ان الكفر ايضا مانع عن الصحة كالحيض او عن ان الاسلام يجب ما قبله حتى يكشف عن انه لا
يقبل ان يقع الجزء السابق من الامساك الذي حصل قبل الاسلام متصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد الاول ولو ما ذكرنا ظهر وجه وجوب الامساك
على المريض اذا برئ قبل الزوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكي عن غير واحد هذا ولكن الاظهر ان يقال بان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النية قبل
الزوال هو عدم اتصاف صوم مجموع النهار بالوجوب اذ لا يعقل اتصاف الشيء بعد الوقوع والانقضاء بصفة واما تلك الاخبار فغاية ما دلت عليه كون الامساك في اول
النهار القابل للاتصاف بالوجوب واجبا لسراية النية اللاحقة والقابل للاستحباب مستحبا والامساك المتحقق من الصبي قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا
يصير جزء واجب فلا يتصف الباقي بالوجوب فقط لان الصوم لا يتبعض والحاصل ان النية اللاحقة انما دل الدليل على تاثيرها في الامساك السابق بحيث يجعله جزء واجب اذا
كان في نفسه متصفا بالوجوب وجامعا لشرائط الصحة وكذا يجعل ذلك الجزء جزء مستحب اذا كان في نفسه محكوما بالاستحباب جامعا لشرائط الصحة والحاصل
ان الدليل دل على ان تمام الامساك المتحقق في ما قبل الزوال يجعل صوما واجبا ويخرج بسبب هذه الصوم الواجب اذا تحقق الوجوب حين الامساك الخالي عن النية فان
النية لا تجعل غير الواجب المتحقق سابقا متصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتصف بالوجوب الخالي عن النية غير المنوي فنية الصبي لا تؤثر في ايجاد صفة
الوجوب لما تحقق من الامساك فهو باق على عدم وجوبه وتعلق الايجاب بالامساك الباقي ليس ايجابا للصوم بل هو تكليف اخر لا دليل عليه لان الصوم لا يتبعض
كلا مع ان الاخبار في كفاية النية قبل الزوال مختصة بغير المعين ومسئلة الصبي في رمضان الذي حكم بعدم كفاية تاخير نيته عن الليل الا للناسي والجاهل
والصبي ليس واحدا منهما فيدخل في عموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في المقارنة وصريح قوله لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل وحاصل هذا الجواب يرجع الى
بطلان هذا العمل من جهة فوات النية كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابلية اتصاف المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعلقه ولا بتاثير النية لعدم الدليل
على تاثيرها في الايجاب اللهم الا ان يجاب عن الوجه الثاني باختصاص ادلة مقارنتها بمن تلبس باول الفعل بصفة الوجوب فبعد تسليم صدق الصوم مع تاخر النية
فتشمله ادلة الصوم والنية انما يشترط تقدمها حال كان العمل في اوله متصفا بالوجوب ومما ذكرنا يظهر ان حكم المريض اذا برئ قبل الزوال هو وجوب الامساك
لان الصوم واجب عليه اما في هذا اليوم او قضاؤه في يوم اخر فالامساك المتحقق منه انما يتحقق في زمان اشتغال ذمته بالصوم اداء وقضاء فاذا برئ ونوى
سرت نيته الى الامساك اللاحق فتم ومما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبي في الصوم المستحب لم يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك لان ادلة وجوب الصوم
انما تدل على وجوب امساك مجموع النهار الذي يتصف في حقه بالوجوب وهو غير معلوم فتعلق الوجوب عليه يحتاج الى دليل يوجب عليه الامساك الباقي او يجعل
السابق جزء للواجب المعتبر وهو عدم ثبوت الاول لان المستدل انما استدل بالاخبار الدالة على الثاني اللهم الا ان يدعى الاول ويقال ان الفعل مطلوب
عنه ففي بعض اجزائه يرضى الشارع بالترك وفي بعضها لا يرضى ويتوقف ذلك في الصلوة وسائر عبادات الواجبة اذا دخل فيها مستحبا فبلغ فيه فانه مشكل
وقول المشهور اقوى بل عن الحلي دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب مسئلة الظاهر انه لا خلاف في ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او افسده
او تركه عمدا او سهوا فعليه القضاء الا ما خرج بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بعموم الاول قوله تعالى ولتكملوا العدة دلت الاية على ان الله سبحانه

يريد اكمال العدة اي عدة ايام رمضان بالصيام الثاني قوله ع اذا كان على الرجل شيء من شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء بناء على انه يصدق على كل من
انه عليه شيء ودعوى ظهوره في ذلك مع ثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوعة من جهة صدق ذلك عرفا وان لم يجب القضاء ولهذا شاع في الاطلاقات انه
لا يقضي صوم كذا لان عدم القضاء انما يصدق فيما شانه وجوب القضاء فيه مضافا الى اطلاق الدين على الصوم في بعض موارد اسؤلة الاخبار كما في قوله عن
الرجل يموت وعليه دين او صوم او صلوة ومع ذلك كله ففي الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها في صورة الاشتغال الفعلي فحاصلها ان من اشتغل ذمته بالصوم
فليقضه في اي شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله ع في صحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه
متفرقا فحسن دل على تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فيدل على وجوب اصل القضاء على كل مفطر لعذر ويلحقه المتعمد في الافطار بالاجماع
القطعي وخصوص الاخبار التي تقتضي وجوب الكفارة ايضا لكن الرواية انما تدل على صورة تحقق الافطار وقد عرفت ان عنوان الافطار غير عنوان الافساد
كما اذا نوى الافطار بناء على افساد الصوم وكذا عنوان اعدم الصوم او تركه لاجل الاخلال بالنية الى ما بعد الزوال نسيانا وان لم يتناول مفطرا ومثله
في عدم الاستدلال بمثل التعليل في رواية سماعة المتقدمة في مسئلة الافطار بظن دخول الليل في قوله ع على الذي افطر قضاء ذلك اليوم لان الله عز وجل
يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل عليه الليل فعليه القضاء لانه اكل متعمدا وقد يستدل هنا بقوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته
وفي شمول لفظ الفريضة للصوم نظر بل الظاهر المتبادر سيما بملاحظة تقييد القضاء بقوله كما فاتته هي الصلوة لا غير ولذا اشتهر الاستدلال بها على وجوب
الترتيب بين الفوائت في الصلوة وصرحوا في الصوم بعدم وجوب الترتيب بل استشكل بعضهم في استحبابه ولم يلتفت احد منهم الى ملاحظة هذه الرواية
الظاهرة في وجوب الترتيب مسئلة الظاهر عدم وجوب الفورية في قضاء رمضان خلافا للمحكي عن ظاهر كلام ابي الصلاح ويدل على جواز التاخير جميع ما دل على
جواز التفريق في القضاء وما دل على جواز التاخير الى ذي الحجة على تاخير نساء النبي ص صيامهن الى شعبان واما الترتيب فالظاهر عدم اعتباره ايضا وفي كلام بعض
المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل على ذلك الاصل اي البراءة وعموم ادلة القضاء نعم لو قلنا بالفورية توجه القول بالترتيب بناء على ان كل يوم انما تشتغل
الذمة بقضائه في اول يوم من ايام الامكان ولو نوى الترتيب فهل يؤثر ام لا ويظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة صوم اليوم الذي قضاه فهل يجوز افطاره
بعد الزوال ام لا الظاهر تاثير النية لعموم لكل امرئ ما نوى ومنه يظهر انه لا يجوز جعله ليوم اخر بعد الانكشاف ولو لم ينو قضاء ايام فاتفق بعضها
مطابقا لليوم الذي ظهر صحته فيكون بدلا عن يوم اخر فينطبق المقضي على ما في الذمة حتى على القول بالترتيب لانه يقع المطابق مندوبا او لغوا
شهر رمضان لمرض او دم فان مات قبل البرء والطهر فلا قضاء عنه اجماعا نصا وفتوى كما في الحدائق وعند العلماء كافة عن المنتهى ويدل عليه الاخبار
المستفيضة ولو مات بعد البرء والطهر لكن لم يتمكن لمانع اخر فالظاهر الحاقه بمن مات في المرض والدم وفي الحدائق انه لا خلاف في ان القضاء على الولي
مشروط بتمكن الميت من القضاء واستقراره عليه لرواية ابي بصير الموثقة او الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت
في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم
دلت بظاهرها على سقوط القضاء عن كل ميت لم يجب القضاء عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الذي مات فيه او لطرو غيره هذا اذا مات وان لم
يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل فالمشهور كما في المسالك والحدائق سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض ثم يدرك شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال يتصدق عن الاول ويصوم
الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم وابن هاشم الواردة في
المقام ان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه شهر رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيامه وان كان لم يزل
مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه ونحوهما غيرهما خلافا للمحكي عن
ابن بابويه وابن ابي عقيل والحلي من وجوب القضاء من غير فدية وعن المنتهى والتحرير تقويته لظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وهو ضعيف لوجوب التخصيص على تقدير صحة التمسك بالاطلاق وعدم دعوى وروده مورد حكم اخر فتدبر ثم لو برئ من المرض وحصل عذر اخر مانع
عن القضاء الى بعد الكافر باستمرار المرض ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا ع قال
اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء واذا
افاق منها او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر واما الذي لم يفق فانه لما مر عليه
السنة كلها وقد غلب الله عليه ولم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عنه مثل المغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق ع كلما
غلب الله على العبد فهو اعذر له الخبر ومن هذه الرواية يستفاد حكم ما لو كان المسوغ للافطار غير المرض كالسفر ونحوه والضابط حصول موجب القضاء
في شهر رمضان والعذر المسقط لقضائه في السنة والظاهر ان حكم الرمضان الثاني حكم الاول في سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى الثالث لا انه
يقضي بعد الثالث خلافا للمحكي عن المقنع ومتن عبارة الفقه الرضوي ولو برئ بين الرمضانين وتمكن من القضاء فتركه فان كان مع العزم على الترك او التردد

فيه فالمشهور وجوب القضاء والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة لمرسلة سعد بن سعد الضعيفة سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر والاخبار المتقدم بعضها ازيد ومن هنا حكي عن المحقق قده في المعتبر انه لا عبرة بخلافه وان عزم على الفعل واتفق المانع ففي وجوب الكفارة خلاف فالمحكي عن اطلاق كلام ابن بابويه والعماني وجوب القضاء ايضا حيث قالوا متى صح فيما بينهما ولم يقض وجب القضاء والصدقة ويدل عليه صحيحة التواني اذا صح ثم لم يصم ولو اعتمادا على سعة الوقت ولا ينافيه تعليل وجوب الكفارة في صورة التواني في رواية ابي بصير المحكية عن تفسير العياشي بقوله من اجل انه ضيع ذلك الصيام لان المراد من التضييع ما يشمل مثل ارجاء التاخير مع القدرة على التعجيل كما اطلق التضييع والتقصير والتفريط في تعليل وجوب القضاء للصلوة التي دخل وقتها ولم يصلها فاتفق الدم هذا كله مضافا الى ظاهر روايتي العلل والعيون المعللتين لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك ولو ابيت عن ذلك كله وجب الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن المشهور من تفسيرهم للتواني بغير العازم على القضاء الظاهر في ان العازم غير متهاون لقوله ع في الصحيحة المتقدمة ورواية حماد لا الا على الرجال فان ظاهرهما انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد ترجيح الرجال مع وجوبه عليهن وان كن اقرب من البث منهم وهل يقضى عن المراة قولان اقواهما نعم كما عن جماعة لصحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر ع عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثقة ابن مسلم وقيل بعكسه لانها لا تدل الا على الجواز الذي لا خلاف فيه ظاهرا وفيه ان الظ ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب بنعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان رجحان القضاء الملازم في المرض والطمث مع عدم تمكن المراة منها قد عرفت انه اتفاقي على ما يظهر من العلامة قده في المنتهى فنفي الجواز لا معنى له مع انه لا قائل بالفصل بين الاعذار الثلثة في استحباب القضاء وما اورده صاحب المدارك من رواية ابي بصير المشتملة على انه كيف يقضي ما لم يجعل الله عليها شامل للثلثة التي هي مورد الحديث ويمكن ايضا ان يستدل لها بما عن ابن طاوس انه روى عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به فان الميت يشمل الذكر والانثى مع ان الغالب اشتراك الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظ جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي من يعمله ويدل عليه مضافا الى عموم ما دل على جواز العبادة عن الميت وان الصلوة والصوم دين فيجوز التبرع بقضائه خصوص رواية عمار عن الرجل يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظ ان الغير العارف ليس وليا والا لم يكن معنى السؤال عن فعل الولي الغير العارف انه يجزي او لا يجزي ويؤيده الخبر الاخر يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يتحقق الا بان يفوض الولي ذلك اليه او فتح المجال لاخر يقضيه من شاء من اهله ارسله في الغنية **مسئلة** الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال للتخيير الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيحة ابن الحجاج عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال ان كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حملها على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر ع في رجل يقضي رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك عند الله من ايام رمضان ومحمول على ما بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المتقدمة اذ المعهود من التصدق على المساكين في الكفارات اطعامهم ويؤيده صحيحة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه ويصوم يوما بدل يوم وان وقع بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يتمكن صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عما بعد الزوال لبعد التواقت بين الصلوتين مع ان مورد الاستدلال هي الفقرة الثانية فلا يقدح مخالفة ظاهر الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مع ان بدلية صوم ثمانية عشر ايام من اطعام ستين مسكينا يقوله مكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن القاضي ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوق ان كفارته كفارة افطار شهر رمضان ولم نظفر للاولين بمستند ويشهد للثالث صحيحة زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او على الافطار مستهينا كما عن الشيخ وهو في غاية البعد ولا يحرم الافطار في صوم واجب موسع غير القضاء للاصل واطلاق الامر به وعن ظاهر الحلبي تحريم كل صوم واجب ولعله لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر لما ذكر في بحث الصلوة من ان التمسك بالاية محل تامل اذ الظ اما ابطال الجميع ولا يكون الا بالكفر لانه المحبط للاعمال واما عدم ايجاد العمل على وجه باطل كما في قولهم ضيق فم الركية **مسئلة** صوم المميز شرعي على الاظهر وفاقا للمحكي عن الشيخ والمحقق والمصنف في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض العبارات انه المشهور بل ان ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه الا من ابي حنيفة حيث قال ويؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين ويختلف حاله بحسب المكنة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله امر الصبي بذلك ومن طريق الخاصة ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال واذا

ثبت ذلك فان صومه شرعي و ينبه صحيحه وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتاديب فيه قوة انتهى اقول الظ ان هذه النسبة من جهة عدم ذكر خلاف في المسئلة الا عن ابي حنيفة لكن يوهنه قوله له اخيرا واما استظهار ذلك من قوله لا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعية اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا شرعية فعل الصبي للالم يشترط ابو حنيفة وكيف كان فالاقوى ايضا فيه بالشرعية سواء قصد به امتثال نفس الاوامر العامة المتعلقة بذلك العمل او قصد بذلك حصول الاعتياد عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسئلة** ويصح من المستحاضة بالاستحاضة القليلة مط لانه حدث اصغر لا يمنع عن الصوم والاستحاضة المتوسطة والكثيرة اذا فعلت ما يجب عليها من الغسل الواحد او الاغسال ولا يصح بدونها على المشهور بل في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب وفي الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد والمسالك الجامعية لابن الجمهور وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع انتهى عن بعض حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار المصححة اليه قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ان رسول الله كان يأمر فاطمة والمؤمنات بذلك وضعف سندها بالمكاتبة وكذلك دلالتها بالاشتمال على عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوعان ومع التسليم مجبوران بالعمل خلافا لصريح المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك ومجمع الفائدة وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق فتوقفوا في ذلك لضعف السند الذي قد عرفت منعه ثم ان قضية الجمع بين ظاهر النص والفتوى توقف الصوم على فعل الاغسال التي لا بد منها في الصلوة لا ان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله وفيه ان النص وهي المكاتبة المتقدمة لا يدل الا على وجوب القضاء على من لم تغتسل لصلوتها جهلا بوجوبه في كل يوم ثلث مرات والظ انها كانت تاركة للغسل راسا لا تاركة له بخصوص الصلوات لتأتي به للصوم كما لا يخفى وح فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك غسل الصلوات من حيث انها اغسال الصلوة او الى ترك رفع حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل او بغسل الصلوات واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى فظاهر كثير من عباراتهم كالنص في كونه لاجل الصوم فعن الكافي لابي الصلاح انه عد في الامور التي يكره اجتنابها يكون المكلف صائما التطهر على الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو انص ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما في الذكرى وعن مقاصد الذكرى وصاحب المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق في الشرايع ونحوه نعم قال في الروض واعلم ان ظاهر الاصحاب ان الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منها للصلوة ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك انكان دم الاستحاضة حدثا في الجملة مغايرا لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة بل علية لان ما كان غاية الفعل يتقدم عليه انتهى وعن المنتهى في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني في وجه التردد من كونه شرطا في الصوم فيقدم عليه كسائر الشروط ومن ان اشتراطه في الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما وتوسعا وتضيقا وليس كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهرين شرطا كما عن فوايده مع امتناع تقديمه ولا ريب ان هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى في المسئلة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان وتبعهما في المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف صوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من الاغسال الا ان حدثها يمنع الانعقاد في الفجر ومن الاستمرار على الصحة في الظهرين ثم على وجوب التقديم فهل يجب ايقاعه في اخر الليل ليقع متصلا بالصوم عرفا كما يعتبر اتصاله بالصلوة وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو عن قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال الظاهر في عدم توقف الصوم بعد الغسل على فعل ما عدا الوضوء من تغيير القطنة والخرقة وغسل الفرج وان حكي عن ظاهر صوم النهاية والسرائر والمبسوط فساد الصوم اذا اخلت بما عليها لكن الظ ان المراد بكلامهم ما له دخل في رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث الاكبر في الاستحاضة يرتفع بكليهما او بالغسل ويظهر من الروض في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على عدم دخول الوضوء في رفع الغسل في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث منه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذي قطع به غير واحد عدم التوقف كما عن المصنف والشهيد القطع به وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف ايضا ولا بناء فيه على تاثير اللاحق في السابق لاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر الرواية توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين وظاهر التوقف كون الموقوف عليه مقدما على الموقوف والحكم بالمراعاة والكشف خلاف الظ نعم ظاهره توقفه على غسل الليلة الماضية لان من صام بدونه يصدق عليه انه صام ولم يعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولان ظاهر الرواية ان حدث الاستحاضة ينافي الصوم ولا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم لو قدم الغسل للفجر عليه كفى عن غسل العشائين لو تركه ولو طرء موجب الكثيرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط الغسل لها لان الغسل لا يجب الا للعشائين وقد عرفت ان غسل المستقبل غير شرط واعلم انه لا اشكال في عدم توقف الصوم على غسل المس لثبوت الظ عدم الخلاف فيه للاصل والعمومات وعن بعض الكتب نسبة رسالة علي بن بابويه قده القول بالتوقف مع اعتراف الحاكي بعدم وجدانه من نسب الخلاف اليه وهو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل **مسئلة** اذا رأى الهلال في بلد فلا اشكال في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة اذا ثبت عندهم رؤية اهل ذلك البلد بل يدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل منا كما اعترف به في المناهل نعم حكي عن بعض العامة

والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية ما لم تختلف مطالعها كبغداد وكوفة ونحوهما وهل يجب للبلاد المتباعدة مطلقا كما عن موضع
من المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكاية عن بعض علمائنا او لا يجب مطلقا كما عن المحقق في المعتبر والشرائع والمنتهى هنا وفي القواعد وعن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة
وحكي عن الشيخ وفيه للناهل الظاهر انه مذهب المعظم او يجب بشرط امكان تخفيفه فيهما وعدم العلم بعكسه وجدانه فيهما فان علم بعكسه وجوه في الافاق المتباعدة
باعتبار اختلاف المطالع وكروية الارض فلا يعمهم حكم ثبوت الهلال وهو المحكي عن النص في المنتهى والتحرير بعد اختيار القول الاول واستجوده في المدارك
كما حكي وربما ينسب الى المحقق ثالثة انه مع العلم بانه متى رأي في بلد يعلم انه مع ارتفاع الموانع يجب ان يرى في البلد الاخر كانت الرؤية رؤية لذلك الاخر
واما اذا تباعدت البلدان تباعدا يزول معه هذا العلم فانه لا يجب ان يحكم لهما بحكم واحد في الادلة لان تساوي عروضها لا يعلم الا من اصحاب الارصاد وارباب
النجوم وهو طريق غير معلوم الظاهر من التباعد في هذا الكلام هو من حيث المسافة لجامع تساوي العروض وعكسه والمراد بالتباعد على التفسير يحصل اختلاف
العروض الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول اطلاق ما دل من الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية في بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم
مثل صحيحة هشام فيمن صام تسعا وعشرين قال ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤية قضى يوما ونحوها حسنة ابن بصير في قضاء
يوم الشك قال لا تقضه الا ان تشهد شاهدا عدل من جميع المسلمين انه متى كان رأس الشهر وقال لا تصم ذلك اليوم الا ان يقضي اهل الامصار فان
فعلوا فصمه الى غير ذلك من مثل هذه الاخبار وقد يضاف الى ذلك انه يصدق انه اهل شهر رمضان فيجب الصوم وفيه نظر لمنع الصدق بالنسبة الى اهل هذا
البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالنسبة الى بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى اخرين فان شهادة الرؤية في بلد انما تنفع لاهل البلد الاخر بعد مقدمة مفروغ عنها
وانا هلال لهما هلال على الاولين اهلاله على الاخرين فكان الشاهد شهد باهلال الهلال على اهل هذا البلد الاخر واما الاخبار فالظاهر منها بحكم الغلبة
البلاد المتقاربة مع ان الظاهر ان الاطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان الا في مقام بيان الكاشف وانه يحصل بمجرد رؤية في بلد من البلاد
ولو كان في غاية البعد فكما لا دلالة في هذا الاطلاق على الشروط المعتبرة في البينة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة في البلد من القرب او البعد والمراد
بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني ان التباعد يوجب العلم بعدم ثبوت الهلال للبلد الاخر او عدم العلم وهو كاف في عدم الخروج عن
الاصل واطلاق الاخبار وقد عرفت فعلها انما الفراغ عن دلالة البينة على المدعى وهو اهلال الشهر على اهل البلد اللازم من اهلاله على بلد الرؤية ومن
هنا في شرح القواعد كذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالغروب للتقليد الغير المجوز له او الظلمة الموهمة اما الحكم بالفساد ووجوب القضاء
في الاول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك في دخول الليل ولو اريد بالشك في كلامهما مطلق الاحتمال كما هو متعارف في الاخبار
الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة بل وفتاوى القدماء كما قيل عم الاجماعان المحكيان لصورة الظن مضافا الى عموم التعليل في ذيل رواية سماعة عن ابي
عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان
الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد يمنع دلالتها على
وجوب القضاء باحتمال ارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد مع ما ذكرنا من مدلول الرواية
هو الذي فهمه جماعة وقد يستشهد على الاحتمال المذكور بقوله ع لانه اكل متعمدا اذ لولا ان المراد وجوب الكف بعد ظهور الخطاء لم يصدق الاكل
متعمدا لان الاكل قبل ظهور الخطاء ليس متعمدا وهذا غريب اذ لا شك في صدق الاكل متعمدا نعم لا يصدق الافساد والافطار متعمدا ويؤيد ما ذكرنا من الحكم
فحوى ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب القضاء اذا فعل المفطر مخلدا الى خبر الجارية فانه اذا وجب القضاء هناك مع وجود الاستصحاب المانع عن فعل
المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار وحرمة الافطار تحريم الفعل فقد فعل المفطر من غير اذن الشارع مع مصادفته النهار ولذا قوى في
الروضة وجوب الكفارة ايضا وتبعه بعض مشايخنا وهو حسن لو لم نقل بانصراف اخبارها الى غير مثل هذا الشخص واختصاصها بمن فعل المفطر في النهار
متعمدا مع علمه بالنهار او ظنه بالظن الذي يتعارف الاعتماد عليه والا فالعدم احسن للاصل ولذا نعمه في وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب
القضاء بفعل المفطر والعجب ممن عول في لزوم القضاء هنا الى الاطلاقات وفي نفي الكفارة تمسكا بانصراف ادلتها الى غير المقام واحترزنا بالقيد عما لو كان
التقليد جائزا له لعدم القدرة على المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء في هذه الصورة مشكل لعدم ما يطمئن به النفس سيما اذا افاد التقليد للظن
لعدم معلومية شمول الشك في عبارة الغنية والخلاف للظن وذهاب المشهور الى هذا الحكم مبني على الرواية الضعيفة خالية عن الجابر والاولوية
المتقدمة غير جارية هنا وشبهة انصراف اطلاقات اخبار القضاء بفعل الفعل واختصاصها بمن فعل مع العلم بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه
سيما في صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخلو عن قوة للتعليل في الرواية المنجبرة باطلاق الاجماعين المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد لغير القادر على
المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن الغروب مثل شهادة العدلين واما لو قلنا بعدم جوازه لعدم الدليل ففي الحكم بلزوم القضاء تردد من صدق
الاكل قبل دخول الليل فيشمله التعليل مضافا الى الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر بل لا يبعد دعوى شمول اطلاقات الكفارة ومن الاصل وعدم الجابر
للتعليل اللهم الا ان يدعى ذهاب المشهور الى وجوب القضاء في كل موضع لا يجوز للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المشهور في هذه المسئلة الى حد

جواز الافطار ولهذا العاجز عن المراعاة معلوما فتأمل وعلى انصراف اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر لما نحن فيه كما اطلاقات لزوم الكفارة
لكن وجوب القضاء في صورة الشك قوي بل اولى من الصورة السابقة لما عرفت فيها واما الحكم في الثاني اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو ايضا
كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف اعني الطرف المرجوح ويدل عليه اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة
كما لا يخفى مضافا الى فحوى رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماعين المحكيين عن الغنية والخلاف وفحوى الاخبار في مسئلة الغلط بعد طلوع الفجر بل
الحكم بوجوب الكفارة لا يخلو عن قوة لاطلاقاتها الشامل لصورة الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظاهر وفهمه منه جماعة في هذا
المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايضا لرواية سماعة المتقدمة معتضدة بالعمومات الدالة على وجوب القضاء عند حصول احد الاسباب لكن
العمل بالرواية مشكل لما مر من احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل بعد ظهور بقاء النهار فعليه القضاء واستشهد
عليه بقوله لانه اكل متعمدا الا انه في غاية البعد من لولا اللفظ بل الظاهر كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل بقوله لانه اكل متعمدا لصدق
تعمد الاكل مع عدم ظهور الخطاء نعم لا يصدق الافطار متعمدا وان يبعد صدقه ايضا اذا قلنا بعدم جواز التعويل على الظن ووجوب الترتيب ببقاء النهار عملا
بالاستصحاب ولا المانع من معارضها بما هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل حيث ان هذه الرواية تعم صورة
الظن وغيرها الا ان قوله في السؤال فراوا انه الليل صريح في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل لخلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها
على مذهبنا نعم حكيت الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى شمول ما سبق من الاجماعين المحكيين عن الخلاف والغنية لها بناء على عدم ارادة مطلق الاحتمال
من الشك في عبارتهما لكن شيء من ذلك لم يصل الى حد يوجب الركون اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بل خصوص
الليل منها كرواية زرارة قال قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا
في دلالة مضى الصوم على نفي وجوب القضاء الا احتمال ارادة البطلان منه وليس في محله ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سئلت ابا عبد الله ع عن
رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن
عن ابي عبد الله ع في رجل صام ثم ظن ان الليل قد دخل وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم
صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك فقال ليس عليه قضاؤه وقد يرجح
هذه بمخالفتها المذهب العامة وموافقته رواية سماعة على ما حكي عن المنتهى اقول هذا المرجح المحكي معارض بما حكي من الشهرة العظيمة والاجماعين على
احد الاحتمالين مضافا الى اطلاقات وجوب القضاء فتأمل وكيف كان فالمسئلة محل اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة الظلمة الموهمة
لم يفطر اي لم يفسد الصوم اما لاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من ان المراعي متعبد بظنه بل يدعى في المدارك ظهور عدم الخلاف في جواز
التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم فلا يتعقبه قضاء نظرا الى ان الليل ح هو ما ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي ولا ذمة الاجزاء واما وجوب
اعادة الصلوة اذا فعلت قبل الوقت بظن دخول الوقت فللدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج الى فرض جديد ولم يثبت
لاختصاص رواية سماعة بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بوجود الاسباب منصرفة الى ما اذا لم يأذن
الشارع فيها والاذن حاصل هنا بل مخصصة بما اذا حصل في النهار والمفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه مقتضى
بدلا من الواقع بجعل الشارع واما لاجل واتى برواية المتقدمتين لكن في الاول نظر اما اولا فلمنع تعبد المرء بظنه وان لم يكن له طريق الى تحصيل
العلم فان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي عن المفيد ره لعدم الدليل عقلا ولا نقلا عدا رواية زرارة على وجوب العمل بالظن
سيما مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب ومقتضى اطلاق عبارة المتن واما ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار لا يدل على عدم وجوب القضاء
غاية نفي الاثم وليس فيما دل على جواز العمل بالظن دلالة على ازيد من ذلك بل يمكن ان يقال ان القطع ايضا كذلك فاذا قطع بدخول الليل فانكشف كونه جهلا
مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذا دل دليل نعم لا ضير في نفي القضاء من جهة ادعاء عدم الدليل الا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على
نفيه فاتمام حديث تعبد المرء بظنه لا يجتمع مع التشبث بذيل اصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد بعد ادعاء انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى
غير صورة الظن المجوز للعمل من جانب الشارع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب القضاء بعد دعوى الانصراف اصالة البراءة واثبات زرارة والقدح في
اولهما بمخالفتها باطلاقها الشامل لصورتي الشك والوهم للشهرة العظيمة بل الاجماع فاسد لان الظاهر من قوله فان رايته بعد ذلك اي بعد ما غاب القرص
في علمنا وظنك لعلك جواز ارادة بعد ما غاب في الواقع وبعد احتمال الارادة بعد ما غاب بحسب احتمالك بل لا يصدق عند الرؤية ضد الشك والوهم
راه بعد ما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته عن الافق اما واقعا او بحسب اعتقاد المكلف ولو ظنيا
والقول بان المراد ان وقت المغرب اذا غاب القرص عن البصر مطلقا خرج منه ما اذا غاب عن البصر وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى شناعته ولكن مع
ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغي تركه لحكاية الشهرة العظيمة عليه وهل الاثم من رب العالمين فيما يوجب القضاء خاصة التقليد في علم الطلوع مع قدرة

المراعاة ويكون طالعا وقت تناوله على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية معاوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فقالت لم يطلع فأكل
ثم اطلع فاجده قد طلع حين نظرت قال اتم صومك ثم اقضه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه واحترز بالقيد عما لو لم يقدر على المراعاة فان
عدم القضاء حينئذ قوي للاصل وعدم الدليل لظهور اختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر
وعرفت ان المراد اختصاصها بغير مثل المقام ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد للقادر على المراعاة بين العادل والفاسق لترك الاستفصال في الرواية
ولا بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية بالانثى لظهور عدم القول بالفصل وهل المتعدد كالواحد اختار جمع منهم الشهيدان وثاني المحققين عدم
الالحاق وعدم القضاء في تقليدهما اذا كانا عدلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف به جماعة وقيل على فرض
وجوده فهو مخصص بما يدل رواية معاوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء في صورة مراعاته بنفسه فيعقب وجوب القضاء في غير هذه الصورة مطلقا ولو شهد

بالمائع فانه الاقوى عند الالحاق للاصل مضافا الى رواية محمد بن مسلم الحاصرة للمفطرات فيما ليس منها خلافا للمحكي عن الشيخ في المبسوط والمصنف في المختلف فيفسد الصوم
مستدلا عليه بانه قد اوصل الى الجوف مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الصغرى فلما حكاه
في المدارك عن المحققين من ان قولهم للمثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما يرد الى المثانة على سبيل الرشح واما في الكبرى فلعدم الدليل على كون
كل مفطر يصل الى الجوف باحد المسلكين مفسدا للصوم فان مناط الافساد عنوانات خاصة لا مطلق ايصال الشيء الى الجوف والاظهر منهما لو تحصل بغيره كالطعن
بالرمح فلا يفسد به ولا السعوط بما يتعدى الى الحلق كالابتلاع الاظهر للاصل وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس اكلا ولا شربا مضافا الى
الرواية الحاصرة والمعللة لعدم افساد بعض الاشياء بانه ليس بطعام يؤكل والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى جوفه قد عرفت جوابه ولا ينبغي
ترك الاحتياط ومن هنا يعلم انه لا يبطل بالوصول الى الدماغ خاصة من دون الجوف خلافا للمحكي عن المفيد والسلار فاوجبا القضاء والكفارة واستدل لهما
للمصنف في المختلف على ما حكي عنه بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف
ان يدخل راسه فلا ينبغي ترك الاحتياط وكذا لا يفطر بالاكتحال وان وجد منه طعما في الحلق والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها التعليل بانه
ليس بطعام يؤكل وما دل على ثبوت الباس بما له مسك محمول على الكراهة مضافا الى ان الحرمة لا توجب الافطار ولا بالتقطير في الاذن لرواية ليث المرادي قال
سئلت ابا عبد الله ع عن الصائم يصيب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره وقيده جمع منهم المصنف بقوله ما لم يصل الى الجوف تعويلا على الاستدلال
السابق وقد عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة وعن المنتهى الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة وخصوص الاخبار الكثيرة الا انها خالية عن ذكر الفصد
نعم يكرهان للاخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بخوف الغشيان او ثوران المرة ومقتضى ذلك ان الكراهة للضعف فلو امنه لم يكره كما صرح بذلك في
بعضها ولا بدخول الذبابة الحلق من غير قصد لما ذكر وبخصوص الرواية المعللة بانه ليس بطعام ولا بابتلاع الريق وان جمع بالعلك وتغير طعمه في الفم ما لم
ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه فتم الا ان يكون اجماعا وقد يستدل على الافساد فيه بتغير طعمه بالعلك بامتزاجه باجزاء العلك فان وجود الطعم دليل
على تحلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لاستحالة انتقال الاعراض فكان ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تحلل اجزاء ذي الطعم واحتمال حصول التغير بالمجاورة
كما في المدارك ويحكى عن المصنف في المنتهى انه قال قد قيل من لطخ باطن قدميه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطر اجماعا ولو سلم فلا نسلم صدق الاكل بازدياد هذه الاجزاء
الرقيقة فان هذه ليست اعظم من الاجزاء الترابية المخلوطة بالهواء الواصل الى الجوف والحرز بعيد عدم الانقطاع ولو انفصل عن الفم فان الظاهر انه مفسد
لصدق الاكل فيه وكذا النخامة اذا لم يحصل في حد الظاهر من الفم لم يفطر بابتلاعها لعدم صدق الاكل والشرب بل ليس ابتلاعها ادخال شيء من الخارج الى الجوف
كذا لو انصبت من الدماغ الى الثقبة النافذة الى فضاء الفم ولم يقدر على مجها حتى نزلت الى الجوف لعين ما ذكر ولو ابتلعها بعد حصولها في فضاء الفم اختيارا
بطل صومه ولعله لصدق الاكل والفرق بينه وبين الريق ان الريق يتولد في نفس الفضاء بخلاف النخامة فكان كدخول شيء من الخارج اليه فيفسد
ابتلاعه ايضا الجوف ولكن عدم الافساد به لا يخلو عن قوة للشك في صدق الاكل عليه فيبقى تحت الاصل مضافا الى رواية غياث لا باس بان يزدرد
الصائم نخامته الا ان مقتضى الاحتياط ظاهر ثم ان بعض القائلين بالبطلان به حكم بوجوب الكفارة ونقل بعض هؤلاء الحكم بوجوب كفارة الجمع
استنادا الى تحريم ازدرادها على غير الصائم وفيهما نظر لعدم الدليل على الكفارة اولا ولعدم انصراف ادلتها الا الى الاكل المتعارف الذي ليس هذا
منه ولولا الاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاحتياط اللازم لم نقل بالتحريم في الاكل الغير المتعارف مطلقا ثم على تحريم ازدراد النخامة على غير
الصائم ففيه الكلام نعم ولو قدر على قطعها من مجراها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم بعدم افسادها ليس هو حصولها
بغير اختيار المكلف وقصده فيكون من قبيل الاكل الغير المختار والغير المقصود بل لسبب عدم صدق الاكل عليه فلا يفرق بين صورتي القدرة على
الكف عنه وعدمها وعلى هذا لو علم بنزولها الى الحلق عند رفع الراس الى العلو فلا يقدح رفع الراس والحاصل فعل ما يوجب النزول من الدماغ الى
الفم ولو استنشق فدخل الماء دماغه بل حلقه على ما عرفت الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية الطعام في خلال
الاسنان ولم يتعمد الابتلاع فان قصر في التخليل فالاقرب القضاء خاصة لعله لكونه كالمتعمد لابتلاعها بل مجهولا لان الفعل الغير الاختياري الناشي من فعل
اختياري وقد سبق فيه والآن لم يقصر في التخليل فلا شيء ولو تعمد الابتلاع فالقضاء والكفارة وقد سبق ويكره تقبيل النساء والمس والملاعبة
لا مطلقا كما ذهب اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال عف صومك والمروي في قرب الاسناد عن الرجل هل يصلح ان يقبل
او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثله آخر او مع عدم الامن من سبق المني كما في رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في
شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يمس من المرأة
شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ورواية منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول
في الصائم يقبل الجارية والمرأة قال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد
والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة احدى الشهوتين اي احد الموجبين لسبق المني والاخرى المجامعة والاكثر خصوصا بما فيه طريق سك

لم يفطر

ويدل

ويدل على كراهة الاكتحال مطلقا رواية سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار وهو
صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه ونحوها
على خصوص ما فيه طيب او مسك رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس ورواية
اخرى عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول فقد
مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا باس ما لم يخش ضعفا ودلالتها بمفهومها على
المطلوب والسعوط بما لا يتعدى الى الحلق لرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه ع قال لا باس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ورواية ليث المرادي
عن ابي عبد الله ع في الصائم يصيب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره واحترز بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعرفت ضعفه وشم
الرياحين وعن المنتهى الاجماع عليه لرواية حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة الفقيه عن الصادق ع انه سئل عن
المحرم يشم الريحان فقال لا قيل له فالصائم قال لا وما ورد في الاخبار من نفي الباس عنه محمول على نفي التحريم ويتاكد الكراهة في النرجس لرواية الكليني
عن محمد بن العيص قال سمعت ابا عبد الله ع ينهى عن النرجس للصائم ووجه تاكد الكراهة فيه تخصيصه بالذكر في الخبر والحقنة بالجامد لرواية الشيخ عن احمد بن
محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ع ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا باس بالجامد وحرمه بعض بناء على عموم
اطلاق رواية البزنطي عن ابي الحسن ع الصائم لا يجوز له ان يحتقن وتصور هذه الرواية سندا عن تقييد الاطلاق وفيه انه لو سلم فحمل المقيد على المطلق اقصر من حيث
شمول الجامد لان المتبادر من الاحتقان ان يكون بالمائع فتم وبل الثوب على الجسد لرواية الحسن بن راشد وفيها قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت
فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول لا تلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صائم وهذه الاخبار وان كانت ظاهرة في الحرمة الا ان اللازم صرفها الى الكراهة لقصور سندها ومخالفتها للشهرة
فاعلم ان كل موضع تمسكنا في عدم افساد الشيء للصوم بالاصل فالمراد نفي ايجابه للقضاء والكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم
معه لان الاصل في العبادات الفساد والشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فمقتضى هذا الاصل وجوب الكف عن كل ما شك في مدخلية الكف عنه في الصوم وفساد
الصوم بدون الكف لكن لا على وجه يوجب القضاء والحاصل انا اذا شككنا في كون شيء مفسدا للصوم لا نحكم بوجوب الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه فلا يجب القضاء
ولا الكفارة اما وجوب الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واما عدم وجوب شيء لو لم يكف فلاصالة البراءة فانا اصالة عدم وجوب الاحتياط
لا يوجب القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء لازم فساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك وهذا
معنى الفساد المقتضي للاصل لا بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا ترى انا لو شككنا في شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئيته لها نحكم بفسادها بدونه للاحتياط و
مع ذلك فاذا لم يتمكن منه المكلف بعد ان كان متمكنا منه نحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك لاستصحاب بقاء التكليف مع ان مقتضى فساد
العبادة بدونه هو عدم وجوبها حينئذ للعجز عن المشكوك وما نحن فيه من هذا القبيل **المطلب الثالث** فيما يجب بالافطار يجب القضاء والكفارة
بالاكل والشرب المعتادين اجماعا محققا ومحكيا وغيره بناء على صدق الاكل والشرب المحكوم عليهما بالافطار والموجب للامرين في الاخبار عليه نعم لكن قد عرفت
سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف في افادة المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في الاخبار
الدالة على وجوب الامرين تبعا ولم مع انه لو سلم شمول لفظ الاكل لم يصدق الافطار عليه لكن لا نسلم شمول الافطار له بل لا يبعد دعوى اختصاصه بحكم التبادر
بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص لفظي الاكل والشرب بالمعتاد والثاني عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين
وشيء منهما لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط اللازم وجوب الكف عنه لكن ذلك غير كاف في صدق الافطار وكذا يجبان بحصول الجماع قبلا بالاجماع
والاخبار الدالة على كونه مفطرا فيشمله ما دل على وجوب الامرين وكذا دبرا سواء كان دبر المرأة ام دبر الغلام على الاقوى لما مضى سابقا من الادلة على كونه
مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة بناء على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلقا ما وجب الغسل ولكن لم اعثر على مستند
بحصول الجنابة مطلقا في اثناء النهار نعم يمكن ان يستدل على كون وطي البهيمة مطلقا سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة على كون النكاح مفطرا
لما مر من ان المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته لا مجازا تجوزيا حتى انه قال كثير انه المعنى الحقيقي له اللهم الا ان يدعى
اختصاصه بنكاح الادمي بحكم التبادر ثم مضافا الى ضعف تلك الاخبار ومع حصول الانجبار فيها في هذا المضمار ويجبان ايضا مع تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع
الفجر ومنه ايضا النوم عقيبها حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع اعتياد عدم الانتباه والحق به النوم من غير نية الغسل وان لم ينو
الترك فقد عرفت سابقا عدم الدليل على كونه مفسدا يوجب القضاء فضلا عن كونه مفطرا يوجب الكفارة واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال في عدم
الافساد اذا كان في المرتبة الاولى وعرفت كونه مفسدا اذا وقع في المرتبة الثانية وسيأتي حكم الثالثة وكذا يجبان بارتكاب الاستمناء وايضا العبارة تغليظا
الحاق متعمد اجماعا الكفارة معاودة الجنب النوم ثالثا عقيب انتباهتين بل عن الغنية والخلاف والوسيلة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه

وعليه الخبار وما رواه سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم
ولا يدرك فضل يومه ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سئلته عن احتلام الصائم نهارا في شهر رمضان قال لا ينام حتى يغتسل ومن اجنب في
شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن لم يذكر احد دلالتها باطلاقها على وجوب القضاء والكفارة على
مطلق من لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج عنه ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجابه القضاء خاصة كالنومة الثانية كذلك
فيبقى الباقي ولا يضر ضعف سندهما لانجبارهما بالاجماعات المحكية بل المحققة ظاهرا ولاشتمال الثانية على ما لا يقول به من عدم جواز النوم مع الاحتلام نهارا وقبل
الغسل لانه لا يسقط الباقي عن الحجية ولا معارضتهما باطلاق ما دل من الاخبار على عدم وجوب شيء بتأخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم حتى يصبح حيث خرج

فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة عليه سواء قلنا بوجوب الصوم عليه ام قلنا بعدم وجوبه لانه ليس خروج ما اخرج من ذلك المطلق لاجل عنوان عدم
وجوب الصوم حتى يحصل الخروج في كل مورد حصل عدم وجوب الصوم فيتكلم في ان هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا ومبني على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول
المطلقات من حيث لا انصراف لهذا الفرد واما مع منعه كما نقول فلا فرق في عدم وجوب الكفارة بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه نعم
واما في النظر فلان لهؤلاء ان يقولوا انا لا نقول بالتنافي بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول القدر الثابت من ادلة
الكفارة هو وجوبها على من وجب عليه الصوم في الواقع واما من لم يجب عليه واقعا فلم يدل شيء من الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى الكفارة
مختصة بمن خالف حرمة الصوم ومخالفة اوامر الصوم والشخص المذكور لم يخالفها انما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد حيث انه
اعتقد في اول النهار انه سالم من الاعذار الى الغروب فيعتقد وجوب الصوم عليه وقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام الشرعية وموضوعاتها
فلا يعاقب هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذي هو حكم الله الظاهري ومن هنا ظهر فساد التمسك على عدم السقوط
بالاستصحاب بان الشخص قبل طرو العذر لم تسقط عنه والاصل عدم حدوث السقوط توضيح الفساد انك قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة واجبة على
هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار المتعقب بطرو العذر موجبا للكفارة نعم قبل طرو العذر لما ظن انه سالم من العذر ظن ان عليه الكفارة
فاذا تبين العذر وعلم انه في الزمان الباقي كان ممن هو غير جامع للشرائط الى اخر اليوم قد علمنا ان هذا الفرد لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل يجب عليه
الكفارة من اول الامر ام لا وانما كان مظنونا له بواسطة ظن السلامة عن العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجري اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسري الى
السابق بان يكون في محل الشك عالما بثبوت المستصحب السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجبت عليه سابقا في الواقع
بل يشك فيه ايضا نعم يعلم انها كانت واجبة عليه ظاهرا لكن الوجوب الظاهري لما كان دائرا مدار الظن بالظن بالسلامة ومنوطا به والا فلو اعتقد كون الشيء
خمرا ثم شك في خمريته فشك في حرمته لا يجوز استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة حين اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ذلك علم ان المراد
بسقوط الكفارة بطرو العذر كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقي بعد استقرار الوجوب عليه ثم انه على ما ذكرناه من زواله
بطرو العذر فلو افطرت المرئة الصائمة الظانة للسلامة من العذر بغيبة على التكفير واعتقت عبدها كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت
فالاقرب بطلانه لانه اذا انكشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب اعتاق الشخص لعبده فالزمه بالاعتاق فاعتق
ثم تبين كذبهما حيث حكم المصنف في بحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها وكان طرو الحيض رافعا لها لم يكن معنى لبطلان العتق اذ لو سلمت
رافعية العذر للوجوب المستقر فانما هي قبل الامتثال واما بعده فلا وجوب حتى يرفعه العذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال به الخامس لو وجب شهران
متتابعان سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سئلنا ابا عبد الله عن الرجل يكون عليه صيام شهرين
متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة ايام ثلثة ايام لكن الظاهر ان الرواية
غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما تمكن في كفارة شهر رمضان الحسن وفاقا لصاحب المدارك و
المحكي عن ابن الجنيد والصدوق تقوية للقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة في كلام جمع عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان يوما واحدا متعمدا
من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وغيرهما من الروايات والظاهر ان هذه اخص من الاولى
فتقدم والمحكي عن الشهيد في التخيير بين الامرين ومحكي مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية عشر او التصدق اصلا على الخلاف المتقدم تشتغل
القضاء والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او
قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر او على الاقل فالاوجه عدم الوجوب
للاصل نعم لا يبعد وجوب الاقل عملا بالخبر المشهور ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما لو قدر
على العدد دون الوصف اعني التوالي فالوجه وجوب المقدور لما عرفت هذا الوجه بعيد لان الرواية على وجوب ثمانية عشر مع العجز عن صيام شهرين متتابعين
ورواية ما لا يدرك كله لا يترك كله واخبار لا تجري في الامور المقيدة والمركبات الذهنية كما فيما نحن فيه مع ان الرواية اخص منها اللهم الا ان يقوى بان مدلول
الرواية حكم صورة العجز عن اصل الصيام فليتامل ولو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كل ثلثة ايام من الثمانية عشر بدلا من عشرة ايام من الشهرين
كما في الخبر في احد النسختين ويحتمل وجوب مجموع ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام ولهذا يدخل في الرواية لان عدم القدرة فيها اعم من
ان يكون ابتداء او يحصل في الاثناء ويحتمل السقوط راسا لانا لا نقبل من انه عجز عن صيام ثمانية عشر لان بدلية صوم ثمانية عشر انما ثبت اذا وقعت حال
العجز لا حال القدرة كما هو ظاهر الرواية بل الاصل واختصاص مورد السؤال في الرواية بحكم البادر بمن لم يصح لم يتذكر ومحل الدليل على بدلية كل ثلثة
من عشرة السادس لو اجنب ليلا وتعذر الماء بعد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشاه الالتفات بصورة التمكن بحكم البادر ومنع التفريط
وجوب الغسل فورا وهذا اقوى وان كان الاول احوط نعم لو علم او ظن عدم تمكنه بعد زمان التمكن وجب عليه في ذلك الزمان فان اخر فالظاهر وجوب القضاء والكفارة

لانه في معنى الباقي على الجنابة متعمدا **المطلب الرابع** في بقايا مباحث موجبات الافطار في الجملة يجب بالافطار في الجملة اربعة الاول القضاء وهو واجب على كل تارك
للصوم عمدا بردة او سفر مبيح للافطار او مرض كذا او نوم او حيض او نفاس حاصلين في جزء من النهار او بغير عذر مع وجوبه عليه اما وجوب القضاء بفوت
الصوم بالارتداد فالظاهر عدم الخلاف فيه بين الاصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام اقول لم
اظفر بعد على مثل هذه المطلقات او العمومات نعم قد يدعى الاجماع على وجوب القضاء على كل من افسد صومه عدا ما استثني وهو حسن لو ثبت عدا ما يزعم من
روايتي الحلبي وابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام الاولى قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة والثانية انه قال من
افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو فضل وان قضاه متفرقا فحسن وليس فيهما دلالة على المطلب اما في الاولى فلانه انما يدل على التوسعة في
القضاء لمن كان عليه القضاء وليس الكلام الا فيمن عليه ليس فيه بيان لمن عليه القضاء عموما او خصوصا بل المراد بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فاذا وقع
الكلام في المرتد وغيره مثلا انه هل عليه قضاء وهل عليه شيء من صوم رمضان ام لا فلا تدل هذه الرواية على ان عليه قضاء نعم بعد ما ثبت ان عليه القضاء
اذا وقع الكلام في انه موسع ام لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية لاختصاصها بذوي الاعذار فلا تشمل مثل المرتد مثلا مضافا الى امكان
ان يقال ان الرواية واردة في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب القضاء فحكم هذه الرواية بعد الفراغ عن وجوب القضاء
على الشخص اللهم الا ان يقال انها دالة على التوسعة في القضاء لكل من افطر في عذر والتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق فرع وجوب اصل القضاء فيدل
عليه بالالتزام المرتد وكيف كان فلم اعثر على اجماع او دليل يدل باطلاقه او عمومه على وجوب قضاء الصوم على كل من لم يصمه لعذر او لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك
تجد ذلك ولا تعبا بعدم عثوري لقلة الكتب عندي وليس عندي من كتب الاخبار الا الاستبصار لا يتوهم احد ان الاطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر
اذا اسلم وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد وذلك لان المتبادر الكافر الاصلي دون غيره واما وجوب القضاء اذا فات بالسفر او المرض
المبيحين فهو ايضا موضع وفاق ويدل عليه ايضا الكتاب والسنة المستفيضة واما وجوبه اذا فات بالنوم والمراد به ان لا ينوي الشخص ويستمر نومه الى
زمان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال او بعد على الخلاف فهو مما لم اعثر على دليل عليه ولا يشمله ايضا اطلاق رواية ابن سنان المتقدمة اذ لا يصدق
على هذا الشخص انه افطر لعذر واما وجوب القضاء اذا فات بالحيض والنفاس فهو ايضا موضع وفاق على الظاهر ويدل عليه مضافا الى ما سيأتي من الاخبار الدالة
على اشتراط وجوبه بالخلو عنهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتا زرارة والحسن بن راشد في خصوص الحيض الاولى عن ابي جعفر عليه السلام قال الحائض ليس عليها
ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين
جاء هذا قال اول من قاس ابليس الرواية واما وجوبه على تارك الاداء بغير عذر فان تركه باحد الاسباب المفسدة التي نص على وجوب القضاء فيها اصلا في الاخبار
الافطار عليها كالاكل والشرب والجماع ونحوها او بالخصوص كالنوم الثاني للجنب وترك غسل الحيض فهو الدليل على وجوب القضاء واما ان كان بترك لشيء اخر مثل
ترك النية او نية الافطار بناء على حصول الافساد به فيحتاج الحكم بوجوب القضاء الى نص خاص او عام ولم اعثر على واحد منهما ولا على الاجماع المدعى سابقا
والمرتد عن فطرة وغيرها اي عن ملة سواء في الحكم بوجوب القضاء ولا يجب القضاء لو فات الاداء بجنون او صغر او كفر اصلي او اغماء اجماعا في الاولين وفي
لهما بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لانه ان اريد به رفع القلم عنهما بالنسبة الى
القضاء فلا ريب في ان الكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ والافاقة وان اريد به نفي الاداء عنهما المستلزم لنفي القضاء فالملازمة ممنوعة فالعمدة هو الاجماع واما
السقوط عن الكافر بعد ما اسلم فيدل عليه مضافا الى عموم قوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله روايات منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل في النصف من شهر
رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه ومنها رواية العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل
عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ما مضى ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وبعبارة الكفر
بالاصلي يحتمل ان يراد به اخراج المرتد فقط ويحتمل ان يراد به اخراجه واخراج من انتحل الاسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب واما المرتد
فقط فقد مضى من المص الحكم بوجوب القضاء واما من انتحل الاسلام فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء عليهم اذا اوقعوا الاداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه
اذا اوقعوه فاسدا كذلك وكذا حكم غيرهم من المخالفين اذا استبصروا واستدل في الثاني الى العمومات الدالة على وجوب القضاء مسنا ولزمهم ايضا في الاول الى
رواية محمد بن مسلم وبريد بن الفضيل وزرارة عنهما عليهما السلام في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية وهم الخوارج والمرجئة والعثمانية والقدرية
ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة
فانه لا بد من ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية ورواية بريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل وهو في بعض
هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله تعالى عليه فعرف هذا الامر يقضي حجة الاسلام فقال يقضي احب الي وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه
وضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج والصيام
فليس عليه القضاء واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ في النهاية والمبسوط وابن ادريس على ما حكي عنه والمحقق والمص فيما حكي عنهم والمتاخرين مطلق

وانما موضعها

ولو لم ينو قبله وزاد المصنف في التعليم بقوله او عولج بالمفطر ومستندهم رواية يونس بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر
هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة خلافا للمحكي عن المشايخ الثلثة فقالوا بوجوب القضاء وان لم يسبق منه النية قال في المدارك ولم
اقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها اقول لو ثبت دليل دال على وجوب القضاء بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق في مواضع فلعله هو دليلهم نظرا الى فوات
الصوم بعدم النية كما في النائم اذا لم يسبق منه النية كما لا يوجد في الاغماء دليل على وجوب القضاء كذا في النوم ولو دل العموم المدعى على وجوب القضاء في النوم كما
استدل به عليه فيه دل على القضاء في الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق وسيجيء الكلام اللهم الا ان يفرق بالاجماع نعم يمكن الجواب عن هذا العموم
على فرض وجوده بتخصيصه بالروايتين جمعا فالقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم في المختلف على ما حكي عنه من ان الاغماء مرض فيدخل في عموم ما دل على ثبوت
القضاء اذا فات الصوم بالمرض ومن انه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلعدم صدق المرض عليه او عدم انصرافه اليه و
على فرض تسليمهما عموما ثبت وجوب القضاء بسبب المرض مخصص بالروايتين لانهما خاصتان واما الثاني فلمنع الحكم في الصلوة اولا وما دل على وجوب قضائها العام
محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائهما ومنع عدم القول بالفرق ثانيا وما ادعى من عدم القول بالفرق غايته ان يكون بالنسبة الى اجماع
مركبا منقولا لا يعارض الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتاخرين وتسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين وتساقطهما والرجوع الى الاصل ثالثا
اللهم الا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضاء ما فات ثم ان ما ذكره المصنف في التعليم لصورة المعالجة بالمفطر كذلك ولا يتوهم وجوب القضاء للادلة الدالة
على كون هذا الشيء مفطرا وموجبا للقضاء لان مورد تلك الادلة حال التكليف ولذا لا توجب شيئا على النامي بشبهة ويستحب التتابع في القضاء لما فيه من
المسارعة الى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة وحكي عن ابن ادريس انه حكي عن بعض الاصحاب انه يستحب التفريق وحكي عنه ايضا انه حكي عن بعض انه يستحب تتابع
ستة وتفريق البواقي وهما ضعيفان ومستندهما ضعيف بالنسبة الى ادلة استحباب التتابع ولو سلم التكافؤ فالمرجع بعد التساقط عمومات المسارعة الى
الخير مضافا الى ما يؤيده بالاحتياط واعلم ان الظاهر عدم كون وجوب القضاء فوريا ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات في وجوب القضاء خصوص رواية الحلبي المتقدمة
فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة حيث دلت على جواز التفريق المنافي لوجوب المبادرة ويدل عليه ايضا رواية حفص بن
البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال كن نساء النبي صلى الله عليه وآله اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله صلى الله عليه وآله خلافا للمحكي عن ابي الصلاح وهو
ضعيف غير واضح المستند واعلم ان المصنف اكتفى من الحكم بعدم وجوب الفورية بالحكم باستحباب التتابع **مسئلة** لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر
وعدم صحة الصوم منه ووجوب القضاء عليه لو صام في السفر في الجملة وانما الخلاف في مواضع الاول ان الافطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل
الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مطلقا او بالعزم على السفر من الليل فان بدا له في النهار لم يفطر مطلقا او مشروط بكلا الامرين فمع عدمهما او بعدم احدهما
يتم الصوم او غير مشروط بشيء منهما اصلا بل يفطر مطلقا ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل اقوال اولها وسطها وهو المشهور والروايات المستفيضة
منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم
وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك
اليوم ويعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها على عدم وجوب صيام اليوم وعدم الاعتداد به اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية اخرى له ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام وان خرج قبل الزوال افطر وبها لاستجماعها للمرجحات الداخلية كالخصيصها بالنسبة الى بعض الادلة
الآتية وصحة بعضها وكثرتها والمرجحات الخارجية من اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وموافقة الحكم الاول من حكميها وهو الافطار قبل الزوال لعموم
الكتاب والسنة من وجوب الافطار على المسافر مطلقا وموافقة الحكم الثاني منها للاجماع المحكي عن الخلاف يرفع اليد عن كل ما خالفها من المطلقات
الدالة على وجوب الافطار مطلقا كتابا وسنة والناصة في جواز الافطار ولو خرج بقليل قبل الغروب التي هي ادلة القول الاخير كرواية عبد الاعلى
في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومن الروايات الدالة على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار
الشيخ في بعض كتبه والمحقق كرواية علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر
افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه ورواية ابي بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من
الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان وفي اخرى اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده وانت مفطر
وعليك قضاء ذلك اليوم والزهري ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو
السفر فبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر وافطر مضافا الى موافقتها المذهب كثير من العامة كالاوزاعي وابي ثور والزهري والنخعي ومكحول كما عن المنتهى واما القول الثالث
المحكي عن الشيخ في المبسوط فلم نقف له على مستند نعم استدل له بعض مشايخنا بان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط الافطار بالخروج قبل
الزوال وبين الدالة على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من الليل فالاولى ان التعارض بينهما تعارض

قوله الى هنا في شرح ... ومن هنا الى ... متفرقة

العموم والخصوص من وجه فتقييد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان الظاهر حمل على النص ومثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد بل هو اولى من الجمع
بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما في الوسائل فانه يحتاج الى شاهد انتهى كلامه بتغير على الاستدلال به للشيخ بعض مشايخنا اقول هذا الاستدلال
عجيب لان العامين من وجه اذا كانا متعارضين فالجمع بينهما بتقييد عموم كل منهما بخصوص الاخر من المحالات العقلية لانه جمع بين النقيضين فاذا ورد اكرم
العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولا تكرم الفساق الا العلماء منهم فمقتضى وجوب اكرام العلماء الفاسقين وحرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين فيهما
يجتمعان فلا يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد والتخصيص فرع التعارض وفي الثاني فنقول ح انه لو حظ الادلة الدالة على وجوب الافطار
اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال مع الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم فلا يحتاج شيء منها الى التقييد
بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافي بين الحكمين فلا تعارض بينهما وليس الا من قبيل اكرم العلماء واكرم العدول وان لوحظ الادلة الاولى مع الادلة الرابعة
وكذا الاولى مع الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن تخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل ظاهر كل على نص الاخر من المحالات لان معنى تخصيص عموم الادلة
الاولى بخصوص الرابعة انه يتم ان من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه الاتمام ح ومعنى العكس ان من لم يعزم
على الخروج من الليل اتم صومه ولم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متناقضان وقس على ذلك حال الادلة الثانية والثالثة فالتحقيق
ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على الخصوص وتخصيصه وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله وبعبارة اخرى ارتكاب التقييد في احد
المطلقين ولذا لا بد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول ان هنا تعارضين احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والاخر بين
الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة وتخصيص الثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الرابعة والثانية على حالهما ومقتضاه
ما قاله الشيخ في المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين في الافطار والثاني عكس الاول اعني تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الاولى والثانية على
حالهما ومقتضاه ما حكي في الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الثاني والثاني من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المشهور والرابع عكسه ومقتضاه الافطار
بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثاني المحكي عن الشيخ في غير المبسوط والمحقق من ان مناط الافطار العزم على السفر ليلا وان خرج
بعد الزوال ولا يخفى ان تقديم احد هذه الوجوه على الباقي يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذي اخترناه مع ظهور من هذا ان قول الشيخ المحكي في المبسوط
الموافق لاحد وجوه الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل الموافق لواحد اخر منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد لان ما قاله بعض مشايخنا من ان الجمع الموافق
لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذي قاله في الوسائل لا يخلو عن تحكم نعم لو بقي هنا شيء وهو ان جعل المرجحات الموجبة لترجيح اخبار ان مناط الافطار الخروج
قبل الزوال من موافقة الكتاب ومخالفة العامة مختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم السفر من
الليل بل عزم الصوم واما الحكم الاخر المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجح لها بالنسبة اليه لعدم جريان عمومات الافطار وعدم معلومية
مذهب العامة فيه اللهم الا ان يكتفى فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى ظهور الاجماع المركب فان كل من قال بوجوب الافطار بالخروج قبل الزوال
ان لم يعزم السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** الظاهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في المواضع المستثناة
بل ادعى عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية صفوان عن الرجل مسافر في شهر رمضان فيصوم قال ليس من البر
الصيام في السفر ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا صام في السفر ما صليت عليه ومنها رواية سماعة عن الصيام في السفر قال لا صيام في السفر قد صام اناس على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلثة ايام التي قال الله عز وجل في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر من
ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها
رواية البزنطي عن الصيام بمكة والمدينة قال افريضة قلت لا ولكنه تطوع كما تطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم قال لا تصم وفي رواية اخرى من سافر
قصر وافطر وفي اخرى امتي الذين اذا سافروا قصروا وافطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب غير الثلثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فالاكثر من القدماء
ايضا على صحة الصوم للاطلاقات المذكورة بل النص في روايتي عمار والبزنطي عليها بقوله في الاولى فريضة كانت او غيرها وكون المورد خصوص التطوع في الثانية
اللهم الا ان يراد بالفريضة في الاولى خصوص صوم رمضان فيشمل غيرها للواجب فيكون كسائر الاطلاقات خلافا للمحكي عن جماعة من المتاخرين فذهبوا الى الصحة اما
مع الكراهة كما عن بعض او مع عدم الكراهة كما عن آخرين لروايتي اسمعيل بن سهل والحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله عليه السلام من المدينة في ايام بقين من شعبان فكان
يصوم ثم دخل شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له تصوم في شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله
على الافطار والثانية عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان
وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع لنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس علينا ان نفعل الا ما امرنا ورواية الجعفري قال كان
ابي عليه السلام يصوم يوم عرفة في اليوم الحار في الموقف الخ ورواية البزنطي المتقدمة حيث استفصل المعصوم في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة لم تكن
فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا تصم على الكراهة ليحصل الفرق والمسئلة محل اشكال الا ان القول الاول لا يخلو عن قوة لكثرة الاخبار الدالة

عليه عدم صحة الاجبار وعدم الجابر لها جبرا يعتد به ومضافا الى المعارضتها بروايتي عمار والزهري بناء على ثبوت الفريضة في الاولى المطلق الواجب ليكون المراد
بغيرها خصوص المنذور واحتمال كون الاستفصال في الثانية عن كون السؤال عن الفريضة او النافلة لغرض اخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان القدر
المسلم الثابت بالعقل والعرف الا لترك الاستفصال على العموم لا دلالة الاستفصال على الخصوص ثم فلعلهم منه ترجيح بعض الموارد مع انه لو كان الاستفصال
لاجل اختصاص الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال في التطوع عن اقامة العشرة بقوله تقول اليوم وغدا اذ لا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص
الحكم فيهما بصورة عدم اقامة العشرة فكان الواجب اولا الاستفصال عن الاقامة والعدم ثم كون المشروع عنه فريضة او تطوعا فيكشف ذلك عن ان الاول
الاول ليس لغرض تخصيص الحكم والا لقدم على الثاني ثم الواجب بعد تعارض اخبار الجواز بالروايتين ترجيحهما من حيث السند والموافقة لشهرة القدماء ومع
التنزل فالتساقط والرجوع الى العمومات الناهية عن الصوم في السفر واما استثناء الثلاثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فهو مقتضى رواية علي بن حكيم
المعتضدة والمحكي عن المفيد الحاق المشاهد المشرفة ولم نعثر له على مستند مسئلة يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرر به بلا خلاف ظاهرا ويدل عليه
مضافا الى عمومات نفي الحرج والضرر خصوص الاية والاخبار قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ورواية حريز كلما اضر به الصوم
فالافطار له واجب وفي صدر تلك الرواية الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر ولا فرق بين التضرر بزيادة المرض او بطوئه او عسر علاجه لاطلاق
الادلة وهل يجوز به حدوث المرض للصحيح الظاهر نعم للعمومات وصدر الرواية بضميمة عدم القول بالفصل بين الامراض وقد يستدل لذلك بقوله كلما اضر به الخ
وفيه نظر ثم لا اشكال في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن به للاجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولانسداد باب العلم
به فلو وجب الصوم مع الظن لوقع المكلف كثيرا في الضرر ولصدق المضر عليه عرفا فيما يظن ان الصوم يضر به الصوم مضر به فيدخل في الخبر كلما اضر به والشرع كذلك
انا وجدناهم يكتفون في الحكم بثبوت الامر الذي لا طريق للعلم اليه غالبا بالظن بثبوته كل ذلك مضافا الى صدق خوف الضرر معه ولاجل ذلك تعدى بعضهم الى
الاحتمال المساوي لجعل المناط في الرواية خوف الرمد وهو يحصل مع احتمال الرمد احتمالا مساويا وتم المطلب في غيره بعدم القول بالفصل وهو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع
على اعتبار الرجحان في الاحتمال وهو واضح اذا برئ المريض قبل الزوال ولم يفعل شيئا من المفطرات صام ذلك اليوم ولا شيء عليه من رمضان مسئلة الحامل المقرب
وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن اذا خافتا على الولد او النفس جاز لهما الافطار بلا خلاف ظاهر وعن المنتهى ان عليه اجماع فقهاء الاسلام
ويدل عليه مضافا الى عمومات نفي العسر والحرج والضرر رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا
في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان تصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطران فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرا فيه تقضيانه بعد
تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال ع المرأة تخاف على ولدها ومثل الرجل اذا لم يتهيأ الشيخ والشاب المعلول والحامل ان يصوم من العطش والجوع او
تخاف المرأة ان تضر بولدها فعليهم جميعا الافطار ويتصدق كل واحد منهم كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب التصدق
بالمد مطلقا وان كان الافطار للخوف على النفس بل ظاهر قوله لانهما لا يطيقان اختصاصه به وعلى هذا الاطلاق حكي الاجماع عن الخلاف خلافا للمحكي عن العلامة وولده
والمحقق والشهيد الثانيين فخصصا بصورة الخوف على الولد بل حكي عن بعض انه المشهور ولعله لظاهر الخبر المروي في مستطرفات السرائر الصريح في تقييده لانه
اخص وانجبار الرواية المتقدمة بالاجماع المحكي معارض بانجبار هذا بالشهرة المحكية وهو اخص من الاجماع المحكي وغاية الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض و
التساقط لكن الاظهر هو الاول لصحة الرواية وانجبارها بالاجماع المحكي عن الخلاف المؤيد بعدم نقل المحقق في المعتبر على ما حكي عنه هذا التفصيل الا عن الشافعي
ويوهن دعوى الشهرة ولا تقوى لجبر الخبر المجهول السند مضافا الى اعتضاد الرواية باطلاق الخبر قلت لابي الحسن ع ان امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت
ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال فلتتصدق عن كل يوم بمد على مسكين ثم الاظهر انه يجب عليهما القضاء كما صرح به في الرواية وهو المشهور بل حكي
الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وظاهر السيد حيث لم يذكره ولا يظهر مستند سوى الاصل والرضوي وخلو الخبر الاخير مع وروده في مقام الحاجة لكن في سنده
ما فيه كما قيل لا يقاوم الرواية الصحيحة المعتضدة بالاجماع المنقول والشهرة ورواية السرائر حيث ذكر فيها القضاء على ما حكي ومنه يظهر الجواب عن الرضوي
اللهم الا الفرق في المرضعة بين الام وغيرها كائنة من كانت مسئلة لا خلاف ظاهرا في جواز الافطار للشيخ والشيخة سواء عجزا عن الصوم اصلا او شق عليهما
ويدل عليه مضافا الى العمومات خصوص الروايات الاتية ولا خلاف ايضا على الظاهر في وجوب التصدق مع مشقة الصوم وانما الخلاف في موضعين احدهما وجوب التصدق
على العاجز عن الصوم اصلا فان المحكي عن المفيد والمرتضى وابن زهرة والديلمي والحلبي والحلي والعلامة في المختلف والمحقق والشهيد الثانيين عدم وجوب التصدق
في هذه الصورة وعن الانتصار دعوى الاجماع عليه وعن الغنية نفي الخلاف عنه وحكي عن الاكثر للاصل والخبر رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا
يمكنه الركوع والسجود فقال ليؤم برأسه ايماء الى ان قال قلت له فالصيام فقال ع اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه وان كانت له مقدرة
فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه ضعفه مجبور بالاجماع وعدم الخلاف المحكيين فيخصص اطلاق روايات كما ذهب جماعة
من الاصحاب كالشيخين والصدوقين والشيخ القاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم الى القول بوجوب الصدقة مطلقا منها رواية محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد في كل يوم بمد ولا قضاء عليهما ان لم يقدرا

فلا شيء عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال تصدق عن كل يوم
بمد من حنطة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها اخبار
اخر لكن في صلاحية ذلك الخبر لتقييد هذه تامل فالمحصل اختيار استحباب التصدق ثانيا ولا ضعفه ثانيا واما الاجماع وعدم الخلاف المحكيان فموهونان بمصير جماعة
كثيرة من اجلاء القدماء والمتاخرين على الخلاف كما عرفت مضافا الى معارضة الخبر بالخبر المحكي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية ان الشيخ الكبير الذي
لا يستطيع والمريض فتبقى العمومات على كثرتها سليمة عن المعارض فالقول بالوجوب لعله اقوى واحوط وان كان للتامل فيه ايضا مجال من جهة امكان دعوى ظهور
ما فيه ثبوت عليه مع التامل في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ثم ان الاقوى عدم وجوب القضاء وان قدر عليه بعد ذلك لعدم الدليل لا خصوصا ولا عموما مضافا
الى رواية محمد بن مسلم المتقدمة وان امكن ان يدعى ورودها مورد الغالب وهو عدم تجدد القدرة لهما واما قوله في الخبر وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه فهو ظاهر
في نفي وجوب الصدقة واما ذو العطاش بضم العين وهو داء لا يروى صاحبه من الماء فيجوز له الافطار ايضا بلا خلاف ظاهر وحكي عليه الاجماع مستفيضا
مضافا الى العمومات جواز الافطار للمريض ونوافي العسر والحرج خصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق عليه وعدم القضاء اذا لم يقدر عليه
وانما الكلام في وجوب القضاء عليه اذا برئ فذهب الاكثر الى الوجوب بل حكي عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض اذا برئ
من الكتاب والسنة اللهم الا ان يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لكنه فرع عدم المرجح لتلك العمومات وهو موجود وكذا
الكلام في وجوب الصدقة عليه فان مقتضى رواية ابن مسلم وجوبها عليه مطلقا ولا مخصص لاطلاقها ولا معارض وقيل باختصاص الصدقة بما لو استمر مرضه الى
رمضان القابل حيث لا يجب القضاء حمل الرواية عليه بالنسبة الى الصدقة ايضا ولا وجه له لان تقييدها بالنسبة الى نفي القضاء بتلك الصورة انما كان لاجل المعارض
الاقوى ولا يوجد مثله بالنسبة الى دلالتها على اثبات الصدقة والاقوى وجوبها مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة مسئلة من فاته شهر رمضان او بعضه فان
مات في ذلك المرض لم يجب عنه القضاء للروايات المستفيضة ومنها الصحاح ظاهرا وغيرها منها رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن المريض في شهر
رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه وعن الحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها ونحوها غيرها وهل يستحب القضاء حكي عن المنتهى انه مذهب
العلماء ثم استدل عليه بانه طاعة فعلت عن الميت فوصل اليه ثوابها وضعفه بعض بان الكلام ليس في جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه اليه بل في القضاء
الفائت عنه والحكم بشرعيته يحتاج الى دليل والاصل عدمه مضافا الى الخبر السابق لا يقضى عنه فانه ظاهر في عدم مشروعيته ونحوه غيره واصرح من ذلك
دلالة على عدم مشروعيته ما رواه الكليني عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي
عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني قال فكيف تقضي شيئا
لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم وما ذكره جيد مسئلة اذا استمر بالمريض مرضه الى رمضان القابل فالاكثر على سقوط القضاء عنه
ووجوب التصدق عما فاته من الايام ويدل عليه الروايات المستفيضة بل قيل المتواترة منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان
ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان
صامهما جميعا وتصدق عن الاول ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر فقال ان
كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه رمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا
حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه وفي معناهما روايات اخر ورواية
ابي الصباح الكناني ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع وبهذه تقيد اطلاقات الادلة الدالة على وجوب القضاء على المريض من الكتاب والسنة ويطرح ما دل على
خلافها لانه موافق للعامة مخالف لعمل الجماعة خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب القضاء دون التكفير متمسكا بعموم الاية فعدة من ايام اخر وهي مقيدة بما مر
والمحكي عن ابن الجنيد فاوجب الامرين عملا بالاحتياط وبرواية سماعة عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من رمضان
عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصم فيهن ثم ادركت رمضان
فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله تعالى وصمتهن وهو ضعيف محمول لو اراد به الوجوب بالاصطلاح الحادث وحسن لو اراد به الاستحباب
كما يدل عليه صريحا رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادركه رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل
يوم واما انا فاني صمت وتصدقت ثم ان الظاهر عدم الفرق بين استمرار نفس ذلك المرض او الانتقال منه الى مرض اخر كما يستفاد من الاخبار وهل يلحق
بالافطار اداء وقضاء للمرض الافطار فيهما او احدهما لعذر اخر فلو افطر الاداء لعذر اخر ثم استمر ذلك العذر او مرض بعد خروج الشهر واستمر الى القابل
فهل يسقط القضاء او يبدل بالتصدق ام يتعين القضاء الظاهر الثاني عملا بالدليل الدال على وجوب القضاء مطلقا السالم عن المخصص نعم قد يتوهم دلالة
رواية ابن سنان المتقدمة على الحاق الصورة الثانية من الصور المذكورة وليس كذلك لان الظاهر من العذر بقرينة قوله وهو مريض المرض غاية الامر حصول
الاجمال من جهة اقتران اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة صارفة عن معناه الحقيقي فلا يدل على المطلوب مسئلة اذا برئ المريض المفطر بعد خروج

رمضان فان قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه شيء غيره وان لم يقض حتى ادركه شهر رمضان آخر فان كان الترك تهاونا فالاقوى وجوب القضاء
اذا فرغ من الشهر المقبل والتصدق في الروايات الكثيرة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب التصدق ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الآحاد وهو لا
يعمل بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضاء واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب الامرين
لاطلاق ما مر خلافا للكثير بل الاكثر على ما حكي فلا يجب التصدق لاشتراطه منضما الى القضاء في الاخبار بما اذا ترك تهاونا كما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة
او تهاونا كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام وهو مد لكل مسكين
قال وكذلك ايضا كفارة اليمين والظهار مدا مدا فان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام وان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام
جميعا اقول كما مر رواية محمد بن مسلم المتقدمة فيها وجوب الجمع بالتواني فلا يدل على مطلوبهم اذ مع العزم على القضاء والتأخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق
التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر عزم عليه ام لا ويشهد بذلك مقابلته بقوله وان كان لم يزل مريضا
وما في رواية ابي بصير مع ظهور بعده التكفير للتضييع فان في التأخير آفات ومنه يظهر الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشي العلة لوجوب الكفارة
زيادة على القضاء بانه قد ضيع ذلك الصيام وجه الجواب ان التضييع صادق على التأخير على خطر ان في التأخير آفات وعدا الاعتداد بالسلامة من الاعذار
والحاصل ان من اخر قضاء يوم واحد فات من رمضان الى يوم آخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على ضيق الوقت ثم مرض في ذلك اليوم يعد مضيعا
للصيام وان كان عازما على فعله في ذلك ثم لو سلمنا ان التواني لا يجامع العزم على القضاء لكن نقول انه لا دلالة للرواية على اشتراط الجمع بالتواني فرع
حجة للمفهوم في الرواية وهو ممنوع لان مفهومها هو الذي نطق به في الذيل بقوله وان كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم حتى يدل على انه اذا برئ
ولم يتوان فليس عليه الجمع حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها وبمثل هذين الجوابين يجاب عن رواية ابي بصير لصدق التهاون
مع التأخير وان عزم على الفعل بتحتما آخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلته بقوله وان صح فالمراد والله اعلم ان الشخص ان اصح بين الرمضانين تعين
عليه القضاء وان لم يقض وجب عليه الكفارة والقضاء اذا فرغ من صيام المقبل اللهم الا ان يدعى ان الغرض من قوله فان صح الى آخره بيان حكم من لم يصح
فتعين حتى ادركه القابل والمراد انه يجب على هذا الشخص القضاء فقط بعد خروج المقبل وليس الغرض منه انشاء حكم لمن صح بعد خروج رمضان الفائت
فانه يجب عليه ان يقضيه وبقي الكفارة لفوت الاداء بل المراد بيان حكم الشخص الذي لم يصم ما فاته من رمضان الماضي حتى ادرك المقبل وانه ان كان مريضا
بين الشهرين فليس عليه الا التصدق وان كان صحيحا فليس عليه الا القضاء اذا فرغ من المقبل وان تهاون فعليه الامران فالمراد بقوله ان كان صحيحا
كان صحيحا ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف ان ما ذكرنا من المعنى اقرب من هذا لان قوله وان صح الخ مقابل لقوله اذا
مرض بين رمضان الخ بمعونة ان المريض اذا استمر مرضه فيجب عليه الصدقة وان صح في الاثناء فيجب عليه ان يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان ولا
يقوم التصدق مقامه فان تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر انه واجب عليه حتى دخل القابل يجب عليه القضاء اذا فرغ من القابل والتصدق
ليس لقوله وان تهاون مفهوم يدل على نفي الجمع عن ترك من غير تهاون فيكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة فيما بين
الشهرين فافهم **مسئلة** لو مات الرجل وعليه شيء من الصيام فالمروي في روايات وجوب القضاء عنه على اولى الناس به منها رواية حفص بن البختري
عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وفي رواية
حماد بن عثمن عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس به قلت وان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال
وفي رواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلم رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة
ايام احد الوليين وخمسة ايام الآخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى وحكي على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى اطلاق هذه
عدم الفرق بين ما فات لعذر او غيره وبه افتى بعض الاصحاب الا ان جماعة اقتصروا على ما فاته لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون
على هذا الوجه في اصل الغلبة ثم في صلاحيتها للقرينة على ارادة الغالب من المطلقات تامل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالوجوب على
الولي بكون الميت متمكنا حال الحيوة عن فعل الفائت لان غير ذلك لا يكون عليه حتى يدخل في موارد السؤال في الروايات واستثنى بعضهم من ذلك
ما فات عنه لسفر فانه يقضي عنه وان لم يتمكن من فعله حال الحيوة لاستمرار السفر تمسكا بروايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سألته عن
امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها
دلالة اخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا
الى ما في سندها مخالف لعمل المشهور حتى قيل انه لا عامل بها عدا الشيخ فيه مع ان الروايتين الاوليين لبشاعر يحتمل في الوجوب اذ يحتمل ان يكون عن
جواز القضاء عن المرأة اذا ماتت غير متمكنة من القضاء فاجاب بعدم الجواز في المرض والطمث وبالجواز في السفر وهل يقضى عن المرأة وجوبا ما
فاتته وتمكنت عن تداركه وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما في الاحكام لكن الاعتماد على هذه الغلبة مشكل فعلى

الوجوب لا يخلو عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب برواية ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين ولبشاعر يحتمل ضعيف بل ظاهر بين لاحتمال كون السؤال
عن جواز القضاء مع عدم تمكن المرأة من القضاء فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع ان فيهما ما عرفت من عدم القائل بمضمونهما
عدا الشيخ **مسئلة** قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر وقريب منه اخرى في اطلاق الحكم لكل صوم
واجب وفي رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان
تغيب الشمس ونحوها اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا الاطلاق في رواية زرارة قال سألت ابا
جعفر ع عن الرجل يقضي من رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان اما بتقييدها بما بعد الزوال
لاختصاص الجواز في الاخبار بما بعده او بتقييدها بما اذا تضيق الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصورة السعة بالاجماع فيصير اخص من الرواية وان كان
قبل هذا التخصيص مساوية لها في العموم لصورتي الضيق والسعة وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان
يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الافطار مطلقا
ولعل الماذكر فيه ما ذكرتم ان مقتضى رواية عبد الله بن سنان اطراد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوهما الا ان يدعى انصراف
صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجواز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا كما في كلام آخرين تمسكا بعموم حرمة ابطال
العمل السالم عن المخصص اما لعدم انصراف الاخبار الى غير قضاء رمضان او لضعف المخصص وعدم الجابر له في غير قضاء رمضان لكن في كون ذلك الانصراف
بحيث يمنع البدوي عن الاطلاق لاجله تامل فطرد الحكم في غير قضاء رمضان لا يخلو من قوة مع انه احوط واحوط منه ما عليه آخرون وحكي ايضا عن الحلبي من
وجوب المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل وقد عرفت انه لا اثر عليها تاما نعم فرق بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة
في غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا في انها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام او
اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز فصيام ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها
بالعمل عن ابي جعفر ع وان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم وصام
ثلثة ايام كفارة لما صنع وقريب منه اخرى بتقريب لا يخلو عن تكلف ولا تكافؤها الاشهر مضمونا روايتا عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع وبها فان
نوى الصوم ثم افطر بعدما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ولا رواية زرارة المتقدمة التي هي مستند
القول الاول فتحمل على الاستحباب وحملهما الشيخ على من افطر تهاونا وهو بعيد واما القولان الاخران فلم نقف لهما على مستند **مسئلة** اختلفوا
في شرعية صوم الصبي المميز الى امر الشارع وتمرينه فقيل بالاول لاطلاق الامر ولان الامر بالامر امر بمعنى ان الظاهر من حال الآمر كونه مريدا لذلك
الفعل من المأمور به وقيل ليس شرعيا لعدم صلاحيته لتعلق الامر به وتوجهه اليه لحديث رفع القلم مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون
صوم تأديب مقابل الصوم المندوب والواجب والمحرم كامساك الحائض بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا قدم والمريض اذا برئ في اثناء النهار
اقول الظاهر شرعية عبادته بمعنى استحبابها الشرعي لشمول الاوامر المتعلقة بالمستحبات له ولا يضر عدم العموم في بعض الاوامر لعدم القول بالفصل واما
حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا لاحتمال ارادة رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك من قبيل العام او المطلق المخصص او
المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ بما تيقن اخراجه والرجوع في غيره الى اصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع انه لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد الذي
ورد دليل على تخصيص بعض افراده المردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على تخصيص بعضها المردد بين الكل والبعض كما فيما نحن
فيه فان حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في تطرق التخصيص بسببه في غيرها فيبقى على عمومه
وقد يستدل على ذلك بان الامر بالامر امر فاذا وجدت القرينة على نفي الوجوب حمل على الاستحباب ويلزمه الظلم على الله نعم لو خلي عمله عن الثواب وفيهما
نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان الامر بالامر انما يدل على ان الآمر مريد لوقوع الفعل عن المأمور الثالث لا على طلبه منه وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احد
صاحب الكلب المعلم بامر الكلب باخذ الصيد لا يتوهم ان اخذ الصيد مستحب للكلب فتدبر واما في الثاني فلان الثواب عبارة عما يترتب على الطاعة فهو فرعها
وهي فرع تحقق الامر وهو اول الكلام وان اريد من الثواب المصلحة المترتبة على نفس الفعل مع قطع النظر عن الامر به فلا انضاء في منع ترتبه على فعل الولي
ايضا اذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يقال ان المصلحة لعلها مختصة بالفعل الصادر عن البالغ لا مطلق الفعل كما ان في الخارج
من الاشياء ما ينفع الصغير دون الكبير ويضره ومنها ما هو بالعكس ومنها ما يختص بالانسان نفعا او ضررا مضافا الى احتمال المصلحة بصورة وقوع الفعل
في ضمن الاطاعة لا مطلقا فتمحض حتى لا يختلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات ويلحق بها المكروهات على الظاهر للاشتراك في الدليل واما الواجبات والمحرمات
فالحق ان فعلها كالاستحباب ولا يحرم على الصبي كما لا يستحب ولا يكره لعدم الدليل فان ما دل على الوجوب والتحريم مختص بالبالغين اجماعا ولحديث رفع

(margin:) بتمسكا بالاصالة كلام بعضهم او حرمتي قبل الزوال ايضا ع

القلم فيخرج الصبي عن عموم فثبوت استحباب ذلك الفعل بالنسبة اليه يحتاج الى دليل اخر فاتيان الصبي بالواجب لا يتصف بالاستحباب كما لا يتصف بالوجوب
اللهم الا ان يقال ان امر الولي بامره به لو قلنا بان المراد بالاستحباب مجرد ارادة وقوع الفعل في الخارج من الشخص وان لم يطلب فان الامر بالامر ليس طلبا
للمامور عن الثالث وخطابا له به على الاقوى وان كان يفهم منه عرفا ارادته لا بقاعدة منه فتم اذا عرفت هذا فنقول الصوم المستحب من
الصبي مستحب ايضا واما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فان اريد عن شرعيته موافقته للامر فلا امر الا الامر بالامر وقد عرفت انه ليس طلبا الا ان يقال
ان عمومات محبوبية الصوم كقوله نعم الصوم وانا اجزي عليه ونحوه يستفاد منه الطلب مطلق الوجهين وان اريد كونه محبوبا عند الشارع ومجزيا به فالحق هو
الشرعية للعمومات المذكورة وان لم يستفد منها الطلب اما الاستدلال على عدم الشرعية برواية الزهري فهو فاسد لا ذكر من صوم التاديب لا ينافي ترتب
الاجر على الامتثال وان لم يتم صوما كما في نظرائه من المسافر والحائض والمريض وجعله مقابلا للمندوب لانه ليس مطلوبا في

مسئلة

بالصائم بين ادعى غير واحد الاتفاق على صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه في مجموع النهار واستدل ايضا بالروايات الدالة على رجحان النوم
للصائم واما المغمى عليه فقد ذهب الاكثر الى عدم صحة صومه وان عرض الاغماء لحظة واستدل عليه تارة بان التكليف فرع العقل وهو مفقود في المغمى عليه وتارة
بسقوط القضاء عنه للاخبار الدالة عليه فيسقط الاداء ايضا ثم التزم برواية ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه فيه شيء ويرد على الاول ان اشتراط
التكليف بالعقل لكن نقول انه اذا كلف الشارع بفعل له استمرار وامتداد فلا دليل على اشتراط اتصاف المكلف باهلية التكليف مكة او بخصوص من اداء الشيء
في جميع انات هذا الفعل المستمر الممتد لا من العقل ولا من النقل اما من العقل فواضح اذ لا ريب انه اذا امر المولى عبده بالكون في المسجد طول النهار او بالامساك
من الغذاء الفلاني في مدة او غير ذلك فاشتغل المكلف بالامتثال فعرض له في الاثناء حالة لا يحسن فيها تكليفه بشيء اصلا او بخصوص هذا الذي كلف
به من نسيان او اغماء او نوم او جنون ثم ارتفعت فانه يعد ممتثلا مطيعا في عرف العقلاء ولم يدل دليل على انه يعتبر في الصوم الذي هو احد التكاليف لنزال
على الامساك عن المفطرات مع صدق الاطاعة والامتثال على هذا الامساك وكون الممسك مطيعا عرفا وهذا هو السر في عدم الاعتناء بحصول السهو والغفلة
والنوم في اثناء النهار مع كون كل منها من موانع التكليف لا انه مشروط بالشعور كما انه مشروط بالعقل بل لا اعتناء بفعل المفطر في هذه الحالات ودعوى ان
مقتضى القاعدة قدح عروض احد هذه في الصوم ولو اتفق لحظة وان الشخص اذا غفل لحظة من لحظات النهار عن كونه مكلفا بالامساك عن الامور المخصوصة
وعن نفس تلك الامور فالاصل يقتضي ان يكون صومه غير صحيح الا ان الاجماع انعقد على الصحة لا يخفى تعسفها على احد بل السر ما ذكرنا من عدم قدح عروض امثالها
في صدق الاطاعة والامتثال التي لا دليل على اشتراط ازيد منه في جميع التكاليف ومنها الصوم مع ان الاجماع المدعى انما كان على عدم قدح عروض احد هذه
في التكليف بالامساك المذكور في كل جزء جزء من اجزاء النهار حتى في الجزء الذي عرض العارض فهو فاسد اذ العقل حاكم بقبح التكليف بالامساك في هذا
الجزء لانه غافل ولهذا لا يعاقب لو لم يمسك فيه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص ولا يرتفع مقتضاه بالاجماع وان سلم انه ليس مكلفا في جميع الاجزاء حتى
هذا الجزء الا ان الاجماع انعقد على كفاية الامساك فيه التكليف به في بعض اجزاء النهار بل الى نهايته بمجرد سبق النية وان لم يلتفت الى الصوم في شيء
من اجزاء النهار فهذا يستلزم ان لا يمتثل احد لامر الله سبحانه بالصوم الحقيقي الذي هو عبارة عن الامساك في مجموع اليوم حتى الانبياء والاوصياء عليهم السلام غالبا
اذ قلما يتفق لاحد الالتفات في كل جزء جزء الى المكلف والمكلف به ولا يخفى شناعة التزامه فانكشف من جميع ذلك انه لا يعتبر في هذا المقام ازيد من كون
المكلف حال التلبس بالمكلف به بحيث لو التفت الى التكليف يكون قاصد الاتيان مطيعا بل اعتبار هذا القيد محل كلام لحكم كثير منهم بعدم قدح
نية الافطار اذا لم يفطر وجدد النية بعدها ولعل بما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال من ان التكليف بالامر المركب يستدعي كون كل جزء منه مقدورا حال
تعلقه بعض اجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركب لان مقتضى عدم القدرة على هذا البعض عدم كون تركه الموجب لترك المركب سببا للعقاب ومقتضى التكليف
بالمركب استحقاق العقاب على تركه واذا عرض الاغماء في الاثناء زال قدرته على الامساك في هذا الجزء فلا يحسن تكليفه بالصوم الذي هو عبارة عن الامساك
في مجموع النهار فمن علم الله سبحانه بانه يغمى في اثناء النهار فليس مكلفا بالصوم في متن الواقع بناء على قبح الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط وان وجب عليه في الظاهر
قبل حصول الاغماء الامساك عن المفطرات الا ان عروضه كاشف عن عدم وجوبه توجيه الجواب على وجه لا يبقى معه شك وارتياب ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل خطاب عام ومعناه انه يجب عليكم ايها البالغون العاقلون الملتفتون الى توجه الخطاب ان تمسكوا عن الامور المخصوصة طول اليوم فاذا عرضنا
هذا التكليف على العقل الذي هو الحاكم بوجوب اطاعة الله سبحانه وجدناه حاكما بانه يجب عليكم ان لا ترتكبوا عمدا شيئا مما وجب امساككم عنه فاذا فعلتم ذلك فقد
اطعتم الله وامتثلتم اوامره ولا يقدح في ذلك ارتكاب شيء منها في حال عدم الالتفات فضلا عن مجرد عروض حال الزمع عدم الارتكاب هذا كله حال العقل
اما الشرع فليس فيه ما يدل على انه يعتبر في التكليف بالفعل الذي يعرض للمكلف حال تلبسه حالة يمتنع فيها تكليفه بشيء مطلقا او بذلك الشيء حتى يجعل
اصلا وقاعدة ويحكم بلزوم مراعاتها الا ما دل الدليل على الخلاف مثل صحة عروض النوم والسهو في الاثناء بل وقوع المفطر فيهما فيحكم بالصحة على خلاف
القاعدة لاجل الدليل فتامل وتدبر ويرد على الثاني منع استلزام سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء اذ ليس الملازمة بينة ولا مبينة وعلى الثالث ان
مقتضى الرواية سقوط التكليف عن المعذور من قبل الله سبحانه ونحن نقول بموجبه وان المغمى عليه في حال الاغماء ليس عليه شيء لكن قد عرفت ان مجرد عروض

مثل

مثل هذه الحالة في اثنائه وتلبس المكلف به لا يوجب قبح التكليف بالمركب ابتداء وبالجملة مضمون هذه الرواية ليس شيئا زائدا على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف
حال الاغماء ونحن نقول ان الاغماء ليس الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه في صدق الاطاعة والامتثال ولا تدل الرواية على انه اذا وقع العذر في لحظة
فيسقط التكليف طول اليوم ولا يجب الصوم والامساك في مجموع اليوم فان قلت اذا فرضنا استيعاب الاغماء لمجموع النهار فلا يصدق عرفا الطاعة
بالصوم فاذا ثبت اشتراط الصوم بعدم استيعاب الاغماء لمجموع النهار ثبت اشتراطه بعدم عروضه في لحظة منه بناء على ما ادعاه العلامة من ان كل ما افسد الصوم
اذا وجد في جميع النهار افسده اذا وجد في بعضه كالحيض والجنون قلت لا اقول بصدق الطاعة وامر الصوم لكن اقول انه مثل ما اذا استوعب النوم لمجموع النهار
فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب النوم اذا سبقت منه النية قلنا ان اريد انعقاد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على الترك فباطل لانه
قبيح عقلا فلا يحسن الاجماع وان اريد انه مثاب على نفس الصوم فكذلك وان اريد انه مثاب على مجرد القصد والنية فنقول بمثله في الاغماء المستوعب اذا سبقت
منه النية وان اريد عدم وجوب قضائه فكذلك وقد يفرق بين النوم والاغماء بان العقل مع الاول باق بخلاف الثاني وفيه ما لا يخفى اذ لا ريب ان العقل
لا يفرق بين حالتي النوم والاغماء في قبح التكليف فيهما فلا ينفع الفرق من جهة اخرى لو سلم وجوده فعلى هذا فالقول المحكي عن المفيد والشيخ لا يخلو عن قوة
مسئلة لا يصح الصوم من الكافر بالاجماع على الظاهر كما في جملة من العبائر ولا من المخالف ومعنى عدم الصحة منهما عدم الامتثال واستحقاق
العقاب ووجوب قضائه بعد استحقاق العقاب على ترك القضاء كترك الاداء نعم لو اسلم سقط عنه تفضلا وقد يقال انه لا معنى لتكليفه بالقضاء لانه
لا يصح منه حال الكفر ويسقط عنه حال الاسلام فلا يقدر عليه وفيه نظر ويدل على عدم الصحة مضافا الى الاجماع الخبر المروي في العلل انما يتقبل الله من العباد
العمل بالفرائض التي افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه وان صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته
فلم يفعل شيئا من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحرم لله حراما ولم يحل له حلالا وليس له صلوة وان
ركع وسجد ولا زكوة له ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل امر الله تعالى على خلقه بطاعته وامر بالاخذ عنه فمن عرفه
واخذ عنه اطاع الله وفي معناها بل اكثر منها واصرح لاخبار اخر الى هنا جف
قلم الشريف في باب الصوم والحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

بوشيده ومستور نماناد که چون کتاب مبسوط الطهارة از مصنفات عالم ربانی ومولی سبحانی اعلم العلماء وافقه الفقهاء تاج المحققين ومشيد ارکان
دين مبين الحاج شيخ مرتضی انصاری نور الله مرقده وعطر الله مضجعه نسخه که قبل از اين بحليه طبع در آمده بود ودر اين زمان چون در عين کتاب ملکه از ان ابهی
مذکور ومسمی در ميان نبود لهذا عاليجناب مجامد آداب حاج الحرمين الشريفين جامع الاعلی آکرجو آقا الاصل طهرانی المسکن همت گماشته
طبع آورده وعلاوه بر کتاب مذکور کتاب غسل وکتاب زکوة وکتاب خمس وکتاب صوم که نيز از مؤلفات شيخ اجل اعلی الله مقامه است بان ضميمه نموده وکمال سعی جهد
در مقابله وتصحيح بعمل آورده تمهيد است که منظور نظر ارباب دانش وصاحبان بينش آيد وهرگاه سهو وخطائی ملحوظ افتد قلم عفو واغماض در کشند که
عيب جوئی طريقه لئام است واکر انشاء الله تعالی چون بار ما اند نسخه کتاب بتمهير باز کتاب شريف منضم خواهد شد در يکشنبه چهارم شهر
ذيقعدة الحرام من شهور سنه ثمان وتسعين ومائتين بعد الالف از قلم شکسته محمد رضا
احمد الطباطبائی الاردستانی عيوب در کار دعا
امثال الماهر في هذا الفن عاليجناب آقا
صورت انطباع يافت ۱۲۹۸